

# Ideas<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Revista de filosofía moderna y contemporánea

## artículos

Un círculo en la filosofía política argentina reciente  
**FEDÉRICO VICUM**

La recepción de Bergson en Argentina  
**PAULA JIMENA SOSA**

La distinción de la eternidad, la duración y el tiempo en los *Pensamientos metafísicos* y los *Principios de la filosofía* de Descartes de Spinoza  
**GUILLERMO SIBILIA**

Rozitchner, Foucault y el problema de la hipótesis represiva  
**JOAQUÍN ALFIERI**

Derrida <> Lacan ¿de qué escritura se trata?  
**CLAUDIA GONZÁLEZ AJA**

Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el *Curso de lingüística general*  
**PATRICE MANIGLIER**

## reseñas

*Teoría de la militancia. Organización y poder popular*

*Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*

*La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*

*Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*

*Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*

*Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía, seguido de Meditaciones posmetafísicas*

# Ideas<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Revista 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 5 - Número 12

número 12 - noviembre de 2020 - abril 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](mailto: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](http://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)

**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 Covas**

(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.



**Tamara Grinberg** es de Villa Maipú, Gral. San Martín, Provincia de Buenos Aires. Estudió en la Escuela de Artes Visuales Antonio Berni, donde se graduó como Profesora de Artes Visuales con Especialización en Grabado. Después realizó la Licenciatura en Artes en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y en paralelo comenzó su formación fotográfica con la Diplomatura en Fotografía a cargo de Juan Travnik y Sebastián Szyd, también en UNSAM. Continuó con talleres y cursos de fotografía de autor. En 2019 culminó su formación en la Asociación de Reporteros Gráficos de Argentina (ARGRA). Actualmente se desempeña como fotógrafa de prensa. Es docente bonaerense y dicta talleres de Ensayo Fotográfico para grupos reducidos. Se especializa en Talleres de Fotografía para niños y adolescentes.

## **editorial** PÁGINA 6

### **artículos** PÁGINA 13

1. Un círculo en la filosofía política argentina reciente  
**FEDERICO VICUM** PÁGINA 14
2. La recepción de Bergson en Argentina: la mediación española y las lecturas de la generación de 1910  
**PAULA JIMENA SOSA** PÁGINA 82
3. La distinción de la eternidad, la duración y el tiempo en los *Pensamientos metafísicos* y los *Principios de la filosofía de Descartes* de Spinoza  
**GUILLERMO SIBILIA** PÁGINA 124
4. Rozitchner, Foucault y el problema de la hipótesis represiva  
**JOAQUÍN ALFIERI** PÁGINA 154
5. Derrida <> Lacan ¿de qué escritura se trata?  
**CLAUDIA GONZÁLEZ AJA** PÁGINA 184
6. Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el *Curso de lingüística general*  
**PATRICE MANIGLIER** PÁGINA 210

### **reseñas** PÁGINA 239

1. Fenomenología del Espíritu militante  
**SEBASTIÁN AMARILLA** PÁGINA 240  
Reseña de Selci, Damián, *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta y El río sin orillas, 2018, 195 pp.
2. Fichte y la filosofía de la intersubjetividad de la conciencia encarnada  
**LEONEL SERRATORE** PÁGINA 247  
Reseña de López-Domínguez, Virginia, *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*, Buenos Aires / México, RAGIF Ediciones / UNAM, 2020, 375 pp.
3. En busca de una política plebeya  
**JULIÁN FERREYRA** PÁGINA 258  
Reseña de Sztulwark, Diego, *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, 186 pp.
4. Vitalismo conceptual y ontología práctica  
**IVÁN PAZ** PÁGINA 263  
Reseña de Ezcurdia, José, *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*, Ciudad de México, Editorial Itaca, 2018, 218 pp.
5. Racionalismo giroscópico  
**GONZALO SANTAYA** PÁGINA 269  
Reseña de Gouin, Jean-Luc, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Quebec, Presses de l'Université Laval, 2018, 314 pp.
6. Acontecimiento y sistema  
**PABLO NICOLÁS PACHILLA** PÁGINA 278  
Reseña de Maniglier, Patrice, *Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía, seguido de Meditaciones posmetafísicas*, traducción de Diego Abadi, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020, 175 pp.

## **normas y políticas editoriales** PÁGINA 287

## editorial

**D**e pronto, el futuro se oscureció por completo, decíamos en el último editorial. Corría el mes de mayo de 2020, y toda previsión había sido cancelada por la emergencia de la pandemia. Un acontecimiento: nadie lo vio venir, y de pronto el tiempo se había salido de sus goznes. Sólo quedaba ver si estaríamos a la altura. Seis meses después, el futuro se empieza a entrever bajo la forma de una vacuna cargada de incertidumbres (objetivas y subjetivas), pero que inyecta fuertes dosis de esperanza en aquel escenario desolado. Si bien aún brumoso, si bien aún tras un vidrio esmerilado, si bien tras un camino plagado de cadáveres, sufrimiento, desasosiego y soledad, el porvenir parece desparecerse. El presente, pese a ello, continúa desquiciado, quizás más aún que entonces, azotado por los meses de encierro (ese encierro que también está cuando estamos afuera, que nos acompaña cuando lo rompemos, por motivos más o menos esenciales), de miedo, de ruptura de la cotidianidad, de pérdida del contacto con otros cuerpos y pieles, de cotidiana conciencia de toda la precariedad de nuestra existencia, y de la humanidad toda, de anillo en anillo del infierno, de nosotrxs, privilegiadxs aún en nuestro dolor y nuestras carencias, hasta lxs más desamparadxs en su hacinamiento y cara a cara con el horror, el hambre y la muerte. Nos aturden la inmediatez de los sentimientos, las urgencias, la zozobra, lo intolerable de una situación que no cesa de prolongarse y cuyo final se hunde en las brumas (como esas pinturas chinas donde no se ve ni la base ni la cima de los edificios). Todos los límites se difuminan en el encierro: trabajo y esparcimiento, familia y escuela, lo intolerable y lo aceptable. La

absolutización de los límites espaciales (externos) acarrea el borramiento de los personales y sociales. Sólo lo esencial, decimos. Pero, ¿qué es lo esencial? ¿Cuál es la *esencia* de lo esencial? La pandemia distorsiona todo, y la distorsión arroja sus temblores en nuestra percepción, nuestra sensibilidad, nuestro entendimiento, nuestra razón. El caos amenaza nuestra subjetividad, nuestras relaciones e incluso el orden social.

Es difícil construir conceptos en este contexto. No hubo apocalipsis, pero tampoco sucedió lo que se podría desprender de las fantasías optimistas que anunciaban un derrumbe del capitalismo, un resurgimiento inexorable del Estado en la práctica y en el sentido común, un renacimiento de la naturaleza ante el *lapsus* forzado de su acoso por parte del hombre y sus máquinas, y otras utopías mundanas. Las intervenciones de los vivillos que ya lo habían visto todo, para quienes nada es acontecimiento sino todo previsión que confirma sus presagios oscuros, tampoco aparecen como tierra fértil para el pensamiento y la exigencia ética de estar a la altura del acontecimiento que nos atraviesa. Nuestro lado nihilista se despierta: todos los límites se difuminan, y de pronto todo da lo mismo.

Estas páginas editoriales -ya lo hemos dicho- surgen siempre de reuniones donde intentamos ejercer el pensamiento colectivo, luego pulidas y repasadas en intercambios escritos, casi epistolares. La reunión virtual de esta vez se tornaba sin cesar en una instancia de catarsis, donde primaban sea el relato de nuestra experiencia personal, sea nuestra evaluación sobre la gestión gubernamental de la crisis sanitaria. ¿Cómo extraer de allí algún concepto? Tan ahogadxs, tan abrumadxs. ¿Y si no hay nada que podamos *pensar*?

El desarrollo de la pandemia parece enfrentarnos a una doble pinza: por un lado, un imperativo moral-sanitario, un imperativo medicinal-kantiano que nos exhorta a mantenernos estrictamente aisladxs y a pugnar por su universalización, por la concreción de una sociedad de seres humanos libres donde todxs actúen por deber, sin cesar, al menos hasta que esto termine, respetando una cuarentena estricta, y exigiendo al Estado que despliegue los más sofisticados e inclementes dispositivos de disciplina y control para hacerlo realidad a través de la coacción; por otro lado, el nihilismo libertario donde “ya fue todo”, hacia el cual nos arroja la imposibilidad de cumplir ese deber ser puro, y en el que cualquier acción está justificada por la nada, la ausencia de valores y perspectivas.

La razón nos acerca al primer polo, pese a que implica un gran desapego con los afectos y nos convierte en vigilantes, juzgadores e impulsores de castigos a quienes no cumplan con ese imperativo moral-sanitario; nuestra sensibilidad y nuestros cuerpos se inclinan hacia el segundo, ante nuestros ojos sin embargo horrorizados por sentirnos tan cerca de sus exponentes más radicalizadxs, lxs que se arrojan desenfundadxs a la quema de barbijos y la indiferencia ante la muerte y el sufrimiento del otrx, en una suerte de dramatización de un *señor de las moscas* global.

Es cierto que desde ambos polos se han observado aportes y signos benéficos. El Estado no sólo fue herramienta de sometimiento, la sanidad no fue sólo control al servicio de un deber ser inclemente. Hubo apoyo, rescate, planificación, contención de daños. La medicina nos fue trayendo profilaxis, tratamiento y perspectiva de inmunización. El accionar del Estado, a veces invisible, pero mayormente *invisibilizado*, evitó que la situación social estalle en un contexto de aumento de la desocupación, la pobreza y la vulnerabilidad (secuelas de un esquema neoliberal de concentración y exclusión). Hubo, claro, insuficiencias, demoras, fallos. Pero el elefante reumático sostuvo un universo social que se desmoronaba. En el otro extremo, las bases no sólo produjeron reclamos libertarios irracionales o deseos privados como salir a correr, cenar en un restaurante aunque sea clandestino y tomar cerveza en bares. También diversas militancias encontraron en la adversidad la ocasión para visibilizar reclamos que, al mismo tiempo, se hicieron más urgentes que nunca: se puso en el tapete la concentración de la riqueza (mientras la diferencia entre lxs más ricxs y lxs más pobres se sigue incrementando); se arrojó luz sobre las nefastas condiciones habitacionales de lxs más desposeídxs y el hacinamiento en las villas miseria; se amplificó la lucha por un techo y una parcela de tierra donde poder desarrollar las condiciones mínimas de existencia; en el área de la salud mental, cobró fuerza la denuncia del encierro como herramienta terapéutica hegemónica; la militancia trans logró amplificar la escucha de su precaria situación como colectivo, encontrando un amparo vital en el decreto presidencial de cupo laboral estatal; en ecología, el grito de la tierra alcanzó estridencia inédita y las militancias ambientalistas abrieron perspectivas de hegemonía, en tanto, por una parte, la pandemia no puede ser escindida del modo de

producción alimenticio a nivel global; y en tanto, por otra parte, la conciencia de que estamos cabalgando sobre la espalda de un tigre se puso en evidencia incluso para ojos testarudamente cerrados (con los incendios forestales y las zoonosis como algunos de sus índices).

Más allá de estos resplandores promisorios en cada una de sus pinzas, la encrucijada entre el imperativo sanitario y el nihilismo libertario nos pone una y otra vez ante una alternativa imposible. La respuesta filosófica más atinada ante los dualismos fatales es desmontarlos, y hacer aparecer no una vía intermedia (que sólo confirma el dualismo de origen), sino una nueva manera de pensar la cuestión donde ese dualismo pierda su sentido. El rol del saber médico (y científico en general) debe encontrar un lugar nuevo en una constelación que no lo condene al púlpito del deber ser (y de hecho, en el discurso de lxs epidemiólogxs y virólogxs se observa crecientemente este desplazamiento). La libertad debe encontrar en la comunidad su lugar de desarrollo y potencia, y no de debilitamiento y servidumbre (solxs, aisladxs, es cuando somos siervxs, desamparadxs ante la razón del más fuerte que no es nunca la nuestra). El espacio donde eso es posible es un Estado orgánico (concepto al que nos hemos referido en editoriales anteriores, y cuya determinación progresiva es uno de nuestros objetivos).

Ocurre que la doble pinza entre el deber ser y el nihilismo reconstruye la versión dogmática del Estado, como un más allá de fundamento trascendente, que dicta una ley cuyo absurdo constitutivo Kafka mostró con tanta destreza, frente a un pueblo anárquico que, librado a sí mismo, no puede más que auto-destruirse. Lxs médicxs aparecen en esa cosmovisión como parte de una fría burocracia, abocadxs desde la autoridad incuestionable de su saber a someter a la población a torturas constantes y desapasionadas. Se trata del modelo vertical, que nunca dejó de depender del modelo teológico-político, y que encontró todas sus paradojas cuando el *Deus* se reveló *Mortalis*. Si ése es el “sino” del Estado, si la única alternativa es una inmanencia donde reina un capitalismo que se come como bombones todos los intentos de auto-organización librados a su propia potencia, si se trata de un Estado despótico escindido de un pueblo que es sólo un objeto lejano y prescindible de sus propios fríos fines, entonces todo está perdido. Terrible nihilismo: ése que no cesa de apoderarse de nosotrxs ante la pandemia, el encierro, el quiebre de

la rutina y la imprevisibilidad del futuro, donde la catástrofe climática, el incremento sin cese de la desigualdad, la miseria, la crueldad, dejan de ser motivos de luchas para transformarse en cinismo y carcajadas viles. Al final, todo da igual.

Arrancarse de ese cinismo y de esa desesperanza exige romper con la doble pinza. Dicho de otro modo: la encrucijada de la pandemia muestra el sentido práctico de una disputa ontológica. Allí donde la tradición puso como problema ontológico la *articulación* o la *mediación* entre lo empírico y lo trascendental, entre el cielo y la tierra, entre el alma y el cuerpo, aparece la necesidad de desmontar todas esas disyuntivas, de denunciarlas como falsos problemas. Volviendo a formularlo en términos pandémicos: no se trata de articular el Estado (su gestión sanitaria, su capacidad de auxilio financiero, sus políticas públicas, etc.) con demandas que le son extrínsecas (sea desmembradas en individuos, sea agrupadas en organizaciones de base), sino de concebir un Estado orgánico donde todas sean dimensiones inmanentes y esencialmente constitutivas. El Estado (global) y la ciudadanía (local) múltiple y heterogénea, son anverso y reverso necesarios, y lo que tenemos “abajo” debe ser una dinámica ciudadana que se sienta y se sepa partícipe de esa totalidad orgánica. Aún cuando (o sobre todo porque) esa totalidad o globalidad sólo existe de modo proyectivo, espectral o problemático. Los reclamos y reivindicaciones de los activismos que señalamos más arriba deben ser acogidos por una instancia estatal, y esta instancia debe, al mismo tiempo, establecer los claros *límites* que impidan que todo dé lo mismo. No hay sentido si cualquier límite puede ser franqueado de acuerdo al arbitrio individual o corporativo.

Hay que ponerle a ese gato el cascabel. Pero ponerle el cascabel al gato implica hacerse cargo de la mano que pone, es decir, desenajarse de la condición de sujeto prístino e independiente que un día alza la mano del imperativo moral sanitario para condenar a sus pares y que al siguiente rechaza cualquier connotación individual que inhiba su falsa libertad etérea. Hay que hacerse cargo de la inmanencia de los límites y del grado vinculante que entretejen en la esfera de horizontalidad y en el momento institucional vertical: la transformación de un Estado que absorbe y canaliza las exigencias que bullen desde abajo conlleva la transformación del tejido social así como de las subjetividades que se ficcionan como estando por fuera del proceso. Si la crisis demanda un Estado presente y que

actúe, pese a que con ello no logre colmar el vacío o neutralizar completamente el caos, del mismo modo la crisis exige un reconfigurarse a fondo como elementos de un entramado social-comunitario y, en este sentido, rever posiciones que se agrandan en el clima de distorsión pandémica.

Esta acción del Estado debe tener lugar tanto a nivel local como también *necesariamente* (aunque roce en esta exigencia la utopía y la desesperanza) a nivel global. La inequidad social creciente, las condiciones miserables de vida de una mayoría en expansión, el daño al planeta en el que vivimos cuya tragedia se incrementa día a día, hora a hora, son cuestiones que emergen de la militancia micropolítica, pero que sólo pueden obtener una respuesta macropolítica (estos planos, una vez más, no se oponen como disyuntivas sino que se entrelazan en la lógica de lo real). Frenar la avidez de la lógica capitalista se hace más urgente que nunca. El camino teórico clave para encaminarnos hacia allí es superar el nihilismo y desmontar las falsas disyuntivas con las que la brujería capitalista devora todo lo que se le opone.

*Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*

## artículos

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

# Un círculo en la filosofía política argentina reciente

## A Circle in Recent Argentine Political Philosophy

**FEDERICO VICUM**

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL –  
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – ARGENTINA

Recibido el 24 de mayo de 2020 – Aceptado el 31 de agosto de 2020.

**Federico Vicum** es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Ha cursado la Maestría en Filosofía Política de la misma universidad. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad Pedagógica Nacional y es becario doctoral del CONICET, con un proyecto sobre la obra de Friedrich Heinrich Jacobi y sus vínculos con la filosofía del idealismo alemán. Es miembro del Grupo de Investigación sobre Idealismo (Universidad de Buenos Aires).

**RESUMEN:** Este artículo analiza tres modos de ejercicio de la filosofía política argentina de la última década: uno nucleado en la editorial Hydra y su filosofía estatalista, otro representado en las obras de Silvia Schwarzböck, y el tercero por Damián Selci y su libro *Teoría de la militancia*. El círculo que se despliega entre estas tres propuestas es el siguiente: hay que pensar al Estado porque sigue siendo el único actor político universal legítimo (Hydra); sin embargo, el Estado es parte de un tiempo político hundido en la apariencia (Schwarzböck), que sólo puede superarse con la militancia organizada (Selci). Pero en este artículo sostenemos que la militancia a su vez requiere pensar el Estado (que con su universalidad se opone al particularismo militante) para que su accionar no culmine en una autoatribución de inocencia. La mencionada teoría de la militancia, sin embargo, tiene dificultades a la hora de pensar el Estado, tarea que nos devuelve al punto de partida formulado en la propuesta de la editorial Hydra.

**PALABRAS CLAVE:** Estado – estética – militancia – representación

**ABSTRACT:** This article analyzes three ways political philosophy has taken in the last decade in Argentina: 1) the State-related philosophy developed in the books published by Hydra publishing house; 2) the way explored by Silvia Schwarzböck; 3) the way taken by Damián Selci in his book *Theory of militancy*. The circle that binds these three approaches runs as follows: we must think the State because it is the only legitimate universal political agent (Hydra); nonetheless, the State is involved in a political time lost in appearance (Schwarzböck); and this sad time for politics might be left behind only by means of organized militancy (Selci). But in this article we argue that militancy needs to think the State (which opposes its universality to militant particularism) in order not to fall in a self-declared innocence. The aforementioned theory of militancy has some troubles to think the State, and so we come back to the starting point posited by Hydra books.

**KEY WORDS:** State – aesthetics – militancy – representation

**C**on la filosofía argentina parece ocurrir lo mismo que con Homero, el poeta de la *Ilíada* y la *Odisea*: tenemos sus libros, pero no sabemos si alguna vez realmente existió. Entre los libros que tenemos, en la última década se han publicado cuatro que comparten la intención de presentar sus conceptos sin perder de vista las condiciones históricas que motivan la reflexión filosófica. No pretendemos dar a entender que sean los únicos trabajos que se proponen algo semejante, ni buscamos reducir la discusión filosófico-política argentina actual a estos cuatro libros, como si todos los demás fueran variaciones de temas que sustancialmente estuvieran conteni-



dos en ellos. Sí creemos que entre estos cuatro libros puede plantearse una rara conversación, una conversación circular, en la que los problemas planteados por uno conducen a los problemas planteados por otro. Esos cuatro libros podrían entenderse como tres, dado que dos de ellos configuran prácticamente la primera y la segunda parte de un mismo trabajo de pensamiento. Estos dos libros son *Habitar el Estado* (de Sebastián Abad y Mariana Cantarelli) y *El fantasma en la máquina* (compilado por el mismo Abad y Esteban Amador).<sup>1</sup> Ocasionalmente nos referiremos a ellos como “los libros de Hydra”. Los otros dos libros que serán parte de nuestro trabajo son *Los espantos* (de Silvia Schwarzböck) y *Teoría de la militancia* (de Damián Selci).

Nuestra hipótesis es la siguiente: esos cuatro (o, mejor dicho, tres) libros piensan algo que uno de los otros no piensa. La filosofía estatalista de los libros de Hydra logra articular criterios conceptuales precisos para pensar la actividad estatal, sobre todo la actividad de formación de los propios “agentes” estatales. Sin embargo, entre la conceptualidad estatalista y los “tiempos a-estatales” que se describen o se suponen en esos dos libros hay una tensión que permanece inexplorada, como si en última instancia los tiempos a-estatales no fueran un verdadero obstáculo para pensar al Estado. *Los espantos*, de Schwarzböck, por el contrario, hace de esas mismas condiciones a-estatales la materia de sus conceptos. Los conceptos de este libro parecen no querer detenerse hasta que hayan atrapado el misterio de esa vida informe (o “vida de derecha”, según los términos de *Los espantos*) que se despliega en la sociedad argentina posdictatorial. *Teoría de la militancia*, de Selci, acepta el cuadro que dibuja Schwarzböck para insertar en él una forma que despierte al pueblo dormido. Esa forma es la militancia. Pero la militancia se revela como una forma de actividad política ligada a una organización particular; el militante identifica su interioridad con la organización que lo cobija, pero no con el Estado que ocasionalmente tendrá que gobernar. De allí surge de nuevo la pregunta de los libros de Hydra sobre la posibilidad de una subjetividad estatal, ligada a las decisiones de ese actor político universal que es el Estado y no a los compromisos particulares del militante.

<sup>1</sup> *El fantasma en la máquina* incluye trabajos de Sebastián Abad, Esteban Amador, Adrián Cannellotto, Horacio Cao y Daniel D'Eramo, Marisa Díaz y Ana Pereyra. Dado que nos interesa leer este libro en relación con *Habitar el Estado*, en este trabajo solamente estudiaremos las contribuciones de Abad y Amador, a quienes, por ser miembros de la editorial Hydra, puede considerarse involucrados en un mismo proyecto filosófico que abarca los dos libros mencionados.

Analizaremos los libros en el orden recién esbozado. La primera sección está dedicada a los libros de Hydra; la segunda, a *Los espantos*; la tercera, a *Teoría de la militancia*. No obstante, será necesario remitir en cada sección a aspectos importantes de los libros estudiados en las dos restantes.

### 1. *Habitar el Estado* y *El fantasma en la máquina*. El Estado como forma

*Habitar el Estado* y *El fantasma en la máquina* son dos partes de un mismo proyecto filosófico. En el prólogo del segundo libro, los compiladores, Sebastián Abad y Esteban Amador, escriben: “Si allí [en *Habitar el Estado*] se afirmaba la posibilidad y necesidad de la subjetividad estatal, y se bosquejaba la estructura de tal forma subjetiva o disposición fundamental, aquí [en *El fantasma en la máquina*] en cambio se pregunta cómo se llega a producirla institucionalmente o, al menos, qué principios pueden guiar esa producción si existe una decisión de asumirla como tarea”.<sup>2</sup> El paso de un libro a otro no es el paso de la teoría a la práctica, sino el del pensamiento centrado en la delimitación conceptual de la subjetividad estatal (distinta de otras formas subjetivas: la militante, la empresarial, la obrera, la intelectual, etc.) al pensamiento de la génesis institucional de esa subjetividad.<sup>3</sup> Lo diagramado en *Habitar el Estado* presupone que es posible pensar la construcción de la subjetividad estatal, y lo pensado en *El fantasma en la máquina* tiene como presupuesto el hecho de que se conoce aquello que se quiere construir.

*Habitar el Estado* se organiza “a partir de una pregunta: ¿cómo ocupar el Estado y sus instituciones hoy?”.<sup>4</sup> Al aspecto histórico (el “hoy” incluido en la pregunta) está dedicada la primera sección del libro (titulada “Condiciones contemporáneas de la ocupación del Estado en la Argentina”). Allí se describen las coordenadas históricas y sociológicas en que se inscribe el problema de la ocupación del

<sup>2</sup> Abad, Sebastián, y Amador, Esteban (comps.), *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2017, p. 9.

<sup>3</sup> “No hay un modo no institucional, y mucho menos espontáneo, de engendrar una subjetividad estatal” (*ibíd.*, p. 10).

<sup>4</sup> Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2013, p. 17.

Estado. El estudio de la forma en que se piensa esta ocupación (el “cómo” que introduce aquella pregunta) corresponde a la segunda sección del libro (“Un aporte al pensamiento estatal”). En este tramo del libro, el objetivo es “producir categorías capaces para que la subjetividad estatal pueda afirmarse y autonominarse” o, en otras palabras, “delinear una subjetividad capaz de habitar el Estado en nuestras condiciones”.<sup>5</sup> Este objetivo adelanta la necesidad de lo que la gente de Hydra se propone, algunos años después, en *El fantasma en la máquina*: “la autolimitación metodológica, conceptual y temática obedece a las condiciones de recepción y de futura utilización del presente texto como herramienta en el marco de la construcción de una ética estatal”.<sup>6</sup>

Las condiciones contemporáneas analizadas en la primera sección del libro (condiciones que, según los autores, determinan la dificultad de pensar estatalmente) tienen tres rasgos distintivos. En primer lugar, Abad y Cantarelli analizan la “crisis de la construcción política actual”. Tres aspectos caracterizan a esta crisis: la “pérdida de la centralidad del Estado”, el “desprestigio de la política” y el “debilitamiento de las identidades político-partidarias” (a este último rasgo nos referiremos brevemente recién en la tercera sección de este trabajo). La pérdida de centralidad del Estado es tanto cuantitativa como cualitativa. El Estado flaquea tanto en sus “capacidades y recursos (materiales, simbólicos, etc.)” como en su calidad de instancia representativa “de la sociedad pensada como unidad política”.<sup>7</sup> A este aspecto cualitativo se dedican algunas breves reflexiones, que creemos poder resumir en que en lugar de la “sociedad pensada como unidad política” predomina –según Abad y Cantarelli– la sociedad “que se moldea sobre la base del patrón de los productos del mercado. [...] En otros términos, en una sociedad que se resiste a la política estatal, la escasez de organización y disciplina –estatal pero inclusive anti-estatal– es el envés del consumo y la dispersión mercantiles [...]”.<sup>8</sup> La subjetividad correspondiente a esta sociedad desorganizada e indisciplinada no merece el adjetivo de “anti-estatal”, sino el de “a-estatal”. En efecto, el anti-estatalismo,

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 24.

según *Habitar el Estado*, supone que el factor central en la constitución de la sociedad sea el Estado; en la modernidad, cuando ocurría tal cosa, los movimientos sociales revolucionarios, o por lo menos revoltosos, ponían consecuentemente la mira en el Leviatán.<sup>9</sup> El campo político actual, en cambio, carece de semejante bastión de unidad. Si bien el Estado cayó en desgracia, “[n]o hay un nuevo dispositivo que reemplace aquella articulación entre Nación y territorio que inventó el Estado moderno. Y esto significa: no hay una nueva voluntad de responsabilidad por el destino de la unidad política nacional”.<sup>10</sup> Según la lógica de *Habitar el Estado*, podría decirse que los tiempos actuales son “a-lo-que-fuere”, ya que no hay elemento alguno que aglutine prácticas e ideas a su alrededor, definiendo *ex negativo* a aquellas prácticas e ideas que se le oponen. Sin embargo, la caracterización de “a-estatal” es relevante porque destaca que la vida social contemporánea sigue teniendo como “gran interlocutor” al Estado. Pese a que vivimos en tiempos propicios para la dispersión, “persiste la necesidad de producir efectos de *autoridad, legalidad y uniformidad*. En este sentido, hay una tensión entre la declinación de la cantidad y una creciente demanda social respecto de la cualidad de la fuerza estatal”.<sup>11</sup>

La demanda que la sociedad dirige al Estado al mismo tiempo que lo rechaza (porque no soporta la organización y la disciplina estatales) da lugar al ya mencionado desprestigio de la política. Este desprestigio no tiene como único fundamento el trágico accionar estatal durante la dictadura o el escaso éxito de la democracia post 1983. A esos factores históricos Abad y Cantarelli agregan el modo en que la sociedad los afronta: como “víctima demandante” (víctima tanto de los “militares” como de los “políticos”).<sup>12</sup> Los criterios objetivos según los cuales cabe censurar el derrotero estatal de los

<sup>9</sup> Silvia Schwarzböck razona de un modo similar: “Los sujetos que delegan la soberanía para que se constituya el Soberano son sujetos de la filosofía moderna (sujetos-sustancia, sujetos productores de realidad), no sujetos de la filosofía contemporánea (postsujetos, sujetos producidos por los discursos). Igual de modernos que los sujetos pactantes son los sujetos que se organizan contra el Estado burgués –de acuerdo con la teoría proletaria– para cambiar las relaciones de producción” (Schwarzböck, Silvia, *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas, 2016, p. 97).

<sup>10</sup> Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 28.

últimos cuarenta años no son nada sin un sujeto que los piense con la suficiente distancia como para no considerarlos suyos. Ese sujeto es la sociedad, que se “buenifica” al pensarse separada del terror y del fracaso estatales y que, desde su buenismo, demanda que el Estado intervenga sobre ella sin, empero, organizarla.

Tomamos de Schwarzböck el verbo “buenificar”, porque hay razones suficientes para suponer algún grado de acuerdo entre la perspectiva de los libros de Hydra y la de *Los espantos* a la hora de considerar que la sociedad argentina se ha perdonado rápidamente sus faltas, o quizás ni siquiera las ha reconocido.<sup>13</sup> Con todo, creemos que hay una diferencia entre el “buenismo” que se le puede achacar a la sociedad según *Habitar el Estado* (a pesar de que los autores de este libro no usen tal término) y el “buenismo” que le achaca Schwarzböck. En *Habitar el Estado*, la sociedad se buenifica (según nuestra interpretación) tanto de cara a la dictadura militar como de cara a la democracia. En *Los espantos*, el buenismo sólo caracteriza a la actitud social frente a la dictadura:

Los crímenes de lesa humanidad, al hacerse responsable de ellos el Estado, santifican a la población civil. La parálisis que produce el Terror es el equivalente invertido de la emoción violenta: una figura jurídica [...] que, usada en defensa propia, se convierte en una explicación psicológica. [...] Con el menemismo, en cambio, no se tiene a disposición el mismo discurso jurídico. El lugar del terror, en los años noventa, lo ocupa la psicología de masas. [...]

La seducción menemista consiste en explotar, como parte del ideologema del *fin de la historia*, el momento no político de la política: el voto.<sup>14</sup>

La política democrática posdictatorial, cuya expresión más acabada es el menemismo, seduce del modo más sensual: dejar ver. El

<sup>13</sup> Cf. Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., pp. 88-96. Abad, en su contribución a *El fantasma en la máquina*, parece concordar con el análisis de Schwarzböck. Ante la pregunta sobre los motivos por los cuales predomina un sentido “administrativista” a la hora de pensar la acción estatal, sugiere que uno de los factores a tener en cuenta es “la dictadura militar 1976-1983, que constituye una marca dolorosa e inolvidable, y que nuestra sociedad, como señala Schwarzböck, resuelve de modo *buenista*, es decir: desculpabilizándose o, mejor, desresponsabilizándose [...]” (Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad. Un aporte al problema de la formación de agentes estatales en la Argentina”, en Abad, Sebastián, y Amador, Esteban, *El fantasma en la máquina*, op. cit., p. 39).

<sup>14</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 92.

Pueblo, raíz irrepresentable de la política (a juicio de Schwarzböck), se hace representable a través del voto, cuya lógica numérica compatibiliza “[p]olítica y democracia[ que] son conceptos de naturaleza distinta”.<sup>15</sup> Cuando está frente a la democracia, el pueblo representado (el pueblo con minúscula) no se buenifica, sino que se deja seducir; no actúa entonces como bueno, sino como tonto. Se cree bueno únicamente al mirar para atrás y recordar el horror de la dictadura; cuando mira a su alrededor, en cambio, en el tiempo presente de la democracia, ocurre otra cosa: lo seduce la forma que toma su propio voto.<sup>16</sup> Como la democracia posdictatorial asume una estética explícita (es decir, pone a la vista de todos la estructura paraestatal otrora clandestina), el pueblo no puede excusarse apelando a la ignorancia de lo que en verdad sucede. Lo que le ocurre al pueblo en la democracia posdictatorial es que ve –se le aparece– lo que antes no podía ver: “El sentimiento de que la clandestinidad está a la vista de todos, sobreexpuesta, lo provoca una estética que [...] excede al ismo de Menem, pero de la que él está imbuido: la explicitud”.<sup>17</sup> Ese sentimiento, por ser justamente un sentimiento, es siempre verdadero; todo lo que se diga de la democracia posdictatorial, por más escalofriante o espantoso o estrafalario que fuere, le parece al ciudadano democrático algo ya sabido.<sup>18</sup> La seducción democrática es asfixiante: incluso cuando abiertamente se la ve como algo dañino, esa forma se le muestra al pueblo como inevitable (como el “fin de la historia”). El sujeto seducido al máximo por esta forma es lo que Schwarzböck llama (tomando la expresión de Lux Lindner y de Mariángeles Fernández Rajoy) “Niño Mierda”. El Niño Mierda –aquel que no puede reconocerse en la lucha revolucionaria contra el Estado, porque sólo conoce el Estado y su forma democrática, porque sus padres no fueron militantes muertos y por lo tanto vivieron para criarlo tomando el Nesquik mientras los guerrilleros morían en los campos de con-

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 93. Más adelante nos detendremos con mayor detalle en las ideas que consideramos fundamentales de *Los espantos*.

<sup>16</sup> Como bien concluye Abad, Schwarzböck denuesta “la banalidad (oscura) o la pseudopoliticidad de la representación política; más precisamente: de la representación política en la época democrática” (Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, op. cit., p. 29).

<sup>17</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 124.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 125.

centración—<sup>19</sup> conquista la forma que tanto lo seduce cuando “habla desde el Estado, porque se convierte en funcionario y deja de ser un Niño Mierda: su voz queda inmediatamente autorizada”.<sup>20</sup> El Niño Mierda necesita la autorización del Estado porque su vida es una mierda: no tiene la “autobiografía correcta”,<sup>21</sup> la vida que sí podría ligarse, en línea más o menos recta, con la militancia revolucionaria.<sup>22</sup> Al Niño Mierda, entonces, le gusta la política burguesa.<sup>23</sup>

Burguesa o no, a los autores nucleados en Hydra les gusta la política estatal. Les gusta esa forma, porque les gusta la representación. Quieren pensar la subjetividad política bajo las condiciones que impone la forma representativa estatal. Que el trabajo de formar un sujeto sea lento e infinito no les impide pensar que se pueda desplegar en la unidad estatal; más bien les sucede todo lo contrario: solamente en la unidad estatal ven el marco posible para trabajar un sujeto político capaz de contener el cambiante juego de las circunstancias. Amador acepta deliberadamente los términos en que Schwarzböck plantea el problema: “para un «Niño Mierda» criado en la democracia representativa, como es quien escribe estas páginas, puede volver a tener sentido afirmar que lo inacabado [...] de todo trabajo subjetivo no impide que ese trabajo tenga lugar en la producción sistemática de perfiles estables de la burocracia estatal”.<sup>24</sup>

La subjetividad estatal que se perfila en *Habitar el Estado* (cuyo estudio se prolonga en *El fantasma en la máquina*) es la contracara de la subjetividad contemporánea demandante y victimizada. En lugar de demandar, la subjetividad estatal ha de ser responsable. En un agente estatal, la posición demandante cobra, según *Habitar el Estado*, cuatro formas significativas: la fuga al pasado (cuando se mira al pasado como modelo inmaculado y perdido), la fuga a los valores (cuando se

<sup>19</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 48-53.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 51.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> La pregunta sobre si hay efectivamente, en la posdictadura argentina, una vida más o menos legible a la luz de la militancia revolucionaria será central cuando analicemos, más adelante, la inserción del libro de Damián Selci en la serie de problemas que intentamos esbozar.

<sup>23</sup> Cf. *ibíd.*, p. 48.

<sup>24</sup> Amador, Esteban, “Marionetas y actores. Sobre la formación, la técnica y el representante”, en Abad, Sebastián, y Amador, Esteban, *El fantasma en la máquina*, op. cit., p. 83.

justifica la inacción apelando a una supuesta falta de valores indispensables para que cualquier otra cosa tenga sentido), la fuga a la “interna” (cuando la excusa para demandar es que en el Estado hay “internas” que obstaculizan la resolución de conflictos) y la fuga a los recursos (cuando no se actúa por no contar con los recursos supuestamente necesarios).<sup>25</sup> En un primer momento de la argumentación, *Habitar el Estado* modela a la subjetividad responsable por oposición a estas cuatro fugas de la demandante: así, quien es responsable historiza (va al pasado solamente en función de sus necesidades prácticas),<sup>26</sup> construye (sobre las diferencias de valores, crea artificios unificadores), articula (contiene los conflictos internos a la institución en función del marco común que da, necesariamente, la pertenencia a esa institución) e imagina (busca el modo de afrontar los problemas incluso si faltan los recursos ideales).<sup>27</sup> El “sentido” de estas cuatro “operaciones responsables” es, en cada caso, el proyecto, la norma, los compañeros y la tarea: “[e]l sentido de las operaciones responsables nos revela qué estamos cuidando al ser responsables”.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Cf. Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, op. cit., pp. 100-101.

<sup>26</sup> En la operación de historización encuentran su lugar las humanidades como disciplinas científicas: “Al postular lineamientos futuros de acción, [un proyecto político] ilumina retrospectivamente sus orígenes e interpreta el pasado –su pasado– a partir de esa iluminación. [...] Digamos que este trabajo sobre el pasado que la mirada prospectiva inaugura se llama *transmisión*. Un proyecto político *transmite* a partir de las Humanidades cuando sus propósitos futuros inauguran la acción investigativa sobre el pasado que sostiene a esos propósitos” (Abad, Sebastián, “Presentación”, en Ubierna, Pablo, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*, Gonnet, UNIPE Editorial Universitaria, 2016, pp. 10-11). La tarea de las humanidades es, entonces, netamente conservadora, no por oponerse al cambio social sino porque tienen que lograr unir el futuro con el pasado y el presente en una visión continua. Entre otros factores, este rasgo de las humanidades hace que su relación con la más parricida de las disciplinas, la filosofía, sea difícil de precisar (Pablo Ubierna lo destaca en *ibíd.*, p. 18). No sucede lo mismo con la historia de la filosofía, ya que, por ser justamente una forma de investigación histórica, responde con exactitud al rigor de las humanidades, volcándose metódicamente al estudio de las fuentes y acercándose en ocasiones al examen filológico; de hecho, que las humanidades sean disciplinas conservadoras lo comprueba en gran medida el ejercicio de la historia de la filosofía, empecinado en hacernos comprender el valor de los viejos libros para pensar problemas actuales. En el caso de la filosofía argentina, Schwarzböck destaca en ella una curiosa tendencia al ensayismo, cuyo mayor problema es “su objeto casi excluyente: la Argentina” (Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 84). Schwarzböck, con magnífica ironía, menciona esta injustificable tendencia de la filosofía argentina al ensayismo y a privilegiar como objeto a la Argentina justo en la mitad de *Los espantos*, que no es sino un ensayo que versa sobre la Argentina. De esta broma autoinfligida sale Schwarzböck con el libro *Los monstruos más fríos*, que desarrolla sistemáticamente muchos de los conceptos que a veces se anuncian en *Los espantos*.

<sup>27</sup> Cf. Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, op. cit., pp. 104-105.

<sup>28</sup> *Ibíd.* p. 109.

Con lo dicho se estipula de qué modo y para qué actúa la subjetividad responsable. Sin embargo, lo que la define ha sido inferido por contraposición con lo que define a la posición demandante. Si el análisis concluyera aquí, la subjetividad responsable sería tan dispersa y desorganizada como la demandante, pese a comportarse de un modo radicalmente opuesto. El punto de unidad que la subjetividad responsable necesita para pasar a ser subjetividad estatal responsable tiene –valga la paradoja– dos caras: una sensible y otra inteligible. El aspecto sensible de la subjetividad estatal responsable recibe el nombre de “máscara”, en línea con el célebre comienzo del capítulo XVI del *Leviatán* de Thomas Hobbes.<sup>29</sup> La máscara es lo que unifica sensiblemente (en palabras y acciones) las cuatro operaciones responsables. Como cualquier otro artificio, la máscara estatal fracasa si a la ficción que ella propone no la acompaña la suspensión de la incredulidad:

Para que haya personas artificiales, que son construcciones basadas en convenciones, ficciones y acuerdos, es indispensable que *otro* crea y sostenga las convenciones, las ficciones y acuerdos. Al mismo tiempo, para que otro tenga confianza en esas convenciones o ficciones es necesario que el sujeto (individual o colectivo) que las porta las *sostenga* y *afirme*.<sup>30</sup>

El “otro” que tiene que creer en la máscara estatal es, en rigor, otra máscara: la ciudadanía<sup>31</sup> o, en otros términos, la comunidad política. Así lo explica Amador en su contribución a *El fantasma en la máquina*:

El Estado puede sostener su legitimidad en la medida en que produce la creencia en los miembros de la comunidad de que existe la comunidad, y que el Estado habla en su nombre. Es lo que una tradición del pensamiento social llamó el efecto ideológico de los aparatos del Estado. [...] Porque si no se cree en la comunidad, por ejemplo en la forma de un mito y un legado fundador como una base supuesta para proyectar el futuro de esa comunidad y la necesidad de sostener la *integración* social, el Estado no es más que un avatar del gobierno, no es un actor que representa la unidad [...].<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 109-113.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 111.

<sup>31</sup> El ciudadano es el sujeto producido por el pensamiento estatal (cf. *ibíd.*, p. 82); es “la construcción político-estatal moderna por excelencia” y, en tanto tal, “una *invención* política” (*ibíd.*, p. 104).

<sup>32</sup> Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, p. 71.

Como punto de unidad sensible, la máscara estatal tiene enfrente otra máscara estatal: el pueblo. La unión entre dos entes sensibles que comparten una nota común se encuentra, como enseña la tradición, en el concepto; por lo tanto, se trata ahora de buscar el criterio que “funda la unidad, ya no *perceptible* sino *inteligible*, de la noción de responsabilidad y el que hace posible la unidad de la máscara”.<sup>33</sup> En *Habitar el Estado* ese factor de unidad inteligible es la “*decisión* de cuidar lo común. Y esta decisión, en cuanto sostiene la máscara que hace posible la unidad de los fenómenos, constituye un «fenómeno» que no se deduce de ninguna norma, expediente o reglamento. O, para ser más precisos, *una decisión es un gasto subjetivo*”.<sup>34</sup> En *El fantasma en la máquina*, como ya vimos en las palabras de Amador recién citadas, esta decisión de cuidar lo común recibe su verdadero nombre: “la responsabilidad alcanza su fundamento (se hace inteligible) en la representación política”.<sup>35</sup> En efecto, si la subjetividad responsable estatal no es la forma en que se habita una institución representativa, se rompe el juego con la otra máscara, la del pueblo. Llegado a este momento, el planteo de Hydra se enfrenta con un típico dilema del pensamiento estatista de raíz moderna: o bien la representación constituye el vínculo político comunitario sin que haya absolutamente nada anterior al Estado fundador de politicidad, o bien hay tal cosa anterior, como una especie de suelo de la actividad estatal. Así, por un lado, leemos:

Como enseña la filosofía política (y aún no hay otra que la reemplace), la unidad política que la representación instituye no resulta de un acuerdo o contrato entre estamentos o corporaciones (hoy diríamos “colectivos”, “organizaciones”, incluso partidos), sino de un principio vertical y constitutivo. [...] La representación no presupone una homogeneidad política previa, sino que construye un vínculo de responsabilidad no natural.<sup>36</sup>

Por el otro, leemos lo siguiente:

Si [...] no abandonamos el pensamiento estatal para pensar la formación de los agentes del Estado, el sentido de la estatalidad que se despliega en la mediación que produce el agente tiene

<sup>33</sup> Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>35</sup> Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, p. 43.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 42, nota.

que estar ligado a mantener la legitimidad que le viene por representar a la comunidad. Por eso el querer más original, la piedra angular para la cual “trabaja” el Estado, es el querer ser una comunidad, que la Nación exista y crezca.

Si esto es así, el Estado *supone* una voluntad no dividida que lo antecede. [...] En ese sentido el Estado no fabrica el lazo político: *supone que ese lazo existe y es la fuente de su legitimidad*. [...] Si tuviera que producirlo sin más, en el fondo no podría explicar por qué lo hace, en nombre de qué. Es decir, el Estado gobierna la vida social, impone un orden y produce sus mediaciones con vistas a sostener una solidaridad política que lo precede. [...] El nombre que nosotros tenemos para referirnos a la solidaridad política que sostiene el Estado es “la Nación argentina”.<sup>37</sup>

Es evidente que el dilema en cuestión admite una solución más sencilla que la que parece exigir su formulación verbal. Amador añade que, “como el mismísimo Laclau sostiene, la estabilización de una identidad colectiva ocurre cuando la nominación genera un efecto *retroactivo*: éramos uno, un *populus*”.<sup>38</sup> La unidad supuesta es, en realidad, resultado. ¿Por qué seguir hablando, entonces, de unidad y Estado en tiempos a-estatales? ¿No están maduros los tiempos de un orden político no estatal, de una unidad que se afirme retroactivamente desde otra instancia que ya no sea el Estado? Definitivamente no, según los libros de Hydra: si bien el Estado ha perdido su antigua posición central, “en la medida en que la convivencia es una producción política y en tanto las políticas públicas pueden incidir sustantivamente en diversos ámbitos de la vida social –en particular en la corrección y superación de inequidades y desigualdades–, el Estado sigue siendo una herramienta decisiva de articulación social”.<sup>39</sup> Sin embargo, el pensamiento estatalista no

<sup>37</sup> Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 72-73. Amador aclara “para evitar malentendidos: la integridad que se supone no es ni étnica, ni racial, ni lingüística, sino histórica y fijada institucionalmente en los principios constitucionales y las autoridades creadas para realizar esos principios” (*ibid.*, pp. 71-72).

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 73. La referencia a Ernesto Laclau es significativa para nuestro trabajo porque la crítica a la sustancialización de la unidad política en su filosofía es el punto de partida de *Teoría de la militancia*. Por otra parte, puede verse un análisis de un problema semejante –el del estatuto del pueblo “antes” de la representación– en Dotti, Jorge, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, en *Avatares filosóficos*, 1, 2014, pp. 27-54.

<sup>39</sup> Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, p. 98. Amador sostiene, en la misma línea: “el sentido de la mediación estatal es sostener y aumentar la vida de un ser colectivo y político que llamamos Nación. Dicho diacrónicamente: transmitir un legado político para que las nuevas generaciones y los nuevos inmigrantes se lo

puede darse el lujo de cometer el error societal, es decir, pensar al Estado como si fuera una víctima de poderes externos (en este caso, de lo que podríamos llamar un poco pomposamente el “mercado”). Julián Ferreyra, en diálogo con un escrito firmado por Sebastián Abad y Rodrigo Páez Canosa,<sup>40</sup> observa en su tesis doctoral que el pensamiento estatalista no atiende al hecho de que “la fragmentación actual se funda, precisamente, en la multiplicación de los *aparatos ideológicos del Estado*. ¿Cómo terminar con la fragmentación por medio de la construcción de aparatos cuya multiplicación es la propia causa de esta fragmentación?”.<sup>41</sup> El Estado no puede mirar hacia abajo, hacia la sociedad, y no reconocer en ella su propia producción; no puede ignorarse la forma reflexiva de la subjetividad moderna justo en el Estado, forma eminente de esa subjetividad.

Jorge Eugenio Dotti, puesto a discutir con la filosofía de Ernesto Laclau, expone esta doble cara del Estado, caracterizado a la vez por la sustancialidad unificante y la dispersión pluralista: “En la génesis de la postestructura está el gesto decisorio teológico-político [...] inaugurador de una verticalidad que funda orden jurídico al asumir la responsabilidad de la decisión que, al resolver la *violencia del origen*, abre el espacio para una regularidad como la del antagonismo por la hegemonía, como interrelación entre diferencias plurales e inquietas”.<sup>42</sup> La “acción fuertemente *identitaria y sustancializante*”<sup>43</sup> del soberano tiene que recurrir, entonces, a una identidad y a

puedan apropiar [...]. Dicho sincrónicamente: sostener la unidad del cuerpo político, de modo que las desigualdades que produce el capitalismo como sistema y la persecución autointeresada del bienestar no disuelvan la solidaridad política y todos, sin excepción, se integren *a lo mismo*. Por esto último, el Estado no puede desentenderse de las problemáticas de la precariedad socioeconómica, del crecimiento en la desigualdad de posiciones, de la segmentación social y de la falta de marcación ciudadana. No puede desentenderse de ello porque son problemáticas que tienden a la desintegración de la solidaridad colectiva, sobre la cual tiene el Estado la carga de la responsabilidad” (Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, p. 74).

<sup>40</sup> Abad, Sebastián, y Páez Canosa, Rodrigo, “Comunidad y crítica del Estado”, en Hunziker, Paula, y Lerussi, Natalia (comps.), *Misantropía / Filantropía / Apatía*, Córdoba, Brujas, 2007, pp. 375-383.

<sup>41</sup> Ferreyra, Julián, *Del capitalismo a las relaciones humanas. Una investigación sobre la lucha por la existencia en la filosofía política de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires (tesis doctoral), 2008, p. 144, traducción nuestra. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1441>.

<sup>42</sup> Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, en *Deus Mortalis*, n° 3, 2004, pp. 451-516; la cita en p. 513.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 512.

una sustancia que no se encuentran en la inmanencia del conflicto social, sino en la “metafísica de la trascendencia”.<sup>44</sup> La “remisión a lo trascendente (a una premisa religiosa o axiológica) para la articulación del eje vertebral de toda vida en sociedad: la relación entre protección, mandato y obediencia” es, según Dotti, el gran legado del pensamiento hobbesiano-schmittiano (modelo teórico de los libros de Hydra) sobre el Estado.<sup>45</sup>

La realidad trascendente apta para sustancializar lo político es inasimilable para los dos modos paradigmáticos del inmanentismo moderno: el dinero (el aspecto de la inmanencia que podríamos llamar “objetivo”) y la conciencia (su aspecto “subjetivo”). Si la “toma de conciencia absoluta” característica del revolucionarismo moderno es posible por “la circularidad y fluidez absoluta que caracteriza al dinero”,<sup>46</sup> lo que caracteriza al estatismo –concluimos nosotros– es

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>45</sup> Dotti, Jorge, “El Hobbes de Schmitt”, *Cuadernos de filosofía*, Vol. 20, N° 32, 1989, pp. 57-69; la cita en p. 68. Abad subraya lo siguiente sobre este trabajo de Dotti: “El *a priori* de la obediencia, en virtud del cual se acata «luego» al soberano, es [...] el miedo a Dios. Este es el momento fundamental del artículo de 1989. [...] Dotti sintetiza todo lo relevante para esta breve nota en una sentencia: el miedo a Dios «es la apertura a la trascendencia, constitutiva del modelo hobbesiano en su propia base [...]». El artículo de 1989 afirma entonces –aventuramos– lo que Dotti presupuso y enseñó *siempre*: que la apertura a la trascendencia no es solo el techo abierto del cristal hobbesiano por el que el soberano mira al cielo, sino el temor a Dios que, de habitar en todos los ciudadanos, hace posible una república pacífica” (Abad, Sebastián, “Breve nota sobre «El Hobbes de Schmitt» (1989), de Jorge Dotti. A casi 30 años de su publicación”, *Conceptos históricos*, 4 (6), 2018, pp. 142-146, p. 146).

<sup>46</sup> Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona?”, *op. cit.*, p. 459 y p. 468. De la toma de conciencia como “instancia simultáneamente cognoscitiva y práctica” se sigue el “propósito pedagógico de su *Kritik* [i. e., de la crítica marxista]: enseñar, a los que *lo hacen sin saberlo*, que *sepan* y así luchen por liberarse, destrabando el obstáculo a la marcha de la historia [...]” (*ibid.*, p. 468). Si los libros de Hydra buscan las categorías históricamente adecuadas para pensar la formación del agente estatal argentino, *Teoría de la militancia*, de Selci, busca las propias para la formación del militante argentino contemporáneo. De allí la importancia de la conciencia en el argumento de Selci: es la instancia que, al alcanzar la posición del “Cuadro político, figura estremecedoramente cercana al «saber absoluto» de Hegel” (Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas, 2018, p. 17), tiene “el infinito derecho a asumir la responsabilidad sobre la realidad, de manera colectiva y organizada, con, sin o contra el Estado (que es un instrumento o una relación, pero en todo caso, no un sujeto)” (*ibid.*, p. 187). Volveremos sobre este problema más adelante. Por el momento, podemos afirmar (en contra de lo que sostiene Ferreyra, Julián, “La formación para vivificar la máquina estatal”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 9, mayo-octubre 2019, pp. 279-282, p. 280) que los libros de Hydra y el de Selci no tienen en común la “reivindicación de lo estatal”. Más bien parece haber una distancia insalvable entre ambas posiciones: “Para ciertas teorías y discursos contemporáneos, *subjetivación estatal* sería un oxímoron o una locución sin sentido. En todo caso, la *subjetivación* sería a-estatal o para-estatal. Para cierta *subjetividad* militante, la *subjetivación*

que la instancia que funda orden no es reductible a la conciencia. El impulso revolucionario se alimenta del desajuste entre lo universal, lo particular y el elemento mediador entre ambos (el elemento representativo), con la intención de resolver esa “imperfección”;<sup>47</sup> la moderación estatalista, en cambio, descansa sobre la firme silueta de la representación, que, aunque imperfecta, es a sus ojos inevitable.<sup>48</sup>

De la irreductibilidad a la conciencia y de la necesidad de la mediación representativa se desprenden dos de los momentos más interesantes del tipo de formación estatal que piensan Abad y Amador: la heteronomía y lo que podríamos llamar el “Juicio burocrático”. Abad sostiene que “*formar o construir una subjetividad* es, partiendo de una condición de heteronomía, producir una marcación tal que, tras haber sido asumida libremente, hace posible una forma específica de pensamiento (en nuestro caso, pensamiento estatal)”.<sup>49</sup> El momento heterónimo de la formación está ligado con el núcleo inteligible de la responsabilidad estatal, la representación política: “la formación estatal [...] ha de pensarse a partir de la mediación

---

estatal sería posible bajo la condición aporética (o contradictoria, diríamos) de que el Estado (o el gobierno, que en este caso es lo mismo) sea él mismo de naturaleza militante” (Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, p. 27). Selci tematiza la voluntad pedagógica del militante, con los criterios propios (no conceptuales) de la literatura, en su novela *Canción de la desconfianza* (Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2012). En ella, Styra, un joven profesor de bajo, menor de treinta años, planea secuestrar y efectivamente secuestra (aunque “secuestrar”, según se repite en la novela, no es la palabra exacta) a uno de sus alumnos, Lucio Ech, un hijo de Esclarecidos, con el fin de reeducarlo. Los Esclarecidos son figuras indefinibles; la novela ofrece ocho casos en que se dejan ver algunos rasgos característicos: hedonismo, inmadurez o infantilismo, promiscuidad, apoliticidad ligada al contacto familiar con la política y los grandes negocios. Como resume Schwarzböck, el Esclarecido es el “enemigo en sí, en estado puro” (Schwarzböck, Silvia, “El enemigo del enemigo”, en <https://www.eternacadencia.com.ar/blog/libreria/lecturas/item/el-enemigo-del-enemigo.html>. Consultado el 20/05/2020. Publicado originalmente en *El río sin orillas*, N°6 (2012)). Styra y sus compañeros de célula son, en cambio, Empecinados.

<sup>47</sup> *Cf.* Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona?”, *op. cit.*, p. 459.

<sup>48</sup> En Hobbes encontramos formulado, con gran claridad, el problema del carácter ambiguo de la representación política del sustrato trascendente. En el capítulo XLV del *Leviatán*, Hobbes explica qué es una imagen: “Una imagen (en el significado más estricto de la palabra) es la semblanza de alguna cosa visible. [...] Y desde esto es obvio que no puede existir ni existe ninguna imagen hecha de una cosa invisible. Es también evidente que no puede haber imagen alguna de una cosa infinita [...]” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. Antonio Escohotado, Buenos Aires, Losada, 2015, p. 519). Pocas líneas después, Hobbes agrega: “Pero en un uso más amplio de la palabra imagen se contiene también cualquier representación de una cosa por otra. Así, un soberano terrenal puede llamarse imagen de Dios, y un magistrado inferior imagen de un soberano terrenal” (*ibid.*, p. 520).

<sup>49</sup> Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, pp. 37-38.

recíproca de la representación política como principio estructurante del Estado y de las mencionadas categorías éticas [proyecto, norma, compañeros, tarea], cuya unidad conceptual inmediata es el concepto de responsabilidad”.<sup>50</sup> El agente estatal formado piensa la mediación entre lo universal (dado por el elemento que tiene que ser representado políticamente, o traducido a un curso de acción determinado) y lo particular (la situación empírica que tiene que ser organizada por el Estado, es decir, conectada con el momento representado). Ese pensamiento estatal es, según Amador, una forma de Juicio;<sup>51</sup> como tal, es irreductible a un procedimiento automático: “[r]equiere una lectura que discierne y en ese discernir determina lo indeterminado con un sentido [...] ligado al sostén del orden jurídico en un territorio”.<sup>52</sup>

El Juicio burocrático es a la política lo que el Juicio de gusto a la estética: el lugar de la belleza, de lo orgánico,<sup>53</sup> del encuentro (relativamente armonioso) entre lo invisible y lo visible. Es el gran anhelo de lo que Schwarzböck llamaría “política burguesa”, la política que los militantes revolucionarios rechazaban. Según las categorías de *Los espantos*, el Juicio político revolucionario no juzgaba sobre lo bello, sino sobre lo sublime de la política. En lugar de hacerlo en una forma bellamente organizada, el Pueblo del revolucionario se manifestaba en un “instante de desborde sensorial”, en el que el Pueblo irrepresentable aparecía “*en persona* [...] como infinitud y totalidad combinadas en una sola imagen”.<sup>54</sup> La imagen que se juzga como sublime fundamenta estéticamente la actividad revolucionaria (que

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 43. En la misma dirección, leemos: “Sin el establecimiento de la representación política como principio estructurante del Estado y de la formación estatal, el agente estatal puede saber contenidos, incluso puede saber que los sabe, pero no sabrá para quién trabaja” (*ibidem*).

<sup>51</sup> Cf. Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 63-68. Las referencias para esta lectura del Juicio son Hannah Arendt (con su interpretación política de la *Crítica del Juicio* kantiana) y Jorge Dotti (con su vuelta de tuerca schmittiana sobre la politicidad del Juicio sugerida por Arendt). Las obras de Arendt y Dotti a las que se alude son, respectivamente, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003, y “La libertad del Juicio: epistemología y política a la luz de la Tercera Crítica”, en Sobrevilla, Daniel (comp.), *Actas del coloquio de Lima. Conmemorativo del bicentenario de la Tercera Crítica*, Lima, Goethe Institut, 1991, pp. 99-166.

<sup>52</sup> Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, p. 66.

<sup>53</sup> Una de las notas de la mediación estatal es la organicidad, según Amador (cf. *ibid.*, pp. 75-78).

<sup>54</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, *op. cit.*, p. 37.

tiene el problema de la institucionalización sólo como problema a futuro, postergable hasta el día siguiente a la victoria); la imagen bella, en cambio, es el medio de formación de las instituciones políticas vigentes (en el sentido de la formación de la propia institución y en el de la formación de sus miembros):

Las imágenes, cuando eran patrimonio exclusivo de la religión, necesitaban ser bellas. No podían no serlo, porque le hablaban al hombre de lo que no era humanamente comprensible, salvo con los recursos de la ficción. [...]

La Iglesia cuida de las imágenes incorporándolas a un ritual (la misa), que necesita de la presencia física de los hombres para que sean no ficcionales [...], para que la devoción por esas imágenes sea la devoción por lo invisible [...], no por lo visible.

Por ser parte constitutiva de su prédica de lo invisible, la Iglesia hace de las imágenes su protoarte de Estado. Cada templo, con su monopolio del uso de lo invisible, verticaliza el uso de las imágenes.<sup>55</sup>

Pero no sólo de lo bello vive una institución. A su aspecto bello lo precede su aspecto sublime. El momento sublime de la institución eclesiástico-estatal, a diferencia del de la vanguardia revolucionaria, no se despierta con la conversión en imagen del Pueblo irrepresentable, sino con la trascendencia a la que se abre la institución en su punto más alto (el soberano) y en su punto más bajo (el corazón de sus miembros), infundiéndolo en todos, soberano y súbditos por igual, el necesario temor para fundar la institución.<sup>56</sup> En otras palabras: sin lo político sublime no habría política bella. De allí que la representación (en todos los sentidos filosóficos de la palabra, incluyendo al político) tenga su racionalidad en el

hiato entre lo universal y lo particular. La distancia entre el concepto y la imagen que lo representa es uno de los pilares

<sup>55</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos. Estética después del cine*, Buenos Aires, Mardulce, 2017, pp. 289-290. El modelo de formación política reivindicado por Abad es el de las instituciones eclesiásticas. Cf. Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, p. 41. Junto con Cantarelli, en *Habitar el Estado* ya había destacado que el pensamiento estatal requiere marcar a sus agentes con “homogeneidad estética”. Cf. Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>56</sup> Cf. nota 45 para una breve referencia a este problema, que excede los objetivos de este trabajo. Sobre lo sublime y el temor, cf., por ejemplo, Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, § 28. Sobre el temor y el modelo estatal hobbesiano, cf. Galimidi, José Luis, *Leviatán conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*, Rosario, Homo Sapiens, 2004, especialmente pp. 170-183.



del racionalismo occidental. El concepto se vuelve plenamente visible en virtud de las imperfecciones de su realización histórica. La presentificación sin desajuste anula la noción misma de mediación y representación, sobre las que se asienta lo que llamamos pensar.<sup>57</sup>

El pensamiento estatal, entonces, es posible porque se sostiene en esa estructura ambivalente (universal y particular mediados y, por eso mismo, no idénticos) de la representación. Pero si, como dijimos, al aspecto bello de la política lo precede el sublime, la subjetividad puesta en acto por lo sublime no puede prescindir de formar bellamente lo particular. En el plano de la formación del agente estatal, y también en el plano de la tarea a realizar por tal agente, esto significa que

la eficacia no puede contravenir la legitimidad [i. e., el carácter representativo] de la marcación o [... en otras palabras] el momento heterónomo de la formación tiene que conducir a la asunción libre de la forma. Esto significa que debemos pensar la legitimidad y la efectividad de la marcación formativa como dos caras de una misma moneda, como dos momentos de un proceso de autoexplicitación de la racionalidad estatal. Si este razonamiento es correcto, la diferencia entre el responsable y el destinatario del proceso formativo tiene que ser superada.<sup>58</sup>

Que la “diferencia entre el responsable y el destinatario del proceso formativo” tenga que ser superada no puede querer decir otra cosa sino lo que Abad desarrolla a continuación: el hecho de que es el Estado el que tiene que formar a los agentes del Estado.<sup>59</sup> Así, la heteronomía “conduce” a la “asunción libre de la forma”, pero no se identifica con ella (de hacerlo, la mediación estatal dejaría de ser representativa, ya que abandonaría la distancia entre el universal dado y el particular), del mismo modo en que “[l]a responsabilidad se configura a partir de la máscara, pero no se identifica con ella; en rigor, se trata de un tipo de disposición que carece de forma [...]”.<sup>60</sup> La responsabilidad es esa disposición

<sup>57</sup> Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona?”, *op. cit.*, p. 459. Como el pensamiento revolucionario también se justifica por ese desajuste entre la idea y la forma visible, es también un pensamiento político alineado con el racionalismo occidental.

<sup>58</sup> Abad, Sebastián, “El ritmo supraindividual de una legalidad”, *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>59</sup> *Cf. ibíd.*, p. 45.

<sup>60</sup> Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, p. 116.

que, como lo sublime kantiano, supone un “gasto subjetivo” que se manifiesta al darle expresión sensible a lo que carece de forma. Una vez que ingresa al orden de lo sensible, no se puede pretender tener otro acceso a su forma que el que imprime la acción estatal configuradora. Como recuerda Schwarzböck, el uso de las imágenes bellas en el orden eclesiástico es monopólico y depende de la acción orientadora de la Palabra;<sup>61</sup> Amador recuerda lo mismo cuando explica que “la integridad [nacional] que se supone no es ni étnica, ni racial, ni lingüística, sino histórica y fijada institucionalmente en los principios constitucionales y las autoridades creadas para realizar esos principios”.<sup>62</sup>

Sin embargo, la diferencia entre la Palabra eclesiástica y la palabra constitucional es evidente. Cuando el universal no es eterno sino histórico, no es fácilmente conceptualizable su sustancialidad trascendente; cuando no está claro qué es lo que debe ocupar el lugar de lo irrepresentable, no es imposible que el Juicio sobre lo sublime elija al Pueblo que promete la “vida verdadera”<sup>63</sup> antes que al Dios que mete miedo. ¿Acaso, entonces, cualquier cosa puede ocupar el hueco de lo invisible? Javier De Angelis, en su artículo “El vanguardismo decisionista de Carl Schmitt en la lectura de Jorge Dotti”, recuerda la respuesta del profesor argentino a la pregunta que le hiciera, en una larga entrevista, el grupo de la revista *El río sin orillas* sobre el uso del concepto schmittiano de “excepción” para “explicar el tipo de intervención política de Montoneros”, tal como lo hace Beatriz

<sup>61</sup> *Cf.* Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, *op. cit.*, p. 292.

<sup>62</sup> Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 71-72. Un pensador crítico –por cierto escéptico respecto de las virtudes de la praxis revolucionaria– como Theodor Adorno también rescata el legado de las instituciones religiosas como modelo de un momento de heteronomía inevitable en la acción moral: “Creo que podemos reflexionar sobre la entera esfera de la filosofía moral de forma sensata sólo si somos conscientes de su doble aspecto: que toda la esfera moral debe estar atravesada por la razón y que, al mismo tiempo, la razón no agota la esfera de lo moral. Este momento es expresado en los mandamientos religiosos en contraste con la filosofía y diría que es así a causa de un motivo puramente filosófico, es decir porque significa el límite de la razón en el ámbito de lo moral. [...] Creo que es una tarea pendiente para un pensamiento secular e ilustrado no disolver el momento religioso a partir de la indagación de su autoridad, sino al mismo tiempo y, mediante una autorreflexión del pensamiento, rescatar lo religioso como un ingrediente de la acción moral misma e incorporarlo en la propia conducta” (Adorno, Theodor, *Problemas de filosofía moral*, trad. Gustavo Robles, Buenos Aires, Las cuarenta, 2019, pp. 190-191).

<sup>63</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, *op. cit.*, p. 37.

Sarlo en *La pasión y la excepción*, citando al propio Dotti.<sup>64</sup> He aquí la pregunta y un pasaje de la respuesta:

[*El río sin orillas*] –Las últimas líneas de *La pasión y la excepción* de Beatriz Sarlo constituyen todo un reconocimiento a su obra, en la medida en que una cita suya, aclaratoria del significado schmittiano de la excepcionalidad, es retomada para explicar el tipo de intervención política de Montoneros. ¿Está sin embargo de acuerdo con la caracterización en clave schmittiana que Sarlo realiza del movimiento político-militar revolucionario más importante de la Argentina?

[Jorge Dotti] –El giro argumental que realiza Beatriz Sarlo es profundo y rico en sugerencias. Personalmente, no estoy de acuerdo en lo que respecta a la dimensión semántica de las ideas en juego, en el sentido de que esa caracterización es válida en la medida en que Sarlo realiza un recorte selectivo del pensamiento schmittiano, o, mejor, lo lee con la luz del prisma de Agamben [...]. La cita que elige de un artículo mío (lo cual me enorgullece, porque Beatriz es una intelectual que admiro) ofrece el flanco a su lectura. Yo acentué allí [en “Teología política y excepción”]<sup>65</sup> un formalismo de la decisión que deja tácita su premisa, la cual, de haber sido expresamente expuesta, habría reducido el efecto de omni-aplicabilidad, o sea de la apertura del discurso decisionista a una pluralidad de contenidos diversos. En ese artículo, en general, debí haber marcado la no neutralidad schmittiana respecto de los contenidos de la decisión, la cual, en su metafísica específica, tiene como referente una teleología estatista de impronta indeleblemente cristiana [...].<sup>66</sup>

De Angelis recuerda la respuesta en el marco de su interpretación de las interpretaciones que Dotti llevó a cabo de la obra del jurista alemán. Según De Angelis, “al menos hasta comienzos de la década del 2000 Dotti interpreta la teología política schmittiana en los términos de una politización del vanguardismo estético de los años veinte. Por ello, anuda su *Deutung* a la quiebra vanguardista que im-

plica lo excepcional y al formalismo del momento de la decisión”.<sup>67</sup> A partir de la fecha indicada, habría un cambio en el Schmitt de Dotti. Su lectura se alejaría de “la intensificación del momento revolucionario (o fundacional) de lo político schmittiano, su momento genético”, para enfatizar “el tiempo de la responsabilidad en la faena estatal. Este movimiento implica una crítica de la recepción estetizada del vanguardismo decisionista y su reconfiguración en los términos de una teleología estatista de impronta cristiana”.<sup>68</sup> El fundamento cristiano, por lo tanto, impide que la radicalidad de lo político sea una mera forma apta para recibir cualquier contenido; la teología sustancializa a la política, evitando la estetización formalista. Sin embargo, la respuesta de Dotti, enriquecedora en tanto exégesis de Schmitt, no cierra el problema que nos llevó a recordarla: de la orientación cristiana de la metafísica estatista, un lector actual no puede deducir sino que efectivamente cualquier cosa puede ocupar el puesto de lo invisible; y esto, no porque esa metafísica sea falsa (de hecho, ya hemos visto que los vocablos “mito” y “ficción” no son ajenos al pensamiento estatal), sino porque no cumple la condición que, según Abad, tiene que cumplir el fundamento trascendente del orden político (el miedo a Dios): “habitar en todos los ciudadanos”.<sup>69</sup> No se trata, desde luego, de una constatación empírica que tuviera que realizarse antes de fundar un Estado (como si hubiera que verificar que todos los futuros ciudadanos efectivamente creen en Dios); en efecto, si algo le enseña la institución eclesiástica a la estatal es la paciencia del formador, que sabe que no tendrá una tarea fácil:

Tú [...] fortalécete en la gracia de Cristo Jesús; y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles capaces de enseñar a otros. Comparte las fatigas, como buen soldado de Cristo. El que milita, para complacer al que le alistó como soldado, no se embaraza con los negocios de la vida. Y quien quiera que compite en el estadio no es coronado si no compite legítimamente. El labrador ha de fatigarse antes de percibir los frutos. Entiende bien lo que quiero decir, porque el Señor te dará la inteligencia de todo.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Cf. De Angelis, Javier, “El vanguardismo decisionista de Carl Schmitt en la lectura de Jorge Dotti”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 8, noviembre de 2018, pp. 65-69, la cita en p. 68 (allí se remite también a Sarlo, Beatriz, *La pasión y la excepción*. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 194 y ss., pp. 268-270). La entrevista en cuestión es “Conversación con Jorge Dotti”, en *El río sin orillas. Revista de filosofía, cultura y política*, N° 1, Año 1, octubre 2007, pp. 236-267.

<sup>65</sup> Dotti, Jorge, “Teología política y excepción”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 13, Julio-Diciembre, 1996, pp. 129-140.

<sup>66</sup> “Conversación con Jorge Dotti”, *op. cit.*, p. 258.

<sup>67</sup> De Angelis, Javier, “El vanguardismo decisionista...”, *op. cit.*, p. 66.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 68. En la acentuación de la responsabilidad de la faena estatal ubica De Angelis la recepción del pensamiento de Schmitt, mediado por la recepción de Dotti, que se pone en juego en *Habitar el Estado* y en *El fantasma en la máquina*.

<sup>69</sup> Abad, Sebastián, “Breve nota...”, *op. cit.*, p. 146.

<sup>70</sup> 2 Tim. 2. 1-6 (versión española: *Sagrada Biblia*, trad. Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977).

Pero tal paciencia se sostiene en que el que enseña y el que es formado, el militante de Cristo y el que se le opone, el atleta y el labrador, ya son parte del cuerpo de Cristo, aunque no lo sepan y aunque aún lo sean de un modo imperfecto, y también se sostiene en que solamente como partes de ese cuerpo cumplen sus distintas funciones:

[Cristo] constituyó a unos apóstoles; a otros, profetas; a éstos, evangelistas; a aquéllos, pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la talla que corresponde a la plenitud de Cristo [...] por quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren según la operación de cada miembro, va obrando mesuradamente su crecimiento en orden a su conformación en la caridad.<sup>71</sup>

Cuando falta esa fe previa en un cuerpo anterior a la acción político-estatal, se abre el espacio para que cualquier cosa ocupe su lugar.<sup>72</sup> En esa dirección parece avanzar el argumento de *Los espantos* en torno a la naturaleza del Estado argentino posdictatorial: “Cuando la vida de derecha ya no puede compararse con la vida de izquierda, la derecha, como poder económico triunfante [...], no necesita un ismo propio. Puede crearlo, si quiere, pero siempre le va a resultar más eficaz, dentro de la democracia, instrumentar a los ismos populares que ya existen [...]”<sup>73</sup> Según Schwarzböck, el pensamiento estatalis-

<sup>71</sup> Ef. 4. 11-13, 16. Hasta el mismo Sumo Pontífice es Sumo Pontífice porque hay un cuerpo que lo justifica como tal: “La decisión impenetrable de un Dios personal está, en tanto se crea en Dios, siempre «en orden» y no es una pura decisión. El dogma católico-romano de la infalibilidad de la decisión papal contiene [...] elementos jurídicos fuertemente decisionistas; sin embargo, la decisión infalible del papa no funda el orden y la institución de la Iglesia, sino que la presupone: el papa es infalible sólo como cabeza de la Iglesia, en virtud de su dignidad, pero no lo es como hombre” (Schmitt, Carl, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. Montserrat Herrero, Madrid, Tecnos, 1996, p. 28).

<sup>72</sup> En *Teoría de la militancia*, la salida de la inmanencia de la conciencia y del orden signado por el dinero (inmanencia en la que se regodea el individuo demandante) va a estar dada, no casualmente, por un cuerpo, un tipo especial de cuerpo de Cristo: el cuerpo de la Conducción. En efecto, “tiene que venir alguien de afuera para abrirnos los ojos, alguien tiene que ayudarnos a escapar de la prisión de la demanda”, y ese alguien es el Amo conductor que nos exhorta a “poner el cuerpo”, a que lo imitemos en su accionar concreto (el modelo teológico al que refiere Selci es la *imitatione Christi*). Para todo esto, cf. Selci, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 100-105. Se trata de un cuerpo a-estatal que, como ya vimos, subjetiva al militante imitador a fin de actuar “con, sin o contra el Estado”. Más adelante volveremos sobre esto.

<sup>73</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 106.

ta, para seguir siendo de izquierda (o peronista, o por lo menos sensible a las desigualdades sociales), tiene que pensar a la derecha de un modo anacrónico, como lo que la derecha era hace unas cuantas décadas; en otras palabras, tiene que darle forma visible y pensar de ella solamente lo que tiene de vanguardista: “Todo aquel que habla de la derecha como si tuviera forma sensible termina aplicándole, invertido, el concepto de vanguardia artística con que se pensaron a sí mismos el nazismo y el fascismo [...]. Pero este principio, el del ismo de derecha con la forma de un ismo de vanguardia, sólo fue válido hasta la segunda posguerra”.<sup>74</sup> La teología política (la respuesta schmittiana al vacío político) y la estetización vanguardista de la política (a la que la teología supuestamente frenaba en seco) no se contraponen, sino que son dos caras de la misma moneda. Cuando no hay cuerpo previo a la metafísica de la trascendencia,<sup>75</sup> dar forma teológico-política es dar organicidad bella al caos. El pensador estatalista puede firmar –si interpretamos correctamente a Schwarzböck– las palabras de Mallarmé, que no refieren a una sucesión temporal de dos cosas distintas sino a su identidad lógica: *après avoir trouvé le Néant, j’ai trouvé le Beau* (“Después de haber encontrado la Nada, encontré lo Bello”).

<sup>74</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., pp. 103-104. Para una lectura en clave vanguardista del pensamiento de Dotti, cf. Schwarzböck, Silvia, “Schmitt, Marx y Argentina. Una lectura estético-política de la lectura de Jorge Dotti”, en *Avatares filosóficos*, 2, 2015, pp. 86-102. El punto “donde se hace evidente el carácter estético-político (en lugar de teológico-político) de la operación dottiana con Schmitt [está en el hecho de] pensar lo reaccionario sin temer ser tenido por reaccionario, ponerse en el lugar de quien no cree en la transformación social para entender por qué fracasa la transformación social” (*ibid.*, p. 99).

<sup>75</sup> “¿[N]uestra época trabaja a los sujetos para que reconozcan una voluntad colectiva nacional [...]? Creemos que no” (Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, op. cit., pp. 84-85).

## 2. *Los espantos* y la política hecha estética

En la posdictadura, el Estado argentino entra al “régimen de la representación absoluta, de la apariencia como esencia [...]”.<sup>76</sup> La idea de un descenso desde lo invisible universal a lo visible particular mediado por una instancia representativa (así como su contracara, la del ascenso de lo particular a lo universal) se vuelve anacrónica. Es el Estado el que condensa, en sí mismo, la “infinitud”.<sup>77</sup> Como imagen absoluta, sin esencia subyacente, no puede hacerse valer como ficción (o convención o mito); corre para él la misma suerte que corre para todas las imágenes infinitas en las condiciones estéticas contemporáneas: “Ya no se puede determinar, con el solo saber de espectador con que cada persona cuenta, cuándo las imágenes son ficcionales y cuándo no ficcionales, incluso cuando ellas mismas estén presentadas, por quienes las difunden, como no ficcionales o como ficcionales”.<sup>78</sup> El ciudadano-espectador democrático sabe y ve todo lo que puede saber y ver sobre el Estado; por eso mismo, todo lo que, durante la lucha armada y la dictadura, era verdadero y clandestino, ahora se le vuelve ficcional y explícito. Sin embargo, por el mero hecho de aparecer ante el ciudadano-espectador, lo ficcional adquiere la verdad propia de todo lo que se percibe inmediatamente. Al igual que las imágenes explícitas del placer y del dolor, de las que no se puede saber si son imágenes de un verdadero placer o un verdadero dolor, el Estado democrático es mera forma visible, sancionada por el voto. Abiertamente se reconoce su no-verdad (que no es lo mismo que la simple falsedad).

La representación del pueblo, tanto mediante las agrupaciones armadas como mediante la democracia posdictatorial, “constituye un problema estético”.<sup>79</sup> Lo que a partir de 1983 ya no se puede pen-

sar (es decir, concebir como efectivamente real) es la representación política. Según nuestra interpretación de *Los espantos*, la representación política habría sido posible si hubiera triunfado alguna agrupación armada, aunque no se sepa bien cuál de ellas. Únicamente con el triunfo guerrillero habría sido posible una representación política (no estética) verdadera, en la que un particular articula a todo el pueblo. De todos modos, solamente cabe decir que la victoria revolucionaria habría hecho posible –y no necesariamente efectiva– esa representación verdadera, porque, como escribe Schwarzböck, “[t]ampoco en las revoluciones triunfantes los juicios estéticos se universalizan [...]”.<sup>80</sup> Sea como fuere, esa posibilidad fue derrotada. Lo que queda de esa derrota (en otras palabras, lo que queda de la victoria de la dictadura) es lo que le da título al libro aquí estudiado: los espantos, “los muertos que pesan como una pesadilla sobre la conciencia de los vivos. No obstante existen en tiempo presente. Son los niños [...] que se pueden morir en cualquier momento [...]”.<sup>81</sup> En la posdictadura, los seres humanos condenados a una vida espantosa son los particulares que el falso universal democrático no puede articular. Dada la inexistencia de una verdadera integridad nacional, de nada sirve que el Estado apele a su carácter de convención o ficción que tiene que ser sostenida y creída por los miembros de la comunidad; tal cosa no sirve porque no se puede saber, en tiempos tan enrevesados, si acaso la verdad de la ficción estatal no es precisamente la existencia de la miseria. Desde una perspectiva como la de Schwarzböck, que el pensamiento estatalista recurra, como estrategia conceptual, al mito o a la ficción, no es la solución sino la expresión de su fracaso: “Mientras haya un mendigo, habrá mito”, sentenció Walter Benjamin.<sup>82</sup>

Sin ese cuerpo nacional solidario previo al Estado, el pensador estatalista puede echar mano de la otra figura asociada a la repre-

<sup>76</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 24.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>78</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, op. cit., p. 294.

<sup>79</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 37. La oración completa reza: “La formación de un colectivo que actúa en nombre del Pueblo (del Pueblo irrepresentable), al que considera portador de la vida verdadera, y lo hace sin consultarlo, constituye un problema estético”. Actuar en nombre del Pueblo irrepresentable (y hablar en nombre del mismo; cf. *ibid.*, p. 22) es representarlo; la paradoja de representar lo irrepresentable, como ya vimos, también es propia del pensamiento del Estado, ya que es propia del pensamiento político moderno. Por su parte, la democracia también se configura como un juicio estético: “No verdad –juicio estético– hay tanto en la relación de Montoneros con el Pueblo irrepresentable (aunque esa relación se haya fundado en la voluntad de verdad) como en la relación de la democracia con el pueblo representado (aunque esa relación sí se haya fundado en una concepción de la

democracia como no verdad)” (*ibid.*, p. 27).

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 140. Schwarzböck toma la expresión “espantos” de la película *La mujer sin cabeza*, de Lucrecia Martel. En ella, uno de los personajes, Vero, atropella algo con su auto, que bien podría ser un niño, y no baja a socorrerlo. La expresión “espantos” la usa la tía de Vero, Lala, para referirse a un niño (el hijo de una empleada doméstica) “parecido a todos los niños descendientes de pueblos originarios que se vieron en la película (como el que podría haber atropellado Vero y ha aparecido, de acuerdo con las noticias, ahogado en una acequia)” (*ibid.*, p. 137).

<sup>82</sup> Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2013, p. 405 [K 6, 4].

sentación estatal: la decisión que, *ex nihilo*, crea orden. Sin embargo, tampoco esta opción es históricamente viable. Según repone Páez Canosa, “para Schwarzböck la principal omisión de Abad y Cantarelli [es] que, atentos a lo que pasa de día en el Estado, no atendieron o no se ocuparon de lo que pasa allí de noche”.<sup>83</sup> Cuando lo clandestino (el lado nocturno del Estado) aparece públicamente, el pensamiento público de lo estatal (el pensamiento diurno) cobra la forma de un sueño trasnochado. Cuando las condiciones contemporáneas son a-estatales (tanto por su carácter economicista como por el tipo de subjetividad que habita en ellas), y cuando el Estado mismo protege en su estructura los resabios del funcionamiento para-estatal, la formación estatal es una empresa quijotesca, sustentada en el poder de la “voluntad de construir”, el mismo tipo de voluntad que también supo luchar contra el Estado: según *Habitar el Estado*, “tiene sentido pensar una ética estatal porque aún hay voluntad de construir entre sus agentes y funcionarios”.<sup>84</sup> El estatismo termina requiriendo de algo parecido a una vanguardia estatista que toma la decisión de actuar estatalmente, sin otros fundamentos que la propia voluntad.<sup>85</sup> Para Schwarzböck, esta voluntad de construir, cuya manifestación tiene que ser la decisión fundante, se encuentra con que el Estado ya está habitado:

Si el Estado hay que habitarlo no es porque esté vacío, sino porque está ocupado. La decisión del decisionismo, para quien habita el Estado, siempre ya ha sido tomada por otro. Esa es la paradoja de toda estatalidad: habitar lo que ya está ocupado implica de por sí una lucha a muerte, aunque esa lucha se dé, en democracia, dentro de los límites del discurso. Los *otros*, en esta lucha intraestatal, son las fuerzas estructuralmente anteriores, inmemorialmente deseosas de que nada cambie. [...]

[Esta lucha queda] diferida, además de irresuelta, indefinidamente: la ocupación real del Estado que pueda lograr una fuerza

<sup>83</sup> Páez Canosa, Rodrigo, “Sobre *Los espantos* de Silvia Schwarzböck”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 5, otoño de 2017, pp. 183-189; la cita en p. 188.

<sup>84</sup> Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, *op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>85</sup> Es como si se dijera que el suelo del Estado está roto y que hay que arreglarlo desde el techo. Pero la falta de la nación como lazo político previo daña también a la estructura representativa: “¿nuestra época trabaja a los sujetos para que reconozcan la legitimidad de una voluntad colectiva nacional [...]? Creemos que no. [...] hoy en día no circula con energía en la vida social argentina un *afecto* ligado a la dimensión representativa del Estado, es decir, ligado a que allí se hace presente una voluntad colectiva vinculante” (Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 84-85).

política, a partir de 1984, se medirá por el grado de autarquía de las fuerzas armadas, las fuerzas policiales, los servicios secretos y el servicio penitenciario.<sup>86</sup>

Schwarzböck ubica la para-estatalidad argentina precisamente en aquellos agentes que el Estado forma únicamente para que sean agentes estatales (a diferencia, por ejemplo, de un economista, cuyo destino no es necesariamente la función pública). El Estado de *Los espantos* gira en falso (o en lo no verdadero) porque donde más Estado tendría que encontrar, más espanto encuentra. Por eso, quien piense sobre el Estado argentino nunca podrá llegar a verlo como una totalidad, porque el aspecto diurno y el aspecto nocturno del Estado, si bien objetivamente se contradicen (ya que lo nocturno impide la construcción de una universalidad estatal no espantosa), para el Estado eso no sucede.<sup>87</sup> En efecto, lo nocturno se explicita y ya no puede distinguirse en él lo verdadero de lo falso. Por tanto, según explica Schwarzböck, el Estado argentino pudo creer la ficción que sus agentes para-estatales le inventaron en el año 2002: a saber, que una agrupación piquetera se preparaba para tomar el poder.<sup>88</sup>

Si las condiciones contemporáneas, para un pensador estatista, son a-estatales, para Schwarzböck son las propias de un Estado infinito. Como sucede con la música de los astros, inaudible por habitual, o con la esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna, el Estado parece ausente o descentrado porque su lógica de visibilización del poder llegó a extremos inesperados, haciendo “explícita, en lugar de pública, la dimensión secreta de la política”.<sup>89</sup> La razón de Estado (“engañar al pueblo para su propio bien”) pierde sentido cuando ya no se puede saber qué es engaño y qué no. El pueblo, que sabe y ve todo lo que puede saber y ver sobre el Estado, sabe que el Estado se ha vuelto una “ficción útil” sólo para “los poderosos”, ya no para el pueblo. Si la razón de Estado supone que hay un bien del pueblo para el cual el Estado es útil, el hecho de que este principio se vuelva “obsoleto” indica que ya no hay un bien por fuera del mero Estado con res-

<sup>86</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, *op. cit.*, pp. 117-118.

<sup>87</sup> *Cf. ibíd.*, p. 116.

<sup>88</sup> *Cf. ibíd.*, p. 117.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 124.

pecto al cual el Estado es útil y en vistas al cual conviene engañar al pueblo. Por el contrario, de ser un medio para el bien del pueblo el Estado pasa a ser un fin para “los poderosos”: “[e]l propio bien del Pueblo, por el cual hay que engañarlo para su propio bien – concluyen los poderosos–, es que el Estado *exista*”.<sup>90</sup> La existencia del Estado infinito es el propio bien del Estado infinito. El Estado parece cumplir su destino de *deus* y alejarse cada vez más del destino de *mortalis*. Sin embargo:

[l]os poderosos [...] saben que el Pueblo no obedece si no se cree el garante del pacto. Por eso –piensan– es necesario engañarlo: el Pueblo no sólo debe creer en su rol de garante, sino convencerse de que en ese rol tiene un poder latente, que podría ejercerlo en cualquier momento, si se sintiera excluido del pacto.<sup>91</sup>

Los poderosos le devuelven al pueblo el engaño del fundamento humano y, por lo tanto, histórico y contingente del poder estatal; el Estado vuelve, con ese engaño, a recuperar su condición de *mortalis*, y el pueblo, su condición de soberano.

Con todo, el soberano contemporáneo es un soberano espectador, acostumbrado a mirar imágenes que explicitan el máximo dolor y el máximo placer. Es un soberano que invierte la fórmula de la visibilidad hobbesiana: ya no es el faro público (universal) visible para todos los súbditos, sino un particular entre otros que puede ver absolutamente todo. Es una mirada apta para no cerrar los ojos, por ejemplo, ante imágenes de actos de tortura: “[e]l espectador contemporáneo aprende a gozar de la desgracia de la víctima, en lugar de compadecerse por ella, identificándose con una cámara-verdugo (una cámara puesta, literalmente, en el lugar del verdugo)”.<sup>92</sup> Al identificarse con la cámara, el espectador contemporáneo aprende a mirar desde afuera del cuerpo:

El yo que ha mirado las imágenes de [las torturas de] Abu Ghraib obliga a reformular, filosóficamente, el concepto de pasividad que, durante tanto tiempo, le fue atribuido al receptor de imágenes: la pasividad no sólo es soberanía (como enseña la prioridad del esclavo en el BDSM: el poder lo tiene,

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, op. cit., p. 139.

paradójicamente, el que le exige a otro que lo ejerza sobre él), sino un saber sobre *lo que puede* un espectador cuando mira desde afuera del cuerpo.<sup>93</sup>

El engaño que le hace creer al pueblo que tiene el poder soberano, le hace creer tal cosa porque el soberano contemporáneo le exige a otro que ejerza el poder que, por hipótesis, no le pertenece a este otro. El pueblo soberano, para tener en serio el poder constituyente que los poderosos parecen reconocerle, tendría que mirar el mundo como un cuerpo, esto es, como una realidad que pre-existe a los poderes estatales constituidos (como enseña la teoría revolucionaria, con sus diferentes matices, desde *¿Qué es el tercer estado?*, de Emmanuel Sieyès); pero esto le resulta imposible, justamente porque el soberano contemporáneo mira “desde afuera del cuerpo”. Por lo tanto, el soberano contemporáneo le pide necesariamente a otro que ejerza el poder, para poder creer que su pasividad es el signo inequívoco de su soberanía.<sup>94</sup> El poderoso, justificado por la entrega del poder, no necesita esconder su crueldad; más bien, justificado por la apariencia reinante, puede desplegar todas sus fuerzas secretas aun a costa del pueblo, que, sufriendo, verá confirmada la idea de que es él, el pueblo, quien tiene el poder, como –según Schwarzböck– sucede en el BDSM. Como supuesto poder constituyente limpio e inocente de todo ejercicio real del poder ingresa la militancia a la política a partir del 2003:

La sabiduría del movimientismo, en este contexto, es su inorganicidad: mantenerse a distancia del Estado (menemista y duhalista), sin que esa distancia material (física y tangible) implique de suyo un discurso antiestatalista (libertario y/o anarcoesteticista). Esa distancia real (no sólo simbólica) es lo que lo preserva como militancia *nueva*, como militancia no partidaria, para po-

<sup>93</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., pp. 127-128.

<sup>94</sup> Sobre el público de arte contemporáneo Schwarzböck comenta: “El receptor contemporáneo ya no es apático, como lo fueron las masas a principios del siglo XX, sino frío: no es difícil de shockear por estar permanentemente en shock [...], sino difícil de entretener por saberse a sí mismo una pieza clave de la industria del entretenimiento y por ser capaz de descifrar, con una rapidez inaudita, los productos que ella le diseña [...]” (Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, op. cit., p. 352). *Mutatis mutandis* diríamos: el pueblo contemporáneo no es difícil de engañar por estar permanentemente engañado, sino porque se sabe a sí mismo espectador irremplazable de todo aquello que, por serle explícitamente ofrecido, capta enseguida como algo ya conocido. Que el pueblo sea difícil de engañar es lo que vuelve obsoleto el principio de la razón de Estado (engañar al pueblo en favor del pueblo) y lo que vuelve imposible la creencia política en una ficción estatal universalizante.

der establecer con el Estado, a partir de 2003, vínculos de afinidad en términos de comienzo, no de retorno.

Cuando la militancia inorgánica, a partir de 2003, se vuelve orgánica, lo hace con una voluntad fundadora: quiere fundar el Estado, en lugar de refundarlo. Aspira al comienzo, en lugar de aspirar al retorno, lo contrario de lo que había sucedido con la democracia a partir de 1984.<sup>95</sup>

La militancia post 2003 no podrá vincularse simbólicamente con la militancia setentista. Para los nacidos en la década de los ochenta o para quienes eran niños durante los setenta, “[l]a palabra *militancia*, para referirse a una víctima de la dictadura [...], no tiene referente”.<sup>96</sup> El comienzo de la alianza entre el Estado y la militancia es un comienzo absoluto. Ni el Estado democrático posdictatorial ni la militancia guerrillera le dan a ese comienzo un cuerpo previo. Por eso, “la vida de izquierda, en lo que tiene de derrotada (y de derrotada sin guerra) sólo puede ser concebida, *a posteriori*, como cristológica: es una vida que, por lo que enseña el campo de concentración, habría exigido el cuerpo”.<sup>97</sup>

Schwarzböck lleva las condiciones contemporáneas a su concepto. Si en los libros de Hydra parece haber una disociación entre el diagnóstico histórico-descriptivo y el concepto, Schwarzböck hace un diagnóstico conceptual en el que todo cierra con la verdad increíble propia de la ficción. No la mueve el impulso de escribir una filosofía orientada al servicio público, rasgo que nuestra autora encuentra muy arraigado en la filosofía argentina y que bien puede observarse en el proyecto de Hydra (también, veremos, en el de Selci).<sup>98</sup> Páez Canosa advierte que la figura de los “espantos” abre en el mapa conceptual del libro homó-

nimo la posibilidad del optimismo y “un resquicio para la crítica”.<sup>99</sup> El hecho de que los espantos sean lo violentado por lo universal y, por eso mismo, aquello por lo cual vale la pena seguir pensando, le da a la sombría reflexión de Schwarzböck un hilo de futuro en medio de la seducción del fin de la historia. Sin embargo, la trabazón conceptual de *Los espantos* no logra abrir esa esperanza sino renunciando a la prosa ajedrecística que domina todo el libro para emplear, en su última página, una retórica moralista y sentimental: “Los espantos [...] son los niños a los que la cámara muestra en lenguaje negativo, fuera de foco, como figuras estructuralmente espectrales: niños que se pueden morir en cualquier momento, cualquiera de los días en que nadie los lleva a la escuela, atropellados por un auto del que nadie se baja”.<sup>100</sup> ¿Le es posible al optimismo no renunciar al concepto?

Selci, al igual que lo harían los autores de Hydra, responde que sí.<sup>101</sup> Su libro *Teoría de la militancia* se propone fundamentar teóricamente el accionar militante, impensable sin una cuota de optimismo. Su propósito no olvida el duro análisis de *Los espantos*; por el contrario, el militante es, para Selci, una figura posible de la “vida de izquierda” obliterada, según Schwarzböck, por la “vida de derecha”.<sup>102</sup> Pero creemos que la relación entre ambos libros es aun más estrecha. Así como Schwarzböck se interna en las condiciones contemporáneas que la filosofía de Hydra subordina al desarrollo de un pensamiento estatal, así también Selci parte de algunas enseñanzas de *Los espantos* con el fin de refutarlas. En efecto, para nuestro autor es cierto que el pueblo fue un soberano pasivo, pero por eso mismo es necesario despertarlo; es cierto también que fue un soberano inocente, pero por eso mismo es necesario responsabilizarlo; es cierto que el militante no tiene para dar más que su cuerpo, pero por eso mismo es necesario pensarlo realmente en términos cristológicos; es cierto que el Estado no es más que un “instrumento o una relación”, y no un sujeto, pero por eso mismo es necesario formar a militantes dispuestos a actuar “con, sin o contra el Estado [...]”.<sup>103</sup>

<sup>95</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 131.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>98</sup> Sobre el “burocratismo” de la filosofía argentina, cf. *ibid.*, pp. 81-85. Compárese con estas líneas de *Habitar el Estado*: “pensar políticamente un problema no se agota en la determinación de su genealogía. Más bien, la mirada histórica es la puerta de entrada a la cuestión que nos convoca. Sin ella, resulta imposible avanzar en esta dirección. Pero –tratándose de un problema político– no alcanza con caracterizar el paisaje histórico desde una perspectiva contemplativa, por más exhaustiva y brillante que sea. Por eso mismo, nuestro análisis está subordinado a un segundo movimiento que, por otra parte, consiste en la presentación de herramientas para pensar la ocupación del Estado en las condiciones actuales” (Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, op. cit., pp. 120-121).

<sup>99</sup> Páez Canosa, “Sobre *Los espantos* de Silvia Schwarzböck”, op. cit., p. 184.

<sup>100</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 140.

<sup>101</sup> Cf. Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 117-118.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, p. 115.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 187.

### 3. Teoría de la militancia y el activismo del pueblo<sup>104</sup>

*Teoría de la militancia* no es un panfleto o un manifiesto partidario. Es lo que indica su título: una teoría de la militancia. En otras palabras, una teoría del carácter espiritual de la responsabilidad política de un particular, esto es, de una organización (no de un individuo) que tiene militantes en pro de una causa determinada. Por eso, Selci aclara que

antes que cualquier “concepción del mundo” concreta (progresista, nacional-popular, neoliberal, comunista, fascista) la pregunta hegeliana/militante es *qué posición tomamos nosotros ante la objetividad* (que es antagónica): si nos postulamos como formalmente responsables de ella, si nos “hacemos cargo” para luego intentar transformarla, o si nos negamos y sólo sufrimos las consecuencias a fin de no perder la apariencia de sustancialidad (la Inocencia), con lo que “la culpa la tiene el Otro”.<sup>105</sup>

En el nivel conceptual en que argumenta Selci es imposible determinar de antemano la “concepción del mundo” de un militante, principalmente porque se puede militar cualquier concepción del mundo. Esto no implica olvidar que la reflexión de Selci sí reconoce un disparador empírico en el que entran en juego distintas “concepciones del mundo” y en virtud del cual, por lo tanto, no da lo mismo militar una causa u otra (aunque no sea fácil determinar cuál de las causas en pugna es la mejor): “La propuesta de este libro, en el plano netamente pragmático, es que evidentemente «con los gobiernos populistas» no alcanza: sin un grado bastante elevado de involucramiento social, es decir, sin niveles crecientes de militancia organizada, el neoliberalismo retoma el poder del Estado”.<sup>106</sup> Si “con los gobiernos populistas no alcanza”, es porque no alcanza con la teoría populista: “La hipótesis es sencilla: si la teoría del populismo permitió fundamentar (al menos en parte) el ascenso político y el ejercicio gubernamental de las experiencias populares latinoamericanas, *la «falla» de estas experiencias debe reconducirse a la misma «teoría del populismo» [...]*”.<sup>107</sup> Méritos del libro

<sup>104</sup> Sobre *la Teoría de la militancia*, de Damián Selci, cf. la reseña en este mismo número, pp. 242-248

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 85.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 186.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, p. 13.



de Selci son transformar el disparador empírico en pregunta teórica y responder esta pregunta con precisión y claridad. ¿Se puede ir más allá del populismo y de su pueblo entendido como sujeto demandante hacia una teoría que haga del pueblo un sujeto responsable? Sí, se puede, dice Selci, y la forma de hacerlo es la militancia:

los movimientos populares necesitan militantes organizados. No pueden limitarse al plano de la demanda, sea para articularla (como en la teoría laclauiana *stricto sensu*) o para satisfacerla (en los gobiernos latinoamericanos “populistas”). La demanda supone toda la lógica de la representación política, la diferencia triste y gramsciana entre gobernantes y gobernados, y presenta una serie de problemas que, en conjunto, no se pueden resolver [...]. Parecerá pues que, en rigor, lo más sensato sería [...] recordar que *existe* una política que no se deja reducir a la representación, que es más bien *participación* o [...] incluso Revolución.<sup>108</sup>

Se necesita un “País Militante”, se necesita que “*todo el mundo* [se ponga] *a militar organizadamente en política*. Como diría Kurt Vonnegut: «como suena»”.<sup>109</sup> El libro de Selci, en este aspecto, busca la respuesta conceptual a una de las “condiciones contemporáneas” que se planteaban en *Habitar el Estado*: el “debilitamiento de las identidades político partidarias”. Allí, Abad y Cantarelli escribían lo siguiente:

las identidades políticas, en tanto organizaciones productoras de *unidad de acción y de producción* entre sus agentes, están hoy francamente debilitadas.

¿Qué implica esta tendencia? Por un lado, que las identidades políticas conviven con otras formas de subjetividad: más individuales, menos participativas, más fragmentadas. Es decir, más cercanas al consumo y la dispersión que a la organización y la disciplina. En otros términos, el debilitamiento de las identidades político-partidarias no es una buena noticia en la medida en que desencadena e incentiva el desacople de espacios de construcción y reproducción del lazo social que, además, no han sido (aún) sustituidos por instituciones diferentes, pero equivalentes en sus funciones. Por otro lado, la relajación de las estrategias de articulación política nos confronta con la reducción de un campo privilegiado de entrenamiento y formación de agentes especializados en la construcción colectiva. Gran problema para la

ocupación del Estado en particular y de otras instancias de conducción política en general.<sup>110</sup>

No sólo para una teoría como la de Selci la falta de participación es un problema político central. También lo es para un pensamiento estatalista y defensor de las bondades de la representación política: “Mientras los ciudadanos se alejan de la participación política, el pensamiento estatal pierde sus incentivos”.<sup>111</sup> Para Abad y Cantarelli, la mayor participación no deriva en menor representación; por el contrario, según nuestra interpretación, cuanto más participación haya, más necesario será pensar la representación. En efecto, cuanto más firmes y definidas sean las identidades políticas particulares, más claro deberá ser el modo en que esas particularidades se articulen en una identidad mayor o universal. De lo contrario, la participación deja de ser productiva y se convierte en un factor disolvente. Por eso, lo común estatal, según Abad y Cantarelli, se construye en la tensión entre conflicto y cierre del conflicto:

la construcción de lo común puede pensarse, en sus diversas formas, como la *permanente elaboración política de un conflicto*. La construcción político-estatal es una lógica del *desacuerdo* porque lo común no está dado y es objeto de disputa; pero también del *cierre* y la unidad, ya que lo común tiene como condición de su existencia la disputa, pero no equivale a ella.<sup>112</sup>

Precisamente esta “permanente elaboración del conflicto” es lo que Selci rechaza.<sup>113</sup> Tal tensión indefinida no puede ser el resultado de la lucha política; si se lucha, es para ganar, y para ganar es necesaria la organización. Ganar de verdad es, según *Teoría de la militancia*, renunciar a la demanda populista, a la que va asociada, como correlato, la representación política. Selci podría compartir las palabras de Geminello Preterossi en su reseña del libro *Populismo* de José Luis Villacañas: “El populismo corrobora, compartiéndolas, algunas premisas constitutivas del eje hobbesiano, como la dimensión representativo-simbólica, su función unificadora, la función performativa y efectivadora del lenguaje, la necesidad de la

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>110</sup> Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, op. cit., pp. 29-30.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>113</sup> Cf. Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 148-151.

trascendencia y de la personificación del poder, incluso en un contexto completamente secular [...]”.<sup>114</sup>

Sin embargo, en el núcleo de la política participativa, en la organización militante, a Selci le renace, como una cabeza de hidra recién mutilada, el problema de la representación, formulado en los términos clásicos hobbesianos: “la organización consiste en que la palabra de uno debe ser la palabra de todos, y la acción de uno, la acción de todos [...]”.<sup>115</sup> La organización militante supone representación y disciplina, al igual que la subjetividad estatal que delinean Abad, Cantarelli y Amador. Sin embargo, Selci considera que el Estado “es un instrumento o una relación, pero en todo caso, no un sujeto”.<sup>116</sup> Selci, diciendo casi lo mismo que los libros de Hydra, propone lo contrario: en el Estado no puede haber subjetividad. Se propone desarticular la “vida de derecha” que, en *Los espantos*, caracteriza a la posdictadura argentina, y lo logra con creces: contra la apariencia sin esencia, organización y disciplina. Pero esta organización no es un trampolín para otra organización mayor, el Estado, sino una especie de reserva de energía política que incluso puede ir “contra el Estado”. Para comprender por qué sucede esto, realizaremos un breve resumen de *Teoría de la militancia* y analizaremos algunos de sus rasgos centrales. Nos preguntaremos especialmente si la teoría de Selci acaso exige, en virtud de su propia construcción conceptual, aquellos elementos que rechaza.

El populismo es, para Selci, un punto de partida irrenunciable. Su mérito consiste en presentar una teoría que permite pensar procesos políticos concretos, como los gobiernos latinoamericanos que han recibido, no casualmente, el calificativo de “populistas”. Quizás no sea la “mejor” teoría, pero permite pensar lo que hay, “y lo que hay es sencillamente el populismo”.<sup>117</sup> De allí que no se pueda retroceder de la coincidencia entre teoría y praxis que se mienta con el término “populismo”. Sin embargo, sí se puede avanzar a partir de esa conjunción; más aun, se tiene que avanzar. El populismo de

Laclau falla cuando transforma la “identidad discursiva” del pueblo –fruto de la equivalencia de las demandas– en una sustancia previa a las demandas. El pueblo populista se sustancializa y, para colmo, lo hace como sujeto demandante. La demanda implica un Otro que tiene que responder o satisfacer la demanda.<sup>118</sup> El pueblo populista, entonces, nunca asume la responsabilidad política. Tanto sus males como las soluciones a los males le vienen de afuera: las soluciones, de los gobernantes, siempre “otros” respecto de los gobernados; los males, del enemigo, la Oligarquía. El antagonismo Pueblo/Oligarquía es un antagonismo externo; el pueblo siempre tiene al enemigo afuera y no es responsable de su sufrimiento. Selci entiende que la estrategia populista se tiene que radicalizar “interiorizando” al enemigo. El pueblo no es una sustancia indivisa e inocente; el antagonismo lo atraviesa por completo. Sin embargo, no todo el pueblo toma conciencia de esta situación:

La interiorización involucra la espeluznante toma de conciencia de que el Pueblo es contradictorio, pero, ¿cuáles son los polos de la contradicción? [...] H]ay una parte que toma conciencia, y es el Politizado; hay otra parte que se “oligarquiza”, y es el Cualunque. Lo que [...] llamaremos “materialismo dialéctico” no es más que la asunción de que el Pueblo interiorizó el antagonismo y de que la lucha política es, preeminentemente, interna [...].<sup>119</sup>

El materialismo dialéctico de Selci se basa, en esta primera vuelta de tuerca al populismo, en la filosofía de Slavoj Žižek. El antagonismo entre dos sustancias externas, Pueblo/Oligarquía, se traslada al interior del Pueblo, y allí los polos antagónicos son el Politizado y el Cualunque. El politizado es aquel que hace del antagonismo la nota definitiva de su vida, dispuesto a (por lo menos dispuesto, o con ganas de) hacerse responsable de lo que involu-

<sup>114</sup> Preterossi, Geminello, “Sobre el populismo de Villacañas”, trad. M. Colucciello, en *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, 6, 1, enero-junio 2019, pp. 393-397; la cita en p. 394.

<sup>115</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 173.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 187.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>118</sup> En el libro *Desde abajo y a la izquierda*, Mariano Pacheco expone lo que podría verse como el tipo de demanda que el gobierno populista sistematiza: “El otro día conversaba con una muchachada bastante más joven que yo [...]. Yo les contaba de esa famosa reunión que hubo entre los movimientos sociales más autónomos y Néstor Kirchner en Casa Rosada. [...] Néstor nos interpela y nos pregunta qué queríamos. Supongo que el tipo se refería a qué tipo de país queríamos. Y nosotros le respondimos con dos imposibles. Por un lado, queríamos que abrieran los archivos de la SIDE por el caso de Darío y Maxi [...]. Y por otro lado, queríamos... ¡más planes! Los pibes se cagaban de risa, y yo también, pero en el fondo eso muestra nuestras limitaciones en ese momento” (Pacheco, Mariano, *Desde abajo y a la izquierda. Movimientos sociales, autonomía y militancias populares*, Buenos Aires, Las cuarenta y El río sin orillas, 2019, p. 139).

<sup>119</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 17-18.

cra al pueblo; el cual es el que niega el antagonismo y, de ese modo, conserva la sustancialidad inocente: “no se mete” en política. Este antagonismo interior al Pueblo es “absolutamente irreductible [...]. Por eso existe el *objeto a* como aquello que, en lugar de simbolizar / superar / sintetizar el antagonismo, lo *encarna* dentro del campo de lo simbólico”.<sup>120</sup> El “objeto a” es interior al pueblo pero, a la vez, es lo que impide que éste sea una unidad o una totalidad indivisa. Es interior y al mismo tiempo inasimilable al pueblo. El “objeto a” no es otro que el politizado; en efecto, como él se dedica a la política y perturba la paz del pueblo, el cual lo acusa de ser un vago, un “parásito”, de ser improductivo, de vivir a costa del pueblo cualquier: “El politizado, entonces, descubre crecientemente que sólo puede luchar si encarna el mismísimo *objeto a*, el objeto éxtimo, a la vez *interior e inasimilable*. El politizado, en suma, adivina por fin que él es «la inherencia absoluta del obstáculo externo que impide al Pueblo lograr identidad consigo mismo»”.<sup>121</sup> Por supuesto, no se trata de que el politizado sea un ser malvado que no quiere vivir en paz ni dejar a otros vivir en paz. Sucede que “la sociedad es imposible en su propio concepto, está atravesada por un Impedimento Absoluto y el *objeto a* sólo lo encarna”.<sup>122</sup> El politizado se enfrenta, así, con un nuevo desafío: hacerse cargo de ese conflicto que se materializó en su propia conciencia. El cual toma el camino más fácil: perpetúa la demanda hacia otro y no se responsabiliza de lo que a él mismo le sucede. El camino del cual es la inercia populista. Pero el politizado tiene que salir de ese círculo infinito de la demanda, que Selci, siguiendo a Lacan, entiende como imposible de satisfacer y, por eso mismo, más atractivo todavía para el que se inclina hacia la irresponsabilidad. Nuestro autor se pregunta y se responde: “el politizado, ¿qué ayuda recibe para salir de la pulsión? Él no puede sacarse a sí mismo de la Inocencia [...] –tiene que venir alguien de afuera a abrirnos los ojos [...] y ese alguien es el Amo tal como lo conceptualiza Žižek: el Amo se hace absolutamente cargo de sus actos y sus palabras [...]”.<sup>123</sup> El Amo no nos

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 101.

dice “cómo salir, sino que lo *hace*: se pone al lado nuestro y sale, para mostrarnos «en acto» cómo hacerlo, y esto simplemente porque nos quiere. Es, por lo tanto, un *ejemplo a seguir*”.<sup>124</sup> Salir de la demanda no es ni puede ser un acto originariamente intelectual. Solamente el cuerpo nos da el empujón que necesitamos para asumir la responsabilidad. La relación entre el cuerpo del Amo (Amo al que Selci también llama “Conducción”) y el cuerpo del politizado es de imitación:

Existe el concepto latino de la *Imitatione Christi*, la imitación de Cristo [...]: para alcanzar la revelación cristiana no es preciso conocer las dificultades y sutilezas teológicas, basta con hacer lo mismo que Él. La *imitación*, en definitiva, es lo que permite el tránsito de la conciencia politizada al militante orgánico: el militante no “entiende más” que la conciencia política, sino que *imita a su Conducción*, porque pone su cuerpo a hacer política [...].<sup>125</sup>

La Conducción, que aquí hace las veces de cuerpo de Cristo, le da a la conciencia politizada un anclaje en lo que, a falta de un término mejor, llamamos realidad. Saca a la conciencia politizada de sus preguntas infinitas (o del mero “hablar de política”) y la lleva a ingresar a una organización.<sup>126</sup> La Conducción viene, en principio, necesariamente de afuera; es como si irrumpiera en la mañana de conciencia, demanda, politización y cualquierismo. Pero esa apariencia de sustancialidad externa de la Conducción es sólo un momento de la fenomenología de la conciencia militante: “Ya con un pie en la entrada de la organización, la «conducción» resulta ser simplemente el piso superior de un sofisticado edificio político, con

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>126</sup> La ruptura entre la conciencia hiperactiva del politizado y la realidad que lo rodea aparece en *Canción de la desconfianza*, la mencionada novela de Selci. Allí, Styrax, un profesor de bajo algo menor de treinta años, es un politizado (un Empecinado, según los términos propios de la novela) que está desfasado de la cultura juvenil –por decirlo así– dominante. La actividad política meramente intelectual (al comienzo de la novela) de Styrax la define el hecho de que se “autopregunta” y se “autorresponde”. A este personaje le falta cuerpo: “Esta descoordinación corporal con mi época, reflexionó alguna vez Styrax, ¿tiene algo que ver con el afloramiento de las autopreguntas?” (Selci, Damián, *Canción de la desconfianza*, *op. cit.*, p. 19). A un politizado como Styrax le falta una Conducción que le devuelva el vínculo corporal con su mundo. Por otra parte, es este tipo de intervención cuasidivina lo que Schwarzböck parece descartar de plano cuando, en *Los espantos*, refiere los decepcionantes resultados de la aparición de (algo así como) un mesías en una familia burguesa como la de *Teorema*, de Pier Paolo Pasolini. Cf. Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, *op. cit.*, pp. 67-69.

distribuciones de responsabilidades, funciones diferenciadas, secretarías, frentes...”<sup>127</sup>

A causa del contacto con el Amo, el politizado se siente, como dice Selci, “especial”: “si eligió (hacerse cargo) es porque previamente se sintió elegido (por el Amo) [...]”<sup>128</sup> El politizado “tiene algo que los cuales no: tiene *conciencia*”<sup>129</sup> Se siente orgulloso de su tesoro interior y desprecia a los cuales. Sin embargo, el orgullo de lo individual es un rasgo cualquier por excelencia. El antagonismo Politizado/Cualunque también tiene que interiorizarse, a fin de que el politizado no se pierda en el cualquierismo de su supuesta superioridad. En el politizado que ya tuvo la ayuda de la Conducción (es decir, en el militante) el antagonismo se interioriza bajo la forma de Organización/Ego. El ego es el residuo cualquier en el politizado que ya tiene todo para ingresar a una organización, residuo que se resiste a renunciar a la preciada individualidad. La organización dice:

*hay otra vida* y es vigorosamente monocorde. Le pide así al militante [que] se politice por completo [...]. Sea quien sea el militante, debe transformarse para siempre, debe ser útil a la Causa colectiva. Debe renunciar a la riqueza de su existencia: si era obrero, profesor, estudiante, hijo, madre, músico, científica, vago o

<sup>127</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 105. Con su teoría de la Conducción como, por un lado, una especie de “despertador” de la conciencia política enredada en sus indecisiones y, por otro, una instancia que gradualmente va interiorizándose en el espíritu del militante, Selci puede discutir una famosa objeción al peronismo, a saber, la de cómo puede ser que la conciencia de la clase obrera se forme gracias a un General al que nada lo asemeja a la clase obrera. Una formulación de esta objeción puede hallarse en un hombre también venido de las letras, al igual que Selci: “Hicimos un milagro del general Perón que vino a prolongar la tradición criolla del patrón de estancia, cariñoso en sus momentos, paternalista siempre, necesitado de clientela siempre, patronos que creen que pueden ofrecernos lo que está en nuestro derecho tomar. Ejemplo: la pretendida conciencia de clase que el general Perón habría otorgado (¿regalado?) a los trabajadores... ¿En qué historia de la clase obrera podremos leer que a un buen señor se le ocurrió un día otorgar la conciencia de clase a los trabajadores de su país?” (Calveyra, Arnaldo, *Si la Argentina fuera una novela*, Buenos Aires, Ediciones Simurg, 2000, pp. 123-124). Si es posible que, a los ojos de Selci, Perón sea un buen ejemplo de lo que es la Conducción, no lo es porque Perón haya otorgado o regalado la conciencia a los trabajadores, sino porque debe de haberles dado un cuerpo. Por contra, el auténtico y desaprovechado milagro argentino fue, para Calveyra, la figura de Jorge Luis Borges, milagro que no logró tomar cuerpo y se desvaneció lentamente en el viejo escritor: “Algo más acerca del milagro Borges: incapaces de admiraciones durables y, mejor que durables, profundas, incapaces de encarnar en un absoluto que acreciente nuestra visión del mundo, que la vuelva más vasta que la duración limitada de nuestras vidas. [...] Nos creímos en la obligación no de dar cuenta de esa obra sino del hombre de más en más frágil a medida que los años pasaban [...]” (*ibid.*, p. 123).

<sup>128</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op.cit., p. 124.

<sup>129</sup> *Ibidem.*

trabajador, de la religión que fuere, con su sexo o etnia, carácter, talante, todo eso debe sacrificarse en pos del Gris Universal de la política, su igualitarismo esquemático *radical*.<sup>130</sup>

El ego, en la organización, es peligroso, porque puede querer esquivar la línea marcada por la Conducción. El politizado que no sacrifica su ego vive en el antagonismo entre su individualidad (que en realidad no vale nada) y la generalidad de la organización. La resolución de este antagonismo es lo que Selci llama Cuadro político, a cuya fundamentación lógica está destinada la *Teoría de la militancia*.<sup>131</sup> El Cuadro es el militante que ha interiorizado la organización. En lugar de depender irresponsablemente de la Conducción, el Cuadro asume que “no sólo debe ser conducido, sino también conducir”.<sup>132</sup> Así, toma decisiones y se responsabiliza por sus actos y palabras de una manera siempre fiel<sup>133</sup> a la organización. Las palabras de Selci son muy claras a la hora de caracterizar al Cuadro:

En el Cuadro político, la *espontaneidad* (del Ego) y la *disciplina* (de la Organización) coinciden infinitamente: cuanto más disciplinado es, más decisiones toma. [...]. [El] Ego se hace cargo de (interioriza) la Organización mediante la absoluta *disciplina*, y la Organización se hace cargo de (interioriza) el Ego mediante la absoluta *responsabilidad en la toma de decisiones*.<sup>134</sup>

El Cuadro ya no tiene a nadie a quien echarle la culpa. Se ha hecho absolutamente responsable. Todo pasa a estar bajo la órbita de su responsabilidad: él es interiormente la Organización, y una organización política no puede desligarse de los problemas que le toca afrontar. Ya no hay, para el Cuadro, sustancia externa que ocasione malestar al pueblo; en todo caso, lo que hay es un pueblo que no está siendo absolutamente responsable, es decir, que no está militando organizadamente en política, y por lo tanto elige responsabilizar a otros. Pero, en realidad, no hay otros, porque el pueblo mismo es la

<sup>130</sup> *Ibid.*, pp. 129-130.

<sup>131</sup> “[E]ste librito busca [...] fundamentar lógicamente la posibilidad de los Cuadros políticos” (*ibid.*, p. 17).

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>133</sup> La noción de “fidelidad” y “sujeto fiel” las tematiza Selci en diálogo con la filosofía de Alain Badiou. Aquí no ingresaremos en el análisis de estas cuestiones.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 135.

realidad.<sup>135</sup> Si el politizado en vías de ingresar a la organización podía apelar a la idea de la *imitatione Christi* para tener un parámetro externo de conducta, el Cuadro, tras interiorizar ese modelo, es ya una especie de Cristo contemporáneo:

de manera monstruosamente parecida a Cristo en la cruz, el Cuadro acepta “pagar las deudas de otros”, hacerse cargo de lo imposible, asumir el costo por males que de ningún modo podrían ser su culpa; la conocida expresión según la cual “Cristo murió por nosotros” indica la paradoja absoluta de un mero hombre que se hace cargo del Universo como si fuese obra suya –esta exageración religiosa [...] describe el tipo que llamaremos “clásico” de lo que es un Cuadro político [...].<sup>136</sup>

Como decíamos, no hay sustancia externa indivisa, sólida, impermeable; hay una escisión en la sustancia Pueblo por la cual el Pueblo puede llegar a ser un sujeto responsable y no demandante. Esa escisión es la que “elige” al politizado, que ha de llegar a ser Cuadro. Selci amplía el modelo cristológico del Cuadro en estos términos: “Cristo sólo pudo hacerse cargo de todo porque antes Dios lo había elegido como Su hijo. Homológamente, el Cuadro político sólo puede alcanzar la responsabilidad absoluta si la Conducción, mediante la confianza en el pueblo, lo saca del fango cualquier y le ofrece un modelo a imitar”.<sup>137</sup> La Conducción le indica al politizado que la realidad está ahí no para seguir estando ahí, siempre igual a sí misma, sino para que él la elija y se haga cargo de ella; además, le enseña cómo hacer tal cosa. Del mismo modo, el Padre habría elegido a su Hijo para que se hiciera cargo de los males que aquejaban a la sustancia humana.

Ahora bien, Cristo, un hombre ciertamente anormal, quizás haya sido suficiente para redimir, por su propia muerte, los pecados del

<sup>135</sup> “Variando un poco la máxima de Perón, habría que decir que la única realidad es el Pueblo. Ciertamente vivimos en el Pueblo, «adentro suyo». No es alguien a quien concientizamos desde afuera, o a quien invitamos a emanciparse. Más aún, sería impreciso decir que el Pueblo transforma la realidad: uno y otra son lo mismo, así que sólo cabría hablar de una «autotransformación» –como la que hace una persona cuando decide volverse militante” (Selci, Damián, “Lectura militante del concepto de unidad política”, en *Revista Planta (blog)*, entrada del jueves 2 de enero de 2020. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://plantarevista.blogspot.com/2020/01/lectura-militante-del-concepto-de.html>. Publicado originalmente en *El Ojo Mocho*, n° 8, primavera/verano 2019/2020).

<sup>136</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 137.

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

mundo. En cambio, está claro que un solo Cuadro no es suficiente para hacerse cargo eficazmente de los males del pueblo. Por eso, dice Selci, hay que ganar, y ganar sería tener cientos y cientos de Cuadros políticos; utópicamente, ganar sería tener un pueblo militante que sea absolutamente responsable y, por eso mismo, absolutamente libre. Allí ya no habría demanda, porque ya no habría otro al cual echarle la culpa; allí ya no habría representación política, porque todos tendrían en sí mismos la organización y todos participarían en política.<sup>138</sup> El Cuadro se caracteriza por observar con fidelidad lo que indica la organización: “el Cuadro ahora «es» su lugar en la *orgánica*, «hace» lo que dice la *lógica* y «dice» lo que le bajan como la *línea*”.<sup>139</sup> La orgánica hace referencia a la distribución de responsabilidades en la organización; la lógica remite al modo general en que la organización aborda las cuestiones que se le presentan; la línea marca lo que se puede hacer y decir públicamente. Llama la atención la semejanza entre estas tres propiedades de la organización y las tres “marcas de la mediación estatal” que presenta Amador en su contribución a *El fantasma en la máquina*. Amador señala que la mediación estatal es autoritativa (es decir, la institución particular o, para ser más extremos, el agente estatal particular recibe la autoridad de la voluntad soberana públicamente reconocida: esto correspondería a la orgánica de Selci, según la cual el Cuadro es lo

<sup>138</sup> Las ganas de participar en algo (lo que sea) son efectivamente un rasgo de la contemporaneidad. Ya no estamos “en la era de los electorados apáticos de las décadas de los 80 y 90” (Selci, Damián, “¿Qué pensar? La estructura política actual y sus desafíos”, en *Revista Planta (blog)*, entrada del miércoles 30 de octubre de 2019. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://plantarevista.blogspot.com/2019/10/que-pensar-la-estructura-politica.html>). Si el estatismo y la representación política remiten a una estética moderna, apegada a la forma, la ansiedad por participar se remonta a una estética nacida con las vanguardias históricas del siglo XX y radicalizada después de la Segunda Guerra. Schwarzböck comenta: “El índice de participación es interpretado, en cualquier actividad humana contemporánea, como el indicio de que lo que se hace está bien hecho, incluso cuando la reacción sea adversa; de lo contrario, nadie habría reaccionado” (Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, op. cit., p. 354). El nexo con la actividad política es inmediato, si al leer las siguientes líneas de *Los monstruos más fríos* recordamos las reflexiones de *Los espantos* sobre lo útil para los poderosos pero ya no para el pueblo: “Cuando todos podrían hacer arte, pero no todos los hacen, la diferencia entre artistas y público resulta, con cierta obviedad, una ficción útil para los artistas, no para el público. Quien la sostiene en su nombre, con un fino espíritu corporativo, es el sistema institucional del arte. Por eso no es fácil, para el arte contemporáneo, salir fuera de sí. [...] La dificultad del arte contemporáneo para salir fuera de sí es la misma de la política para trascender la burocracia [...]” (*ibid.*, p. 356). La mera posibilidad de la participación corroe la eficacia de las instituciones no participativas.

<sup>139</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 139.

que es en virtud de su lugar en la estructura de responsabilidades), orgánica (esto es, la mediación estatal no depende del capricho del burócrata, sino que se ajusta al parámetro dado por la institución: esto correspondería a la línea de Selci, que indica qué se puede hacer y qué se puede decir como militantes de una organización) y a largo plazo (ya que la mediación estatal se piensa “como la continuidad de un proyecto nacional”: esto correspondería a la lógica de Selci, el criterio general con que una organización trata los problemas políticos).<sup>140</sup> Si la mediación estatal y la conducta del Cuadro tienen tanto en común, sería de esperar que el militante, tal como lo concibe Selci, tuviese, una vez trasplantado al Estado, la subjetividad adecuada para la tarea que allí debe desarrollarse. Es más: en la organización, como ya mencionamos, la palabra de uno es la palabra de todos, y la acción de uno es la acción de todos: nada más propio de la representación política estatal de la que debe ser agente la subjetividad burocrática. Sin embargo, Selci repudia la representación política y considera que la militancia es “el infinito derecho a asumir la responsabilidad sobre la realidad, de manera colectiva y organizada, con, sin o contra el Estado (que es un instrumento o una relación, pero en todo caso, no un sujeto)”.<sup>141</sup> Es necesario ofrecer al menos una explicación hipotética para esta sorprendente conclusión.

El Cuadro ya no tiene nada fuera de sí. Es una figura de la conciencia sin contraparte cualunqu. El pueblo tiene enfrente a la oligarquía; el politizado tiene enfrente a cualquier; el ego tiene enfrente a la organización; el Cuadro ya interiorizó todo y no hay nada que se le aparezca como externo o como irreductible a su libertad. Como no hay nada fuera del Cuadro, el Cuadro es en sí mismo una figura no representativa. La organización habla y actúa en nombre de todos sus Cuadros, y un Cuadro habla y actúa en nombre de toda la organización, pero nada de esto debe entenderse como un accionar representativo. Para representar políticamente, al fin y al cabo es necesario (como, según vimos, sugiere Dotti) sustancializar a los actores políticos, en lugar de subjetivizarlos. Selci, con absoluto rigor antirrepresentativo, les quita a todas las figuras de su teoría de la militancia la “apariencia de sustancialidad”. Sin dudas, la dife-

<sup>140</sup> Para las marcas de la mediación estatal según Amador, cf. Amador, Esteban, “Marionetas y actores”, *op. cit.*, pp. 74-80.

<sup>141</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, *op. cit.*, p. 187.

rencia entre la sustancia y el sujeto que estamos proponiendo parece algo esquemática, sobre todo si tenemos en cuenta que Hegel, un referente tanto para el pensamiento estatalista como para el pensamiento revolucionario, contribuye a superar esa distinción. Habría que decir, entonces, que el pensamiento estatalista supone una trascendencia irreductible, una trascendencia que puede ser mediada pero no absorbida en la inmanencia (a una conclusión semejante llegamos en la primera sección de este trabajo). La trascendencia estatalista funda el orden y lo justifica: el cuerpo de Cristo paulino sostiene en sus funciones particulares (como campesinos, doctores, atletas, etc.) a todos sus miembros. En otras palabras, los sustancializa. El cuerpo de Cristo en que piensa Selci, en cambio, va por otro lado (que tampoco carece de sustento bíblico): cuando irrumpe la Conducción, la vida individual del militante (como obrera, científica, vago, músico, hija, hijo, etc.) se suspende. El militante tiene que sacrificar su vida cualquier en favor del llamado del Amo. Si recordamos los términos en que Schwarzböck concibe la entrada de la militancia en el orden político post 2003, obtenemos una buena imagen de lo dicho: la militancia ingresa como militancia “nueva” en la democracia que está comenzando de cero en lugar de simplemente retornar.

Las referencias a la trascendencia y a la sustancia no son fáciles de aceptar y, más que ayudar en la tarea del pensamiento, parecen entorpecerla. En lugar de comparar directamente la representación con la participación, quizás sea mejor comparar la participación estatalista con la participación tal como la piensa Selci. Un caso típico de filósofo del Estado y, a la vez, crítico de la representación política y defensor de la participación, es Jean-Jacques Rousseau. No repondremos aquí sus ideas, que damos por ampliamente conocidas. Nos interesa ver, por el contrario, cómo lee un intérprete estatalista, en este caso Dotti, la participación rousseauiana, pensada como factor configurador de la unidad estatal. La presencia del pueblo en la asamblea soberana tiene una lógica que supone, como condición de la participación, la representación:

cada miembro del poder soberano allí presente actuaría políticamente sólo porque ha operado una mediación consigo mismo, porque se ha –por así decir– *desdoblado* y se está representando a sí mismo; más claramente: ser ciudadano-actor de la soberanía en una democracia directa significa que, en el Legislativo, se está representando a sí mismo como él es, en el espacio socie-

tal y familiar, pero no inmediatamente político. Politizarse, en términos de estatalidad, es ser y no ser simultáneamente (ser en la medida en que no se es, sino que se representa a lo que se es); un juego reflexivo que, *si queremos respetar la “alienación total” rousseauiana*, tiene que tener a ambos polos –*homme* y *citoyen*– como actividad de reflejar y resultado de la misma: el representante es el reflejo del ser humano representado y viceversa, porque el pasaje de lo personal y societal a lo público estatal no ofrece ninguna dificultad, ninguna traba nacida del egoísmo o de pretensiones despóticas: la *aliénation totale* ha remediado estas distorsiones.<sup>142</sup>

Politizarse –participar– estatalmente es representar en el cuerpo soberano lo que se es fuera del cuerpo soberano; al mismo tiempo, ser un *homme* en la sociedad civil supone la participación en el cuerpo soberano. En cambio, la participación no estatal que propone Selci no sigue ese tipo de lógica. De hecho, según su opinión, Rousseau no es más que un abogado de la sustancialidad inocente del pueblo.<sup>143</sup> Antes de avanzar, aclaremos algo que puede resultar banal, pero que si no es aclarado puede llevar a confusiones: de ningún modo se trata aquí de ver si en el País Militante de Selci ya no habrá médicos, madres, padres, músicos, abogadas, escritoras, ingenieros. Lo que hacemos es intentar comprender por qué la teoría de la militancia, tal como la entiende Selci, no necesita coronarse en una relación concreta con el Estado. Hasta ahora hemos visto con cierta claridad un punto: el Cuadro no tiene nada relevante fuera de sí. El cual, como observamos, no tiene conciencia; nada de su mundo importa para el militante. El Cuadro, entonces, no tiene nada “por debajo” de sí: la sociedad civil no es nada en comparación con la vida militante; el juego reflexivo que el estatalista Dotti encuentra en la participación rousseauiana no tiene lugar en la militancia estatal de Selci. Pero, ¿acaso no tiene el Cuadro algo “por arriba” de sí? ¿No necesitó de la exterioridad cristológica de la Conducción para salir de la demanda?

<sup>142</sup> Dotti, Jorge, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, en *Avatares filosóficos* 1, 2014, pp. 27-54, p. 43.

<sup>143</sup> Cf. Selci, Damián, “Lectura militante del concepto de unidad política”, *op. cit.* En su ensayo “La posibilidad del siglo”, Selci considera que es superfluo el concepto de “representarse a sí mismo”, que es, sin embargo, la clave de la participación política estatal, según vimos en el Rousseau de Dotti. Cf. Selci, Damián, “La posibilidad del siglo”, en VV.AA., *La posibilidad del siglo. Cinco ensayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz & Gluck Editores, 2020, pp. 6-17, en particular p. 12.

Efectivamente, el Cuadro necesitó de la superioridad de la Conducción para salir definitivamente del plano de la demanda. Pero –citamos arriba– “ya con un pie en la entrada de la organización, la conducción resulta ser simplemente el piso superior de un sofisticado edificio político”. El Cuadro, cuando interioriza la organización, interioriza la Conducción. Organización y Ego están en identidad especulativa. La Conducción aparece como algo externo sólo y momentáneamente para la conciencia militante, pero su verdad es aparecer como un mero “piso superior” de un edificio que tiene que estar adentro del Ego. La arquitectura del pensamiento estatalista es la de la catedral gótica, que se eleva hacia el cielo con la certeza de que la realidad a la que da forma visible está irremediablemente más allá de sus empinadas torres; la del pensamiento militante es la de una unidad básica sin terraza. En otras palabras: para el verticalismo estatal, el verticalismo de la militancia es parte del horizontalismo de la sociedad civil, que debe ser rearticulado en una unidad vertical mayor.<sup>144</sup> Si el pensamiento estatalista requiere algún tipo de trascendencia (por más difícil de pensar que resulte su conceptualización secularizada), el pensamiento militante se despliega en pura inmanencia.

Contra todos los pronósticos, la inmanencia militante no es más fácil de conceptualizar que la trascendencia del estatalismo. El necesario momento de la Conducción se vuelve –al no poder ser realmente trascendente ni totalmente inmanente– un auténtico golpe de suerte. Como dice Selci, su teoría quiere poner al lector “entre la espada y la pared”, es decir, quiere forzarlo a militar, “[p]ero este forzamiento [...] está hecho desde la amistad; es una exhortación conceptual que será eficiente si cada uno, y en cada caso, encuentra una Conducción a quien *imitar* –ya que sólo nos liberamos con el cuerpo, y por imitación”.<sup>145</sup> La lógica implacable de la conciencia militante empieza con un encuentro fortuito entre la Conducción y el

<sup>144</sup> Para la concepción militante del verticalismo, cf. Kesselman, Violeta, “Verticalismo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo, op. cit.*, pp. 18-26. Allí leemos: “La organización vertical se sostiene sobre dos pivotes: la confianza en la conducción y la confianza en lxs compañerxs (por el mero hecho de serlo)” (*ibid.*, p. 21). Exactamente los mismos pilares, mucho más fuertes y exigentes, encontramos en el verticalismo estatal de Hobbes. La confianza en “lxs compañerxs” no es sino otra manera de expresar lo que ordena la famosa segunda ley de naturaleza en el capítulo XIV del *Leviatán*; pero esa confianza horizontalista sólo es posible por la confianza en el representante soberano, por la “confianza y fe puestas en aquel que habla” (Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.* p. 314; la cita corresponde al capítulo XXXII).

<sup>145</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia, op. cit.*, p. 188.

politizado. No puede ser de otra manera: una teoría de la militancia no es más que una teoría de la particularidad, y la particularidad es irreductible a la teoría. Las Conducciones fundan particularidades dentro de una unidad política mayor.

¿Qué quiere decir, entonces, que el pueblo tenga el poder? ¿Acaso quiere decir que ha de tener el poder una determinada organización militante, la que verdaderamente exprese el querer del pueblo? Es posible. Como escribió Schmitt, “[a]ún no ha sido solucionada la antiquísima dialéctica de la teoría de la voluntad del pueblo: la minoría puede estar en posesión de la voluntad verdadera del pueblo y, además, el pueblo puede ser engañado [...]”.<sup>146</sup> No sólo una minoría puede ser la que verdaderamente porte la voluntad popular, sino que, como expresa Selci, “lo que el Pueblo quiere (en ocasiones) puede ser lo peor [...]”.<sup>147</sup> Pero esto nos lleva derecho y sin concesiones al plano de la representación política: la minoría verdadera, la que no engaña al pueblo, en verdad representa a todo el pueblo; es algo momentáneo, por supuesto, y prudencial, hasta que todos sean educados en lo que verdaderamente quieren. Si bien la novela *Canción de la desconfianza* parece tener ecos de una dictadura pedagógica, no encontramos esa dirección en los escritos políticos de Selci.<sup>148</sup> El pueblo, para nuestro autor, no es infantil o inmaduro, de modo que su sometimiento a la vanguardia iluminada sea inevitable. El pueblo es ya y siempre el responsable máximo –el sujeto– de lo que le sucede. A veces no se da cuenta de que lo es, pero lo es.

Pongamos un ejemplo: el triunfo electoral de la fórmula presidencial Fernández-Fernández en 2019. Después de años de desencuentros, la dirigencia peronista se unió en un único frente y su victoria terminó siendo arrasadora. Selci, fiel a su principio de que es el pueblo el sujeto político último, explica que esa unidad dirigencial fue posible porque antes hubo unidad popular:

<sup>146</sup> Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, trad. Thies Nelson y Rosa Grueso, estudio preliminar de Manuel Aragón, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 34-35.

<sup>147</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 52.

<sup>148</sup> De hecho, rechaza explícitamente ese tipo de representación vanguardista, aunque es enigmática la razón por la cual, entonces, sería mejor militar en una organización antes que en otra. Cf. Selci, Damián, “La posibilidad del siglo”, en VV.AA., *La posibilidad del siglo*, op. cit., p. 11.

si la dirigencia estaba dividida por egos estúpidos, por soberbia, por incapacidad de reconocer objetivos comunes... todo esto debe predicarse *también* del Pueblo. La unidad política fue primero una unidad popular, pero no porque el Pueblo haya sido por fin escuchado por una dirigencia comúnmente alienada, sino porque el Pueblo estaba en sí dividido (o para decirlo con el término usual: “agrietado”) y se puso a practicar la unidad como método de supervivencia. Si nos parece que los dirigentes peronistas invertían demasiado tiempo en pelearse entre sí, todo lo que debemos hacer es complementar esta mirada con su reverso o fundamento: era el Pueblo el que invertía demasiada energía en el “narcisismo de las pequeñas diferencias” –el que pagaba Ganancias y creía que “mantenía vagos”, la que criticaba a los planeros, el que se enojaba con un piquete, el que creía que su progreso se debía únicamente a su esfuerzo y su penuria únicamente a los políticos, la que odiaba a Cristina por su tono de voz... Hay que reconocer, sin que ello nos conduzca a un pesimismo antropológico demasiado férreo, que el Pueblo también puede ser una auténtica “feria de vanidades” y que los engrimientos de la dirigencia palidecen ante la radiante arrogancia popular. ¿Hay algo más egocéntrico que el discurso del progreso personal con independencia de la situación nacional? ¿Hay algo más soberbio que despreciar a la vecina que cobra la Asignación? ¿Hay algo más “ombliguista” y “sectario” que la queja por no poder comprar dólares?<sup>149</sup>

La unidad popular que está en el origen de la victoria de Fernández-Fernández es precaria (quizás no se deba más que a cuestiones de supervivencia, y en los fríos números es la unidad del 48%) pero, sea como fuere, tuvo lugar. Tuvo lugar porque los que podían producirla abandonaron su cualquierismo: la compra de dólares, el resentimiento hacia quienes necesitan ayuda estatal, la idea del *self-made man*, etc. De este caso particular, tal como lo interpreta Selci, creemos poder desprender dos conclusiones: por un lado, la unidad del pueblo es necesaria para producir u obtener algún tipo de resultado político. Decimos que es necesaria no en sentido empírico –el 48% de los votos–, sino necesaria conceptualmente: si el pueblo no es uno, es imposible entenderlo como sujeto responsable, incluso como responsable de su cualquierismo. Sin el pueblo como unidad, la victoria de Fernández-Fernández es una casualidad numérica, no un fruto de la acción popular, como quiere Selci que sea. Es decir (y acá toma

<sup>149</sup> Selci, Damián, “Lectura militante del concepto de unidad política”, op. cit.



forma el círculo que queremos dejar planteado): es necesario pensar la unidad política universal, la unidad mayor que la unidad de la organización particular militante. Y para pensar la unidad política universal no hay más que el Estado. Así como Selci dice saber que el populismo quizás no sea la mejor opción teórica, pero que es lo que hay, así también el Estado argentino quizás no sea el mejor Estado posible, pero es el único referente universal legítimo que tenemos. De hecho, sabemos que el pueblo es una unidad recién cuando decide estatalmente; cuando lo mirábamos bajo la óptica militante, lo veíamos dividido por motivos cualesquiera. En otras palabras, sabemos que el pueblo es una unidad cuando leemos su participación política a través de la elección de sus representantes.

Por otro lado, del pasaje recién citado obtenemos otra conclusión relativa a la filosofía de Selci: el cualqu coasta es, al igual que el politizado, un “objeto a”, un obstáculo interno al pueblo que impide su identidad. Cuando el cualqu coasta afloja su cualqu coastismo, el pueblo muestra su unidad, así como cuando el pueblo es un pueblo de militantes también es una unidad y el militante pierde su carácter de objeto inasimilable. Esta conclusión (a saber, que tanto el politizado como el cualqu coasta son, como citamos arriba, “la inherencia absoluta del obstáculo externo que le impide al Pueblo lograr la identidad consigo mismo”) era esperable: el politizado y el cualqu coasta son identidades móviles, que se constituyen recíprocamente. La “ciencia de la experiencia de la militancia” sigue los pasos de la conciencia politizada, para la cual el cualqu coasta sirve de contrafigura; pero no hay una sustancia en el politizado que lo distinga realmente del cualqu coasta. La militancia es particularidad, y cualquier particularidad puede militar con convicción. Puede haber grandes Cuadros de causas que nos resulten espantosas o cualesquiera. El cualqu coasta es cualquier solamente a los ojos de un politizado rival, al igual que este politizado es un cualqu coasta para aquel primer cualqu coasta. En ninguno de los dos lados puede faltar, entonces, conciencia. Un militante que considera que en el cualqu coasta o, llegado el caso, en el militante de otra organización, no hay conciencia, no puede pasar a la unidad estatal (podríamos decir incluso que no puede hacerlo desde el momento en que llama “cualqu coasta” a sus conciudadanos). El triunfo de otra organización militante sólo puede entenderlo como la preeminencia del cualqu coastismo inconsciente. Ante el abrumador cualqu coastismo, el militante redobla la apuesta y milita más. In-

cluso cuando su organización gana las elecciones, el militante tiene que militar más y mejor, porque tiene que ampliar y perfeccionar la participación política. Siguiendo con nuestro ejemplo local, si bien el triunfo de Fernández-Fernández fue posible porque antes de la unidad dirigencial hubo unidad popular, Selci recomienda profundizar el trabajo militante para confirmar ese logro popular:

si la gente ya no escucha a los medios, ¿a quién sí escucha? La respuesta es sencilla: *se escucha por fin a sí misma*, es decir, se re-úne –y para reunirse se organiza, y para organizarse ha de volverse, en un sentido amplio de la palabra, militante. Acá tocamos el nervio de nuestra argumentación: a través de la organización militante, que garantiza la *re-uniión*, el Pueblo se vuelve su propio “medio de comunicación de masas” y simplemente *desplaza* del espectro a la ideología neoliberal.<sup>150</sup>

Este párrafo está en línea con el disparador empírico de *Teoría de la militancia* que señalábamos al comienzo de esta sección. Si el pueblo milita organizadamente, el neoliberalismo de a poco desaparecerá. Pero ¿acaso el neoliberalismo no puede militar organizadamente? Por supuesto que puede; ya sabemos que la militancia, antes que una ideología concreta, es una “posición ante la objetividad”. No es imposible que haya quienes quieran responsabilizarse por la realidad desde una perspectiva neoliberal (o comunista, o fascista, o conservadora, etc.). Además, también sabemos que el pueblo puede querer lo peor, por lo cual podría llegar a militar las causas más insensatas. Selci advierte, en relación con lo que venimos diciendo, algo muy importante: la derrota electoral del gobierno macrista no significó el repliegue de sus fuerzas, sino la conversión de sus seguidores en militantes. El macrismo empezó a militar: “Arribamos a una conclusión parcial: tenemos un adversario inteligente, que nos imita en todo aquello que le parece útil, aunque para eso deba sacrificar algunas vacas sagradas republicanas o incluso apolíticas”.<sup>151</sup> La intensificación de las militancias particulares puede tener grandes resultados en lo que hace a la participación política, pero es evidente que nunca podrán ganar todas las militancias a la vez. Pese

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> Selci, Damián, “¿Qué pensar? La estructura política actual y sus desafíos”, en *Revista Planta (blog)*, entrada del miércoles 30 de octubre de 2019. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://plantarevista.blogspot.com/2019/10/que-pensar-la-estructura-politica.html>.

a esto, si nuestra argumentación fue correcta, un militante del tipo que pregona Selci no reconoce la racionalidad (la conciencia) de otras militancias (de hecho, piensa a la militancia macrista como imitación –pura actividad corporal– de la kirchnerista). De allí que, cuando el Estado ya no pueda ser un instrumento de su militancia, se convenza de que tiene el infinito derecho de actuar contra el Estado: en éste ya no habrá sujetos responsables, sino “una densa masa de infantilismo y sordidez”.<sup>152</sup> La exhortación a militar organizada en política que se desprende de *Teoría de la militancia* –exhortación implacable, que realmente logra poner entre la espada y la pared al lector– puede derivar en cualquier militancia. La visión optimista de Selci sólo se justifica si se da por sentado que todos vamos a militar del lado de los buenos, de los que quieren la emancipación. Pero ¿quién no milita del lado de los buenos o a favor de la emancipación? Todos los involucrados en política, por hipótesis, quieren el bien; si además de querer el bien coincidieran en el modo particular de realizarlo (es decir, en cómo hay que gobernar), ya no habría conflicto político, y por lo tanto el fin del conflicto político ya no sería el resultado de la victoria militante, sino todo lo contrario: la condición inicial de la lucha, la garantía previa de la bondad de nuestras convicciones. Esta lucha justificada de antemano apuntaría únicamente contra seres huecos, contra aquellos que, por algún motivo cualunque, no quieren el bien y son, por lo tanto, apolíticos por naturaleza; en fin, contra los que no tienen conciencia. Lo que pierde el pensamiento político al buenificarse como pensamiento militante es la posibilidad de pensar lo que piensa el adversario, que pasa a ser alguien que no piensa.<sup>153</sup> Cabe agregar: ese pensa-

<sup>152</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 124. Para un estudio de la tensión entre la institución estatal y las actuales tendencias políticas argentinas, cf. Dotti, Jorge, “*Incursus teológico-político*”, en *Las vetas del texto*, segunda edición ampliada, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, pp. 275-300.

<sup>153</sup> El Colectivo de Filosofía, Psicoanálisis y Política “El Loco Rodríguez” se pregunta: “Por otro lado, tampoco debemos mentirnos. El macrismo no sólo expresa una sensibilidad rechazada en sus facetas más feroces, sino también en sus elementos más inofensivos. Captura un pliegue de anhelos, demandas, aspiraciones que no son rechazables, ni condenables *per se* desde una agenda política de izquierda: inseguridad, calidad institucional, ruptura con las herencias, lucha contra el narcotráfico y “contra las mafias”, inflación, renovación tecnológica, deseo de orden, «que las cosas funcionen», etc. ¿Por qué no contamos con una política que logre hacerse cargo de estos problemas y disputar sus imágenes, sus sentidos, sus resonancias sensibles? ¿Todo deseo de orden es *a priori* de «derecha»? ¿Y si lo es, es rechazable desde una aspiración emancipatoria?” (El Loco Rodríguez / Ignacio Rodríguez, “Intemperie: que no vuelvan más”. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://medium.com/@ellocorodriguez/intemperie-que->

miento buenificado pierde la posibilidad de definir y saber exactamente qué es lo que él mismo quiere, dado que ya no tiene nada contra lo cual configurarse, y gana la tentación de regodearse en esa falta de definición, amparada en la certeza de que de un lado están los buenos y del otro una “densa masa de infantilismo y sordidez”.<sup>154</sup>

No se puede pasar por alto el hecho de que Selci reconoce la dificultad que enfrenta a la hora de determinar concretamente qué quiere defender en tanto militante. En la medida en que pretende ser una superación del populismo, su teoría busca dejar atrás lo que éste enmascara, a saber, “la triste evidencia de que carecemos de programa”.<sup>155</sup> Pero ante el “hecho indiscutible” de la victoria del capitalismo, al pensamiento militante no le queda más opción que abandonar los hechos a fin de imaginar otra teoría que proponga algo mejor que el capitalismo: “Demos un salto de fe y propongamos: de existir [esa teoría], ella sería la teoría de la militancia”.<sup>156</sup> Si la filosofía estatalista supone el temor de Dios como condición práctica (no empírica), la filosofía militante pide un salto de fe hacia una teoría (lo que ya en su propia formulación es un pedido paradójico).

no-vuelvan-m%C3%A1s-938a9027672c). En relación con los temas abordados en este trabajo, cf. también El Loco Rodríguez / Ignacio Rodríguez, “¿Qué significa poner el cuerpo? (o el problema de la herencia guevarista)”. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://medium.com/@ellocorodriguez/qu%C3%A9-significa-poner-el-cuerpo-o-el-problema-de-la-herencia-guevarista-b8269089420d>.

<sup>154</sup> La necesidad de suponer que ya estamos del lado de los buenos puede leerse en el comienzo del primer capítulo de *Teoría de la militancia*: “Si existiera un termómetro para la filosofía política, éste debiera medir su *utilidad* para las luchas populares” (Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 21). Pero para poder medir esa utilidad ya tenemos que saber cuáles son las verdaderas luchas populares (las que preocupan a los politizados y no a los cuales). De ese modo, para la teoría de la militancia el pueblo ya es de antemano una unidad clara y distinta, incluso antes de que pueda ser “representado” –aunque no es exactamente la palabra– por la verdadera organización militante. No cabe ahondar aquí en la distancia enorme que separa a esta concepción de la política de aquella que sostiene el estatismo hobbesiano de Hydra, para la cual recién puede haber pueblo cuando hay Estado *sive* representación, y en este caso la palabra “representación” sí es exacta. Por otro lado, la dificultad de definir qué es lo que se quiere, puede provenir del hecho de que, en *Teoría de la militancia*, el populismo es insuficiente y, a la vez, el materialismo de Žižek todavía no tiene “un libro que diga lo que hay que hacer, cómo pelear, por dónde, por qué, etc.” (*ibid.*, p. 42). La teoría de la militancia nos explica cómo pelear (con organización y disciplina), pero no para qué. El estatismo, en cambio, no tiene este problema, ya que, en su lógica, los conflictos sociales tienen que ser resueltos a fin de que el Estado, la unidad superior a las divisiones, siga existiendo. Por supuesto, no cabe olvidar la advertencia de Schwarzböck sobre el hecho de que esa voluntad de existencia estatal también puede ser una ficción útil solamente para los poderosos.

<sup>155</sup> Selci, Damián, “La posibilidad del siglo”, op. cit., p. 7.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 10.

Parece correcto decir, entonces, que cuando las instituciones modernas ya no pueden presuponer en sus miembros la fe cristiana, cualquier cosa puede ocupar el lugar de esa fe.<sup>157</sup> Ese cualquier-cosismo se traduce, en la teoría de la militancia, en la postulación de una “vida” políticamente superior, la “vida no individual” del Cuadro, que, al carecer de programa, puede caracterizarse sólo negativamente y adquiere de ese modo una amplitud lo suficientemente generosa como para acoger en su seno cualquier programa. Se corrobora, extrañamente, lo que Schwarzböck señala con respecto a la categoría de vida, a saber, que “[l]a democracia postdictatorial es vitalista [...]”,<sup>158</sup> y no sería descabellado conjeturar que la apuesta a la militancia es una especie de torsión dialéctica sobre esa vida vacía y depresiva del capitalismo triunfante: como no tengo nada que hacer, me pongo a militar, es decir, a hacer “todo”. Fe en Dios o fe en la teoría, y organicismo estatal o vida aún sin programa: así como lo vimos en el caso de las semejanzas entre la mediación estatal y las propiedades de la organización, así también vemos ahora que cuanto más se parecen el pensamiento estatalista y el militante, más se diferencian. Avancemos un poco más hacia la comprensión de esta paradoja, resumiendo antes algunas de las conclusiones obtenidas.

Para explicar un fenómeno político usual, como lo es el resultado de las elecciones, la lectura militante tiene que presuponer aquello de lo que quería deshacerse: la unidad del pueblo, que se patentiza únicamente por medio del principio político que la teoría de la militancia rechaza, es decir, la representación. Además, esa unidad es pensable, para la lectura militante, sólo si ubica al cualunquense en el mismo rango que al politizado, el rango de objetos inasimilables

<sup>157</sup> No casualmente un autor que forma parte del catálogo de Hydra ha propuesto este tipo de interpretación de la modernidad en algunas de sus obras más reconocidas. Se trata de Eric Voegelin, y sus libros editados en Hydra son *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, trad. Esteban Amador, Buenos Aires, Hydra, 2009, y *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. Esteban Amador, Buenos Aires, Hydra, 2014. Otras obras en las que se aborda la mencionada interpretación de la modernidad son *Las religiones políticas* (trad. Manuel Abella Martínez y Pedro García Guirao, Madrid, Trotta, 2014) y *La nueva ciencia de la política* (trad. Joaquín Ibarburu, Buenos Aires, Katz, 2006). Por último, en relación con los temas abordados en la primera sección de este artículo, no cabe obviar que Voegelin ha desarrollado una filosofía de la conciencia como centro de la existencia política, en tanto que en la conciencia cobra luz la experiencia de la tensión entre la trascendencia y la inmanencia. Cf. Voegelin, Eric, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Friburgo / Munich, Karl Alber, 2005, y Voegelin, Eric, *Order and History. Volume V: In Search of Order*, edición e introducción de Ellis Sandoz, Columbia / Londres, 1999, donde es clave la discusión con Hegel.

<sup>158</sup> Schwarzböck, Silvia, *Los espantos*, op. cit., p. 64.

que encarnan la imposibilidad del todo social. En lugar de radicalizar e interiorizar el antagonismo, la teoría de la militancia tiene que presuponer una unidad popular que se manifiesta en la exterioridad del sistema representativo; en lugar de presuponer la acción militante, el triunfo de un determinado partido presupone la desactivación espontánea del cualunquismo; en lugar de ser una teoría de la victoria o de la “re-unión” del pueblo militante, la teoría de la militancia es una teoría del conflicto entre grupos particulares que tienden a imitarse a fin de obtener o asegurar el triunfo.<sup>159</sup> En ese conflicto, la conciencia militante no reconoce fuera de sí a otras conciencias, por lo que el Estado se vuelve un mero instrumento al servicio de quien ocasionalmente disponga de él.<sup>160</sup>

<sup>159</sup> Si el macrismo imita a la militancia kirchnerista, el kirchnerismo imita la relación de la política con los medios masivos que, según el propio kirchnerismo, caracteriza al macrismo y, en general, a la política más desencantada. Esa relación es lo que Javier Trimboli llama “la alianza más complicada y más necesaria que produjo el kirchnerismo. Para constituirse, a él y a su multitud” (Trimboli, Javier, *Sublunar. Entre kirchnerismo y revolución*, Buenos Aires, Las cuarenta y El río sin orillas, 2017, p. 160). Al recordar la manifestación del 9 de diciembre de 2015, Trimboli sugiere que esa multitud habría sido inconcebible con Perón, y no sólo porque sea difícil imaginar a Perón derrotado en las urnas: “Hubo un momento en que, sin que la presidenta diera pie para que en particular ocurriera, se coreó el nombre de un programa de televisión, 678. Que sepamos entre nosotros nunca había pasado algo igual. La incomodidad va más allá de que ese programa [...] nos había hecho más daños que favores [...]; subrayáramos del mismo modo si se hubiera coreado Zamba, Fútbol para todos o Encuentro. Como si después del protagonismo recuperado de la política quedara no obstante en evidencia la debilidad de su lengua [...] y se revelaran en ese último acto las alianzas que se habían tramado para llegar a esa situación, que por lo tanto configuraban también a esa multitud” (*ibid.*, pp. 139-140). La radicalización del populismo que propone Selci (que el pueblo se vuelva su propio “medio de comunicación de masas”) afecta también a esas alianzas. La novela *Planet*, de Sergio Bizzio, parece haber cifrado el destino espectacular y semicristológico de la política posdictatorial argentina, destino que ni siquiera un nuevo comienzo de la democracia podría desmentir. En esa novela, dos actores argentinos, Gustavo Denis y Osvaldo Kapor, son secuestrados por los líderes de un lejano planeta llamado Planet. Los líderes de ese planeta son los dueños de dos canales de televisión y compiten por la audiencia. Luego de algunas vueltas de la trama, Gustavo Denis se une a un tercer canal, un canal rebelde que pretende tomar uno de los canales poderosos. Denis le pregunta al Comandante Marcos Sábado cuál es el plan de ataque. El Comandante responde: “No tengo ningún Plan [...]. Yo invento sobre la Marcha. ¿O te pensás que soy un Pelotudo? –Pero allá dijo que lo tenía... [respondió Denis]. –Para que el Consejo me apruebe el Presupuesto lo dije. Esos Tipos se olvidan de que soy un Salvaje. Les gustaría que los lidere un Ingeniero. Ya vas a ver cómo cambian cuando tomemos la Señal y Socialicemos la Producción de los Medios. No van a cambiar de Verdad, eso ya lo Sé... Ellos no pueden Cambiar: son Hijos de una Matriz, en Esencia. Pero van a adaptarse al Cambio y van a Creer que fue Su Rebeldía la que Triunfó. Para Eso lo Hago. No hay nada Peor que un Rebelde Incumplido. Yo voy a regalarles esa Ilusión. Para que vivan Felices, en Paz, Satisfechos... para que cada Uno se parezca a un Dios...” (Bizzio, Sergio, *Planet*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pp. 112-113).

<sup>160</sup> Para no caer en la mala infinitud del conflicto interminable, Selci afirma que se lucha para ganar; pero para que ganar sea el resultado definitivo, no parece haber otra opción que pensar que finalmente habrá una guerra que termine con todas las guerras. De

Todo ocurre como si hubiera una sustancia ante la cual el militante no deja de ser inocente. Esa sustancia es el Estado. El militante se vuelve responsable ante el pueblo, prolijamente desustancializado; también se vuelve responsable ante la frivolidad de su ego, al que descubre como verdadera nada; ante el Estado, en cambio, retorna a la irresponsabilidad y a la inocencia de quien cree que lo universal está a su servicio. Las razones de tal comportamiento pueden hallarse quizás en el propio paradigma del militante que propone Selci, es decir, en la figura de Cristo. Existe la posibilidad de que Cristo no sea el ejemplo de quien se hace responsable de los males del mundo, deshaciéndose así de toda inocencia. Bien podría ser que Cristo sea el caso ejemplar de la inocencia, incluso de la víctima inocente que muere a manos de una comunidad enloquecida. René Girard sugiere esta comprensión de la figura de Cristo, articulando una lectura “no sacrificial” de la Pasión. La lectura sacrificial, en cambio, diría que Jesús muere para satisfacer la necesidad de reconciliación de la comunidad, dividida por la rivalidad mimética. Su muerte es un sacrificio. Toda la violencia de la comunidad se descarga en Jesús, que se hace cargo de esa violencia y así redime a la humanidad. Jesús sería, para una lectura sacrificial, el chivo expiatorio, tal como lo sugiere Selci:

---

todos modos, la teoría de la militancia, por ser justamente una teoría de la militancia, es una teoría de la particularidad política, tan arraigada en lo particular que se priva de cualquier paso a lo universal que exceda a la propia organización. En ese sentido, es absolutamente contraria a lógica del totalitarismo que describe Claude Lefort: “Con el pretexto de una denegación de la división y del conflicto, el régimen identifica el pueblo con el proletariado, éste con el partido, este último con su órgano dirigente, y ese órgano con el amo absoluto. Simultáneamente, lleva a cabo su empresa fantasmática de unificación y de homogeneización de la sociedad fabricándose constantemente un enemigo, un hombre que sobra: el oponente o perturbador, el parásito, el marginal. Simultáneamente una vez más, necesita, para la afirmación plena del cuerpo social o para garantizar el funcionamiento autónomo de la máquina social, engendrar un otro, un gran individuo que encarne lo social en su propio cuerpo. Ese gran ingeniero decide todos los movimientos supuestamente racionales [...]” (Lefort, Claude, *El pueblo y el poder*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 43). La filosofía de Selci puede articularse cambiando correctamente algunas palabras del pasaje de Lefort. Con el pretexto de denegar la unidad y la armonía, su *Teoría de la militancia* identifica la conciencia con el politizado y a éste con la organización. Simultáneamente, lleva a cabo su empresa de radicalización del antagonismo fabricándose constantemente un amigo, un hombre de esos que faltan: el politizado, el militante, el Cuadro, que, a los ojos del cual, es un parásito. A la vez, para afirmar que el militante hace imposible la totalidad social, necesita engendrar otro personaje, que encarna la supuesta armonía de la sociedad. Este otro personaje es el cual, que decide no decidir nada, mucho menos racionalmente.

“el chivo expiatorio por excelencia de toda la Humanidad”.<sup>161</sup> Girard explica que esta interpretación de la muerte de Cristo es inviable: “Los esfuerzos por explicar el pacto sacrificial no llevan sino a absurdos; Dios necesita vengar su honor, jaqueado por los pecados de la humanidad, etc. Dios no sólo exige una nueva víctima, sino que reclama la víctima más preciada y la más querida, su propio hijo”.<sup>162</sup> Dios, cansado de los tercos pecados de los hombres y de recibir sacrificios inútiles, convoca a su hijo y lo ofrece en sacrificio para saldar de una vez por todas esos pecados. Así piensa Selci la relación Padre-Hijo y, por analogía, la relación Conducción-militante. Repitamos un pasaje ya citado de *Teoría de la militancia*: “Cristo sólo pudo hacerse cargo porque antes Dios lo había elegido como Su hijo. Homológamente, el Cuadro político sólo puede alcanzar la responsabilidad absoluta si la Conducción, mediante la confianza en el pueblo, lo saca del fango y le ofrece un modelo a imitar”.<sup>163</sup> La Conducción, para redimir al pueblo, le pide al militante (y utópicamente a todo el pueblo) que se sacrifique, despojándose de su vida cualunqu.<sup>164</sup> Así, el militante logra “buenificarse”: “el sacrificio no requiere una justificación del futuro, ya es bueno de por sí no vivir como un cualunqu o un burgués”.<sup>165</sup> Pero aunque ya sea bueno de por sí, el esfuerzo promete frutos; en efecto, si todos nos sacrificamos, es decir, si todos militamos organiza-

<sup>161</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 144.

<sup>162</sup> Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Bernard Grasset, 1978, p. 206.

<sup>163</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., pp. 137-138.

<sup>164</sup> Este llamado de la Conducción al sacrificio bien podría ser entendido como una imitación del sacrificio que el macrismo le pidió al pueblo. Según María Esperanza Casullo, los dirigentes macristas “exponen casi con fruición la necesidad de que amplios sectores de la población sacrifiquen calidad de vida e ingresos en el corto plazo para alcanzar una mejoría en el futuro” (Casullo, María Esperanza, *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2019, p. 165).

<sup>165</sup> Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, op. cit., p. 141. Vale destacar que repetidamente Selci aclara que “sacrificio” no es la palabra adecuada para expresar la actitud del militante, del mismo modo en que “secuestrar” no lo era para describir las intenciones del protagonista de la novela *Canción de la desconfianza*. De todas maneras, el uso del término, la idea de que Cristo es un chivo expiatorio e incluso la misma circunstancia de tener que aclarar constantemente que no se trata de un sacrificio, atentan contra la afirmación de que efectivamente no se trata de un sacrificio. Sin dudas, Selci se resiste a esa palabra porque advierte que quien se sacrifica o quien es sacrificado es siempre inocente.

damente, ganamos. Será entonces cuando la militancia podrá garantizar la re-unión del pueblo consigo mismo, del mismo modo en que el chivo expiatorio, correctamente sacrificado, garantiza la pacificación de la comunidad. La lectura sacrificial del Cuadro-Cristo, más que apuntalar la responsabilidad del militante, haría lo mismo que hacen todas las lecturas sacrificiales de la Pasión: ocultar el rasgo, según Girard, más propio de Cristo, y por extensión del Cuadro; ese rasgo no es otro que la inocencia absoluta ante las potencias del mundo, o el Estado.<sup>166</sup> Ocurre como si Selci quisiera ofrecer una versión enteramente

<sup>166</sup> La contraposición entre la teoría de Girard y la de Selci podría continuar sobre todo alrededor de dos cuestiones: la imitación de la Conducción por parte del militante y la imitación recíproca de los sectores militantes (el hecho de que el macrismo, según Selci, haya empezado a imitar a la militancia kirchnerista). Es claro que en este último caso estaríamos ante una rivalidad mimética que sólo podría resolverse con un chivo expiatorio, es decir, con militantes cada vez más radicalizados (más sacrificados). Esta conclusión –si seguimos la interpretación que hace Schwarzböck de uno de los Esclarecidos, el octavo y último, de *Canción de la desconfianza*– podría ser la de un Esclarecido, es decir, la conclusión de un enemigo de la verdad popular: “Para el Esclarecido –conjetura el lector a partir de este caso– la política podría poner en marcha una espiral violenta, que se desarrolla como la asociación libre en una comedia de los hermanos Marx: se empieza por un juego de palabras y se termina en el caos absoluto” (Schwarzböck, Silvia, “El enemigo del enemigo”, *op. cit.*). Pero, como recuerda Schwarzböck (y como también sabe Selci; cf. Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, *op. cit.*, p. 82), el enemigo que elegimos nos constituye; si el enemigo del politizado es un cualunquero, el politizado también será un cualunquero. La teoría de la militancia, pese a todo su materialismo dialéctico, no logra superar este principio de la ontología posestructuralista, con el cual comienza la fenomenología del militante. En verdad, no hace sino llevarlo a su máxima expresión. Posiblemente, el hecho de que no haya contrafigura cualunquero para el Cuadro no indica que éste haya superado la blanda relatividad de las identidades, sino que el Cuadro encarna en todo su rigor la infinitud del yo que, en verdad, lleva a su enemigo adentro y sólo lo exterioriza para autoponerse un límite externo trivial, fácilmente reinteriorizable (como si desplegara fuera de sí lo que en su experiencia interiorizó). El materialismo dialéctico de *Teoría de la militancia* radicaliza, así, la guerra en su “versión postestructuralista”: “En esa versión, el enemigo es un enemigo interno, que se exterioriza para que el propio yo encuentre un límite objetivo, pero el único límite que encuentra es otro yo: el enemigo personal (en lugar de político), el yo como otro” (Schwarzböck, Silvia, “El enemigo del enemigo”, *op. cit.*). Ese enemigo personal –el cualunquero– es un yo vacío, sin conciencia. El mismo escrito de Schwarzböck recién citado termina con una conclusión que creemos válida para *Teoría de la militancia*: “Hay que construir un mejor enemigo”. Para el concepto de “infinitud del yo” en su raíz romántica y en su opaca suerte en el cine contemporáneo, cf. Schwarzböck, Silvia, *Los monstruos más fríos*, *op. cit.*, pp. 155-169. Allí se argumenta que lo pornográfico (la exploración fílmica de los límites del cuerpo) es la “última resistencia a la infinitud del yo”. La descripción minuciosa de algunos cuerpos (no sólo humanos) en *Canción de la desconfianza* podría leerse en esa dirección, como la contracara de la conciencia afiebrada de Styrax, tan despierta que es capaz de reparar ininterrumpidamente en el brillo azucarado de una medialuna, los rieles bajo el peso del tren, el tráfico y la necesidad de comprar un pantalón. En medio de ese aluvión de conciencia de objetos ínfimos, Styrax “se siente sin conciencia”, como si la menor materialidad significase un límite a su yo infinito. Cf. Selci, Damián, *Canción de la desconfianza*, *op. cit.*, pp. 38-39.

sacrificial de la muerte de Cristo y al mismo tiempo la verdad cristiana (la inocencia de Jesús y el hecho de que su muerte no es la de un chivo expiatorio) se le metiera por donde menos lo esperaba, incluso contra su propia intención teórica. El militante está dispuesto a sacrificarse no por ansias de responsabilidad, sino porque quiere seguir siendo una sustancia inocente ante otra sustancia posiblemente malvada (el Estado, “instrumento” en manos de quien oportunamente lo ocupe).<sup>167</sup> Cuando el militante imita a Cristo, imita su inocencia, y el militante se aferra demasiado a ésta como para identificarse, no con su organización, sino con el Estado, pese a que en ambos casos se trata de estructuras basadas en la representación; es a la vez demasiado “pagano” como para abandonar la “escalada a los extremos”<sup>168</sup> del conflicto e imitar la vía de la paz “cristiana”, que no es otra que la estatal (si seguimos a Schmitt y ya no tanto a Girard); y es demasiado arrogante como para reconciliarse con sus hermanos sin antes llamarlos “cualunqueros”, perder toda confianza en ellos y derrotarlos definitivamente (ya que

<sup>167</sup> Bien podría tratarse aquí de una oposición entre dos figuras políticas, el Estado y el militante, que pretenden remitir al mismo modelo, el de Cristo en la cruz, ya sea con el fin de explicar la mediación entre lo alto y lo bajo, ya sea con el fin de justificar el sacrificio de la individualidad (para el caso del Estado como estructura cristológica, cf. Dotti, Jorge, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, *op. cit.*, pp. 27-33). La muerte de Cristo marca en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel el tránsito de la religión revelada al saber absoluto, en el que la comunidad se reencuentra consigo misma; por contra, revivir en los individuos el ejemplo de Cristo, tal como se pretende en *Teoría de la militancia*, es igual a negar la racionalidad de la muerte de Cristo, o, en otras palabras, igual a negar la racionalidad del Estado hegeliano: en efecto, para Selci la crucifixión debió de ser “el error político-metafísico más grande de la historia –y de la Eternidad– del movimiento popular” (Selci, Damián, *Teoría de la militancia*, *op. cit.*, p. 159). Si la muerte de Cristo es la representación inmediatamente anterior al giro hacia el saber absoluto, mantener a Cristo (crucificado) con vida en el cuerpo de los militantes hace de la siguiente sugerencia de Selci una afirmación rigurosamente exacta: el militante, convertido en Cuadro, es una “figura estremecedoramente cercana al «saber absoluto» de Hegel” (*ibíd.*, p. 17). Con total coherencia, la teoría de Selci destruye la apariencia de la sociedad civil con la verdad del sacrificio militante, así como, a la inversa, el Estado hegeliano le da al interés personal su fundamento metafísico. Si la lógica cristológica militante –que inevitablemente requiere de agrupaciones particulares– se absolutiza, parece condenada a la dispersión social que se sigue del accionar del “artista religioso” de Schleiermacher, tal como la interpreta Hegel: una multiplicidad de agrupaciones que, cada una bajo la dirección de su respectivo artista-sacerdote, flotan en el mar de la indiferencia recíproca (agregamos nosotros: indiferencia en que anida la posibilidad del conflicto, sobre todo si la indiferencia cobra la forma del no reconocimiento de la conciencia en los militantes que llamaríamos “rivales”). Cf. Hegel, Georg W. F., *Fe y saber*, trad. Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 132-133.

<sup>168</sup> Sobre la “escalada a los extremos”, cf. Girard, René, *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires / Madrid, Katz Editores, 2010.

ésa es la contracara de ganar y terminar con el conflicto político). La Organización, si bien supera al Ego orgulloso del politizado, también lo conserva. El militante tiene todo para pasar a la unidad estatal, pero justo en el límite se frena y reafirma su vacía particularidad; en otras palabras, cuanto más se percata de que entre el cualunquero y él mismo no hay diferencias significativas, más se esfuerza por postularlas, aunque eso implique admitir que hoy por hoy carece de programa de acción. Lo dicho –creemos– vale para el militante de izquierda y el de derecha, para el liberal y el peronista (en la medida en que carezcan de programa), porque la teoría de la militancia de Selci es verdadera, verdadera en tanto lógica de la lucha entre individuos iguales en una comunidad al borde de la disolución y, por eso mismo, poco fecunda en programas de acción: cuanto más buscamos diferenciarnos, más nos parecemos, y cuando lleguemos a ser completamente iguales y podamos decir con razón “yo es otro”,<sup>169</sup> preferiremos destruirnos antes que amarnos. De allí se sigue esa cuota de desprecio con que los libros revisados en este artículo miran a su sociedad, achacándole su carácter demandante, su buenismo, su irresponsabilidad, su “matar el tiempo a lo bobo”, su cualunquismo, y con la que también pretenden ofrecerle un elixir de seriedad para la vida. De allí también se sigue que el imprescindible salto de fe no parece ser el que apunta a una mejor teoría, sino el que depende de la voluntad que renuncia a su particularidad y confía –como enseña Hobbes– en sus conciudadanos porque confía en sus instituciones, y confía en sus instituciones –como enseña Rousseau– porque confía en sus conciudadanos.<sup>170</sup> No sería ya la confianza en una teoría, sino

<sup>169</sup> Según la expresión de Arthur Rimbaud que adopta Selci, en Selci, Damián, “La posibilidad del siglo”, *op. cit.*, p. 10.

<sup>170</sup> Por supuesto, aquí la teoría de la militancia tiene una buena oportunidad para equiparar al pensamiento estatista con el populismo. Cf. al respecto Saralegui, Manuel, “Adiós al populismo: por una nueva confianza en el pueblo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo*, *op. cit.*, pp. 63-84. Pero cuanto más se aleja la teoría de la militancia de la confianza estatal en los adversarios, más difícil se le hace no volver a lo que Schmitt llama la dialéctica de la voluntad del pueblo: que una minoría represente a todo el pueblo, con el rigor más verticalista posible de la representación y con la exclusión más estricta posible de quienes no han de participar en el pueblo. La tensión inherente a tal paradoja se manifiesta en que la única manera de diferenciarse del adversario devenido enemigo (interiorizado o no, ya es irrelevante) es que “no podemos descansar toda nuestra estrategia política en confiar en nuestros adversarios, porque buscan destruirnos” (*ibid.*, p. 74). ¿Y qué nos cabe esperar si fuera verdad que el que busca, encuentra? Por otro lado, en tanto la militancia carece de programa, no es más racional

en una ficción, como veíamos en la sección dedicada a los libros de Hydra. Este salto de fe, sin embargo, es cada vez más difícil de realizar. Por eso mismo, si bien es ridículo, por ejemplo, remedar a los Estados Unidos de Alexis de Tocqueville y de Walt Whitman (auténtica *complexio oppositorum* moderna), quizás no lo sea pensar a partir de ese mito democrático-liberal en lugar de tratar de desmentirlo. Por cierto, si el eje de la identidad política dejara de ser la organización militante y pasara a ser el Estado, el proyecto de Selci no estaría tan lejos de ese mito: el “yo es otro”, que él retoma de Rimbaud, tiene su versión más rica en el “Canto de mí mismo” de Whitman, que es un canto a cualquier otra cosa más que a sí mismo, y la participación política que él propone no está ausente de las descripciones institucionales y no institucionales que nos regala Tocqueville. La alternativa a la opción estatal es la revolución, que no es ni una idea vieja ni pragmáticamente imposible. Pero lo menos que se le puede pedir a quien tira la piedra de la revolución es que no esconda la mano de la guerra civil.

Al no dar el paso hacia el Estado, concluimos que, en lugar de ofrecer un modelo de responsabilidad absoluta, la apelación a Cristo parece ofrecer la “autobiografía correcta” que según Schwarzböck le falta al Niño Mierda. Si no quiere recurrir a la autorización que da el Estado, al Niño Mierda no le queda más alternativa que crearse una autobiografía correcta o, en términos filosóficos, una “fenomenología de la conciencia militante”. Esa autobiografía no puede prescindir del sufrimiento, ya que es éste el que hace que la autobiografía sea correcta y propia de un inocente. Al no poder echar mano ni del sufrimiento populista (inmediatamente traducido en demanda irresponsable), ni del sufrimiento de la posdictadura (hundido en la apariencia, reconocible sólo como “espanto”), ni del sufrimiento de las guerrillas setentistas (para cuya militancia, trágicamente, no hay referente posible), el militante se autoinflige el sufrimiento que la comunidad no le exige experimentar y que, con suerte, ha de garantizar la re-unión del pueblo.

ni teóricamente justificable la confianza en los compañeros de organización que la confianza en toda la nación argentina, incluyendo a compañeros y adversarios. Parece inevitable concluir que el verdadero salto de fe, la verdadera imitación de Cristo, es la que le pone fin a la “escalada a los extremos”.

Si nuestra interpretación no es errónea, llegamos a cerrar el círculo que propusimos al comienzo. El estatalismo de Hydra no logra articular convincentemente las condiciones contemporáneas y la formación estatal; entre la materia y la forma parece haber un hiato que sólo podría superarse con una decisión extraordinaria de la voluntad. Schwarzböck recuerda que en el Estado ya hubo una decisión, y fue una decisión no por la forma que une lo visible con lo invisible, sino por la apariencia que, en el terror de su espanto explícito, vuelve ridícula y trivialmente numérica a la representación política, base del Estado. Las condiciones contemporáneas que se describen en los libros de Hydra encuentran su concepto, pero a costa de que parezca imposible salir de ellas y de él. Con el fin de recuperar el horizonte revolucionario perdido, Selci se propone pensar una vida de izquierda posible en medio de la vida de derecha que diagnostica Schwarzböck. Su defensa de la militancia es conceptual y narrativamente apasionante, pero creemos que no logra plantear el paso del pensamiento de la militancia al del Estado, es decir, el pensamiento de un universal legítimo. Como teoría de la militancia, quizás no sea su obligación dar ese paso, pero si el militante que con ella cobra cuerpo se autoriza a sí mismo a ir contra el Estado, más que contribuir a que el pueblo se reúna parece contribuir a un conflicto inmanejable. Para que el Estado no sea un instrumento en manos de tal o cual particularidad, hay que pensarlo como un lugar posible para la formación subjetiva. De ahí volvemos, en consecuencia, al problema de los libros de Hydra: ¿puede haber subjetividad estatal? ¿Cómo pensamos la unidad estatal?<sup>171</sup> Pues el único modo de escaparle a la inocencia y de asumir como propio lo que otros quieren y hacen es el de la representación.

<sup>171</sup> Sobre la falta de reflexión a la hora de “habitar” el Estado, incluso en aquellos de quienes más se podría esperar tal cosa a la hora de ejercer la función pública, anota Javier Trímboli: “Aun en estos días tan trabados, no viene mal recordar la inevitable incomodidad que experimentábamos en el Estado –cuando había que asumir responsabilidades de intermedias para arriba– quienes veníamos de mucho tiempo en el llano, pensando siempre en asestar un golpe pero no por este lado. Obligados a representar, aunque más no sea a tenerlos presentes y en la cuenta, ese tercio que sin pausa te odiaba de los 40 millones de argentinos a los que la presidenta quería dirigirse en cada uno de sus discursos” (Trímboli, Javier, *Sublunar*, op. cit., p. 138). En otro lugar Trímboli recuerda que en el prólogo del libro *Los lentes de Victor Hugo* “Eduardo Rinesi y Gabriel Nardacchione señalan que en la refundación de la ciencia política en los primeros años de la postdictadura, al reducir sus inquietudes al régimen político, [esta ciencia] no sólo pierde de vista a los sujetos sociales, sino también y sobre todo al Estado. [...] El vacío que esto produjo, más aún porque no hubo otra usina de pensamiento al respecto que reemplazara a la académica, fue alevoso y lo heredamos. Es decir, lo que en este prólogo se detecta no sólo obra al interior de un campo académico de conocimiento, sino que se transforma en parte de nuestra condición política” (*ibíd.*, pp. 186-187).

## Bibliografía

- Sagrada Biblia*, trad. Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- VV.AA., “Conversación con Jorge Dotti”, en *El río sin orillas. Revista de filosofía, cultura y política*, N° 1, Año 1, octubre 2007, pp. 236-267.
- Abad, Sebastián, “Presentación”, en Ubierna, Pablo, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*, Gonnet, UNIPE Editorial Universitaria, 2016.
- , “El ritmo supraindividual de una legalidad. Un aporte al problema de la formación de agentes estatales en la Argentina”, en Abad, Sebastián, y Amador, Esteban, *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2017.
- , “Breve nota sobre «El Hobbes de Schmitt» (1989), de Jorge Dotti. A casi 30 años de su publicación”, *Conceptos históricos*, 4 (6), 2018, pp. 142-146.
- Abad, Sebastián, y Amador, Esteban (comps.), *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2017.
- Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2013.
- Abad, Sebastián, y Páez Canosa, Rodrigo, “Comunidad y crítica del Estado”, en Hunziker, Paula, y Lerussi, Natalia (comps.), *Misantropía / Filantropía / Apatía*, Córdoba, Brujas, 2007, pp. 375-383.
- Adorno, Theodor, *Problemas de filosofía moral*, trad. Gustavo Robles, Buenos Aires, Las cuarenta, 2019.
- Amador, Esteban, “Marionetas y actores. Sobre la formación, la técnica y el representante”, en Abad, Sebastián, y Amador, Esteban, *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2017.
- Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2013.
- Bizzio, Sergio, *Planet*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

- Calveyra, Arnaldo, *Si la Argentina fuera una novela*, Buenos Aires, Ediciones Simurg, 2000.
- Casullo, María Esperanza, *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2019.
- De Angelis, Javier, “El vanguardismo decisionista de Carl Schmitt en la lectura de Jorge Dotti”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n°8, noviembre de 2018, pp. 65-69.
- Dotti, Jorge, “El Hobbes de Schmitt”, *Cuadernos de filosofía*, Vol. 20, N° 32, 1989, pp. 57-69.
- , “Teología política y excepción”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 13, Julio-Diciembre, 1996, pp. 129-140.
- , “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, en *Deus Mortalis*, n°3, 2004, pp. 451-516.
- , “La libertad del Juicio: epistemología y política a la luz de la Tercera Crítica”, en Sobrevilla, Daniel (comp.), *Actas del coloquio de Lima. Conmemorativo del bicentenario de la Tercera Crítica*, Lima, Goethe Institut, 1991, pp. 99-166.
- , “Incursus teológico-político”, en *Las vetas del texto*, segunda edición ampliada, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.
- , “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, en *Avatares filosóficos*, 1, 2014, pp. 27-54.
- El Loco Rodríguez / Ignacio Rodríguez, “Intemperie: que no vuelvan más”, Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://medium.com/@ellocorodriguez/intemperie-que-no-vuelvan-m%C3%A1s-938a9027672c>.
- , “¿Qué significa poner el cuerpo? (o el problema de la herencia guevarista)”. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://medium.com/@ellocorodriguez/qu%C3%A9-significa-poner-el-cuerpo-o-el-problema-de-la-herencia-guevarista-b8269089420d>.
- Ferreyra, Julián, *Del capitalismo a las relaciones humanas. Una investigación sobre la lucha por la existencia en la filosofía política de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires (tesis doctoral), 2008. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1441>.
- , “La formación para vivificar la máquina estatal”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 9, mayo-octubre 2019, pp. 279-282.
- Galimidi, José Luis, *Leviatán conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*, Rosario, Homo Sapiens, 2004.
- Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Bernard Grasset, 1978.

- , *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2010.
- Hegel, Georg W. F., *Fe y saber*, trad. Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. Antonio Escotado, Buenos Aires, Losada, 2015.
- Kesselman, Violeta, “Verticalismo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo. Cinco ensayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz & Gluck Editores, 2020, pp. 18-26.
- Lefort, Claude, *El pueblo y el poder*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Pacheco, Mariano, *Desde abajo y a la izquierda. Movimientos sociales, autonomía y militancias populares*, Buenos Aires, Las cuarenta y El río sin orillas, 2019.
- Páez Canosa, Rodrigo, “Sobre Los espantos de Silvia Schwarzböck”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 5, otoño de 2017, pp. 183-189.
- Preterossi, Geminello, “Sobre el populismo de Villacañas”, trad. M. Colucciello, en *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, 6, 1, enero-junio 2019, pp. 393-397.
- Saralegui, Manuel, “Adiós al populismo: por una nueva confianza en el pueblo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo. Cinco ensayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz & Gluck Editores, 2020, pp. 63-84.
- Sarlo, Beatriz, *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, trad. Thies Nelson y Rosa Grueso, estudio preliminar de Manuel Aragón, Madrid, Tecnos, 1990.
- , *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. Montserrat Herrero, Madrid, Tecnos, 1996.
- Schwarzböck, Silvia, “El enemigo del enemigo”. Consultado el 20/05/2020. Disponible en <https://www.eteracadencia.com.ar/blog/libreria/lecturas/item/el-enemigo-del-enemigo.html>, publicado originalmente en *El río sin orillas*, N°6, 2012.
- , “Schmitt, Marx y Argentina. Una lectura estético-política de la lectura de Jorge Dotti”, en *Avatares filosóficos*, 2, 2015, pp. 86-102.
- , *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas, 2016.



- , *Los monstruos más fríos. Estética después del cine*, Buenos Aires, Mar-  
dulce, 2017.
- Selci, Damián, *Canción de la desconfianza*, Buenos Aires, Eterna Cadencia  
Editora, 2012.
- , *Teoría de la militancia*, Buenos Aires, Las Cuarenta y El río sin orillas,  
2018.
- , “¿Qué pensar? La estructura política actual y sus desafíos”, en *Revis-  
ta Planta (blog)*, entrada del miércoles 30 de octubre de 2019. Con-  
sultado el 20/05/2020. Disponible en [http://plantarevista.blogspot.  
com/2019/10/que-pensar-la-estructura-politica.html](http://plantarevista.blogspot.com/2019/10/que-pensar-la-estructura-politica.html).
- , “Lectura militante del concepto de unidad política”, en *Revista Planta  
(blog)*, entrada del jueves 2 de enero de 2020. Consultado el 20/05/2020.  
Disponible en [http://plantarevista.blogspot.com/2020/01/lectura-mi-  
litante-del-concepto-de.html](http://plantarevista.blogspot.com/2020/01/lectura-mi-<br/>litante-del-concepto-de.html). Publicado originalmente en *El Ojo Mo-  
cho*, n° 8, primavera/verano 2019/2020.
- , “La posibilidad del siglo”, en VV. AA., *La posibilidad del siglo. Cinco en-  
sayos para el pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Pedro Díaz  
& Gluck Editores, 2020, pp. 6-17.
- Trímboli, Javier, *Sublunar. Entre kirchnerismo y revolución*, Buenos Aires,  
Las cuarenta y El río sin orillas, 2017.
- Ubierna, Pablo, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*,  
Gonnet, UNIPE Editorial Universitaria, 2016.
- Voegelin, Eric, *Order and History. Volume V: In Search of Order*, edición e  
introducción de Ellis Sandoz, Columbia/Londres, 1999
- , *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Friburgo / Munich,  
Karl Alber, 2005.
- , *La nueva ciencia de la política*, trad. Joaquín Ibarburu, Buenos Aires,  
Katz, 2006.
- , *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, trad. Esteban Amador,  
Buenos Aires, Hydra, 2009.
- , *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. Esteban Amador,  
Buenos Aires, Hydra, 2014.
- , *Las religiones políticas*, trad. Manuel Abella Martínez y Pedro García  
Guirao, Madrid, Trotta, 2014.



M. H. Bergson Sorbonne 08  
R.

# La recepción de Bergson en Argentina:

la mediación española  
y las lecturas de la  
generación de 1910

Bergson's reception in  
Argentina: Spanish mediation  
and the readings of the  
generation of 1910

## PAULA JIMENA SOSA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES - ARGENTINA)

Recibido el 14 de abril de 2018 - Aceptado el 29 de abril de 2020

**RESUMEN:** El artículo se propone analizar el rol que juega la filosofía bergsoniana en el pensamiento de algunas figuras argentinas. Con tal fin, indagamos su recepción, considerando dos elementos claves. Por un lado, la mediación que realizan intelectuales españoles –Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors y Manuel García Morente– en la introducción de Bergson en Argentina. Por otro lado, el impacto del bergsonismo en la denominada "Generación de 1910", de la que formaron parte los llamados "padres" de la disciplina filosófica: Alejandro Korn y Coriolano Alberini. Asimismo, consideramos el lugar que tiene Alberto Rougés, en tanto figura destacada dentro de la historiografía filosófica argentina y su originalidad a la hora de leer a Bergson. Desde nuestra perspectiva, esta generación propone lecturas estratégicas de Bergson que funcionan a la hora de legitimar la disciplina filosófica en el campo académico argentino, marcado por el debate intelectual contra el positivismo.

**PALABRAS CLAVE:** Bergson – lecturas – ética - temporalidad.

**ABSTRACT:** The article intends to analyze the role of the philosophy of Bergson in the thought of some Argentinean figures. Thus, we investigate his reception considering two key elements. On the one hand, the mediation carried out by Spanish intellectuals –Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors and Manuel García Morente– who introduced Bergson's philosophy in Argentina. On the other hand, the impact of Bergsonism on the "Generation of 1910", in which the so-called "fathers" of the philosophical discipline were formed: Alejandro Korn and Coriolano Alberini. Likewise, we consider Alberto Rougés' place, as a leading figure in Argentinean philosophical historiography and the originality of his reading. From our perspective, this generation proposes strategic readings of Bergson that play a role in legitimizing the philosophical discipline in the Argentinean academic field, marked by the intellectual debate against positivism.

**KEY WORDS:** Bergson – readings – ethics - temporality.

**Paula Jimena Sosa** es Licenciada en Filosofía y Doctora en Humanidades con orientación en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán. Su investigación doctoral versó sobre la constitución de estudios filosóficos académicos en Tucumán tomando como punto de partida las revistas y publicaciones editadas en las décadas de 1940 y 1950. En su tesis analizó la recepción de filosofías europeas, en especial, del vitalismo y del existencialismo en la región del noroeste. Actualmente, es posdoctoranda del CONICET con lugar de Trabajo en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación-UNLP).

Varios autores destacan la importancia de la filosofía de Bergson en América Latina.<sup>1</sup> En particular, nuestro país se hace eco de la denominada *gloire de Bergson* durante las primeras décadas del siglo XX. Tanto el campo literario, constituido por intelectuales como Victoria Ocampo, Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, entre otros, como el filosófico, conformado por figuras como Alejandro Korn, Coriolano Alberini y Alberto Rougés, reciben el impacto internacional del autor de *Matière et mémoire*.

Sus diferentes lecturas se evidencian en revistas con diversos perfiles e idearios intelectuales. Entre ellas, podemos mencionar publicaciones de perfil progresista como *Nosotros* (1907-1943), a cargo Alfredo Bianchi y Roberto Giusti, donde Émile Duprat en 1907 y 1908 da cuenta de la conmoción que suscita *L'évolution créatrice* en Francia;<sup>2</sup> la *Revista de Filosofía* (1915-1929), fundada por José Ingenieros, de carácter positivista, donde Enrique Molina<sup>3</sup> escribe trabajos que iluminan nociones claves de la filosofía bergsoniana (como las de espíritu, ciencia y ética); la revista *Valoraciones* (1923-1928), dirigida por Carlos Américo Amaya y luego por Alejandro Korn, de perfil reformista, donde se encuentran trabajos de Korn sobre Bergson y una traducción de Carlos María Onetti del texto “Introducción a la metafísica” de Bergson.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cf. las obras de Maiorana, Guy, Luquin, Morato Pinto, Compagnon, y Muñoz citadas en la bibliografía.

<sup>2</sup> Cf. Duprat, Émile, “La filosofía francesa en 1907” en *Nosotros*, Vol. 3, N° 15, 1908, pp. 156-160 y “La filosofía francesa en 1908” en *Nosotros*, Vol. 4, N° 22-23, 1909, pp. 324-328.

<sup>3</sup> Cf. Molina, Enrique “La verdad y el método de Bergson” en *Revista de filosofía*, N° 6, 1916, pp. 321-341 y “El «espíritu» según Bergson” en *Revista de filosofía*, N° 2, 1917, pp. 203-214.

<sup>4</sup> Korn, Alejandro, “Bergson” en *Valoraciones*, N° 9, 1926 y la traducción de Carlos María Onetti de Bergson, Henri, “Introduction a la métaphysique” (originalmente publicado en la *Revue de Métaphysique et Morale* en enero de 1903), bajo el título “Introducción a la metafísica” en *Valoraciones*, N° 12, 1928, pp. 211-234.

En el presente trabajo, nos proponemos abordar la recepción de Bergson en Argentina, con el fin de esclarecer el alcance de su filosofía en nuestro territorio. Con tal objetivo intentaremos, en primer término, dimensionar el lugar que tiene en el pensamiento de algunos filósofos españoles (como José Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors y Manuel García Morente); en segundo lugar, buscaremos reconstruir las primeras recepciones de Bergson evidenciando los matices que adquieren sus lecturas entre los intelectuales argentinos de la llamada “Generación de 1910”,<sup>5</sup> integrada por personalidades como Alejandro Korn, Coriolano Alberini y Alberto Rougés.

### 1. La mediación española en la circulación de ideas bergsonianas

La recepción de la filosofía de Bergson en Argentina puede pensarse teniendo en cuenta las traducciones llevadas a cabo primero por editoriales españolas<sup>6</sup> y luego latinoamericanas, y la llegada de intelectuales españoles al país, en un contexto de consolidación de la disciplina filosófica en el ámbito académico y de tensión con el positivismo imperante en el discurso académico de la generación previa a 1910.

Las primeras lecturas de Bergson son posibles gracias a traducciones españolas realizadas en Madrid en las dos primeras décadas del siglo XX.<sup>7</sup> Entre ellas, cabe destacar, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps avec l'esprit* traducido bajo el título *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* por Martín Navarro, en 1900, para la imprenta Victoriano Suárez; *L'évolution créatrice* traducida bajo el título *La evolución creadora* por Carlos Malagarriga, en 1912, para la editorial Renacimiento; la conferencia “L'âme et le corps” traducida bajo el título “El alma y el cuerpo” por

<sup>5</sup> Cf. Pró, Diego, “Periodización del pensamiento argentino” en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y Americana* [en línea], Vol. 1, N° 1, 1962, pp. 7-42. URL: [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/4138/8-cuyo-1965-tomo-01.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4138/8-cuyo-1965-tomo-01.pdf)

<sup>6</sup> Cf. Espósito, Fabio, “Las editoriales españolas en Argentina: redes comerciales, políticas y culturales entre España y la Argentina (1892-1938)” en Altamirano, Carlos, *Historia de los intelectuales en América Latina. Los avatares de la ciudad letrada*, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 515-535.

<sup>7</sup> Cf. Lacau St Guily, Camille, *Une histoire contrariée du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920)*, Tesis Doctoral, Paris, Sorbonne Nouvelle, 2010. URL: [//www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc988s6](http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc988s6)

Edmundo González Blanco, en 1915, para la imprenta Ruiz Hermanos; *L'énergie spirituel*, traducida bajo el título *La energía espiritual. Ensayos y conferencias*, por Eduardo Ovejero y Maury, en 1928, para la editorial Daniel Jorro.<sup>8</sup>

Tras esta primera oleada de traducciones españolas, y debido posiblemente al contexto de la Guerra civil y luego al franquismo en España, comienzan a presentarse traducciones latinoamericanas de la obra de Bergson. Entre ellas, *La pensée et le mouvant*, traducida bajo el título *El pensamiento y lo movable. Ensayos y conferencias*, por Gonzalo San Martín, en 1936, para la editorial Ercilla de Santiago de Chile; *La rire*, traducida bajo el título *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* por Pablo Giroso y Amalia Haydée Raggio, en 1939, para las editoriales Tor y Losada de Argentina; el artículo “Introduction à la métaphysique”, traducido bajo el título “Introducción a la metafísica” por Carlos María Onetti, en 1928, para la revista *Valoraciones* de La Plata. Paralelamente, se reeditan obras ya traducidas al español, como *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, bajo el título *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, traducida por Martín Navarro en 1943, para la editorial Cayetano Calomino en Argentina, y *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, traducida bajo el título *La energía espiritual. Ensayos y conferencias*, por Mario Silva García en 1945, para la editorial Claudio García & Cía. en Uruguay.

Estos dos momentos en la labor de traducción permiten pensar los itinerarios por los cuales la obra de Bergson se introduce en el debate intelectual argentino. Algunas aproximaciones en torno a su recepción en Argentina en particular, y en América Latina en general, pueden encontrarse en diferentes trabajos. Las primeras aproximaciones al tema se remiten a contribuciones como “*Bergson et les penseurs ibéro-américains*”<sup>9</sup> de María Teresa Maiorana, y “*Le bergsonisme en Amérique Latine*”<sup>10</sup> de Alain Guy. En ambos casos, se

<sup>8</sup> Este aporte forma parte de una compilación de conferencias brindadas por: Henri Poincaré, Charles Gide, Firmin Roz, François Jean Henry De Witt-Guizot, titulada *Le matérialisme actuel* (traducido al español como *El materialismo actual*).

<sup>9</sup> Si bien el artículo “*Bergson et les penseurs ibéro-américains*” de Maiorana se publica en 1959 (en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, pp. 217-220), la versión consultada se encuentra en Maiorana, María Teresa, *Estudios, reflexiones, miradas de una comparatista*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 337-339.

<sup>10</sup> Guy, Alain, “*Le bergsonisme en Amérique Latine*” en *Cahiers du monde hispanique*

presenta un panorama general –de autores, obras y temas– que evidencia el interés de algunos intelectuales por la filosofía de Bergson. En especial, estas contribuciones enfatizan la recepción de Bergson llevada a cabo en algunos países como Perú (donde se destacan las lecturas de Alejandro Deústua y Mariano Ibérico); Brasil (donde se enfatiza el rol de Raymundo Farías Brito); México, (donde se menciona la producción de Antonio Caso y José Vasconcelos); Argentina (donde se exalta el interés de Alejandro Korn y Coriolano Alberini) y Chile (donde se señala la lectura de Enrique Molina), entre otros. La idea central que atraviesa estas contribuciones es que la lectura de Bergson tiene una función “liberadora” respecto del discurso positivista que domina las academias hasta buena parte del siglo XX. Más de cuarenta años después se publica la compilación *¿Inactualidad del bergsonismo?*,<sup>11</sup> donde se aborda desde diferentes enfoques el importante rol del pensamiento Bergson en los debates intelectuales de países latinoamericanos. Por un lado, desde la perspectiva de la historia intelectual, Olivier Compagnon publica “*Bergson, Maritain y América Latina*”.<sup>12</sup> Este aporte muestra los itinerarios intelectuales de ambos filósofos franceses, enfatizando el rol que desempeñan las conferencias de Maritain –llevadas a cabo en Argentina en 1936 y México en 1947– a la hora de la lectura de la obra de Bergson. Por otro lado, partiendo de la hermenéutica filosófica, se encuentran trabajos como “*La crítica de las ilusiones y la ontología de la presencia. Algunas consideraciones sobre el estudio de Bergson en Brasil*”,<sup>13</sup> donde Débora Moratto Pinto analiza cómo las lecturas llevadas a cabo por dos intelectuales brasileños –Bento Prado y Franklin Leopoldo e Silva– impactan en los estudios más actuales sobre Bergson; “*La recepción de la filosofía bergsoniana en el pensamiento de José Vasconcelos*”,<sup>14</sup> donde Roberto Luquin destaca la impronta bergsoniana en la

*et luso-brésilien* [en línea], N° 1, 1963, pp. 121-139. URL: [https://www.persee.fr/doc/carav\\_0184-7694\\_1963\\_num\\_1\\_1\\_1071](https://www.persee.fr/doc/carav_0184-7694_1963_num_1_1_1071)

<sup>11</sup> Vermeren, Patrice y González, Horacio, *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Buenos Aires, Calihue, 2008.

<sup>12</sup> Compagnon, Olivier, “*Bergson Maritain y América Latina*” en Vermeren, Patrice y González, Horacio, *op. cit.*, pp. 139-150.

<sup>13</sup> Moratto Pinto, Débora, “*La crítica de las ilusiones y la ontología de la presencia. Algunas consideraciones sobre el estudio de Bergson en Brasil*” en Vermeren, Patrice y González, Horacio, *op. cit.*, pp. 27-36.

<sup>14</sup> Luquin, Roberto, “*La recepción de la filosofía bergsoniana en el pensamiento de José Vasconcelos*” en Vermeren, Patrice y González, Horacio, *op. cit.*, pp. 177-195.

lectura de Vasconcelos del pitagorismo y en la fundamentación de su propia filosofía, e “Intersecciones filosóficas en la cultura argentina: José Ingenieros, Macedonio Fernández y Henri Bergson”,<sup>15</sup> donde Marisa Muñoz compara los matices semánticos presentes en algunos conceptos (como los de consciencia, naturaleza del yo, experiencia y memoria, entre otros) desarrollados por Henri Bergson, José Ingenieros y Macedonio Fernández. Además, este aporte es recuperado en otra contribución de Muñoz publicada cuatro años más tarde bajo el título “Bergson y el bergsonismo en la cultura filosófica argentina”,<sup>16</sup> donde la autora indaga en torno a los puntos de encuentro y desencuentro semántico en algunas categorías filosóficas desarrolladas por los autores antes mencionados. Si bien las contribuciones de Maiorana, Guy y Muñoz aluden a Korn, Alberini y Rougés como importantes lectores de Bergson, todavía no se ha profundizado en el análisis de las estrategias que estos agentes desplegaron a partir de sus lecturas de la obra bergsoniana, ni se ha realizado un estudio en profundidad de la importancia de la mediación española en la introducción de Bergson en la agenda filosófica argentina.

Por otra parte, encontramos intelectuales españoles que legitiman la filosofía bergsoniana en nuestro país. Entre ellos se encuentran Ortega y Gasset, Eugenio d’Ors y Manuel García Morente. La llegada de estas figuras a un contexto de creciente tensión antipositivista, en el ambiente académico argentino, refuerza la legitimación de Bergson y se complementa con las lecturas relativamente autodidactas llevadas a cabo en el ámbito local.

En varias contribuciones se señala la enorme importancia de Ortega y Gasset en el campo intelectual argentino.<sup>17</sup> Además, es notable su impacto si se considera la gran diversidad de espacios en donde se celebra su llegada al país en 1916: desde los diarios *La Prensa* y *La Nación*, destinados a un lectorado no académico, hasta los testimonios de intelectuales del medio académico como Korn y Alberini.

<sup>15</sup> Muñoz, Marisa, “Intersecciones filosóficas en la cultura argentina: José Ingenieros, Macedonio Fernández y Henri Bergson” en Vermeren, Patrice y González, Horacio, *op. cit.*, pp. 235-255.

<sup>16</sup> Muñoz, Marisa, “Bergson y el bergsonismo en la cultura filosófica argentina” en *Cuadernos americanos*, N° 140, 2012, pp. 103-122.

<sup>17</sup> Cf. las contribuciones de Medin, Terán, Ruvituso y Campomar, entre otros, citadas en la bibliografía.

Su vinculación con estos “padres”<sup>18</sup> del naciente campo filosófico argentino vuelve a Ortega y Gasset una figura central a la hora de comprender las redes intelectuales y la circulación de ideas en un contexto periférico. Sin embargo, su inserción en el debate intelectual no se agota en el espacio académico, sino que también se extiende a las relaciones que establece con grupos editoriales como los de *Sur*, *Nosotros* y la *Revista de Filosofía*.

Cabe destacar que la lectura que el filósofo español efectúa de la obra bergsoniana no se encuentra exenta de ambivalencias y subestimaciones. Sin embargo, es uno de los primeros en conocer y difundir al filósofo francés en España y Argentina. En este sentido, el filósofo español apela a estrategias retóricas que lo llevan a hablar en nombre de la filosofía europea, evocando a Bergson en situaciones que parecen más bien contribuir a su propia legitimación. En sus palabras:

Pocas semanas ha me decía el egregio filósofo Bergson que en su viaje por la península lo que más le había sorprendido era el genio de independencia espiritual que hallaba en los españoles dedicados a disciplinas intelectuales. Independencia espiritual, es decir, liberación de toda cadena exterior e interior, veracidad, crítica, afán de futuro.<sup>19</sup>

En ese discurso, el filósofo español introduce una idea que resuena en el imaginario intelectual argentino: la “independencia espiritual”. En el marco del debate entre positivistas y antipositivistas, la consigna de una “independencia espiritual” viene acompañada de una introducción a los problemas actuales de la filosofía. Tal como sostiene Oscar Terán, “Ortega actuó como quien viene a revelar a un público retrasado en el tiempo cultural las buenas nuevas del mundo avanzado”.<sup>20</sup> En otras palabras, no solo busca anunciar la crisis

<sup>18</sup> Cf. Ruvituso, Clara, “Política universitaria y campo académico: un estudio centrado en la trayectoria del área de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata”, Tesis de Licenciatura en Sociología, La Plata, UNLP-FAHCE, 2009. URL: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=jte610>

<sup>19</sup> Ortega y Gasset, José, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 38.

<sup>20</sup> Terán, Oscar, *Historia de la idea en Argentina, Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 197.

del discurso positivista, sino también dar las claves de las filosofías en boga, es decir, las denominadas “filosofías de la conciencia”. Este proyecto presenta como vigentes las filosofías de Bergson y Edmund Husserl. Según Medín, los latinoamericanos ven en el filósofo español un aliado extraordinario que les facilita herramientas para conceptualizar sus propios problemas, como por ejemplo el de completar el proyecto de una “independencia espiritual”.<sup>21</sup> Luego, podemos pensar que se trata de un mediador excelente, un instrumento, para acceder al debate filosófico europeo del siglo XX, y para constituir una agenda filosófica renovada en un momento en el que se cuestiona el positivismo.

También Eugenio d’Ors resulta una figura central a la hora de comprender la gravitación de Bergson a nivel local. Recepcionado especialmente por los intelectuales reformista en general y el *Colegio Novecentista* en particular,<sup>22</sup> su relación con Bergson se remonta a los años de juventud, cuando se desempeña como corresponsal de *Veü de Catalunya* en París y toma clases en el Collège de France con el maestro francés. Más allá del debate suscitado en torno a la proximidad entre el periodista y Bergson, la obra orsiana se encuentra cargada de elementos teóricos provenientes del filósofo vitalista.

Es claro que el método intuicionista presente en la filosofía de Bergson tiene eco en la trayectoria de d’Ors. La intuición reemplaza los métodos inductivos de las ciencias naturales. Asimismo, la facultad por excelencia ya no es la razón, sino la conciencia. Estos conceptos (intuición, sensibilidad, conciencia) forman parte del nuevo aparato epistemológico que funciona para la confrontación con el positivismo y la crítica a la intromisión del cientificismo en el área de las humanidades. La búsqueda de nuevos métodos que defiendan los estudios humanísticos coincide con el desarrollo de una “nueva sensibilidad” en torno a valores espirituales y morales no atendidos por el “materialismo positivista” y cientificista dominante en décadas previas. Dicha sensibilidad, que d’Ors encuentra en Bergson, pertenece al vocabulario de la juventud reformista argentina sobre

<sup>21</sup> Medin, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo Cultura Económica, 1994.

<sup>22</sup> Cf. Bustelo, Natalia, “La Reforma Universitaria y la recepción de Eugenio d’Ors” en *Actas de las Jornadas de sociología*, La Plata, UNLP-FAHCE, 2012. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1755/ev.1755.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1755/ev.1755.pdf)

la cual el escritor español tiene particular incidencia.

Por último, Manuel García Morente viaja en dos oportunidades a dar clases a Argentina.<sup>23</sup> En el momento de su exilio en 1937, ya ha ganado su reconocimiento en el ambiente antipositivista argentino. Su vinculación con Bergson se remonta a 1916, año en que el maestro francés visita la *Residencia de estudiantes* en Madrid con el propósito de dictar una serie de conferencias para los estudiantes. Los discursos de Bergson están en *La filosofía de Henri Bergson*, donde además García Morente incluye sus propias clases con las que espera preparar al auditorio madrileño para recibir al filósofo francés.<sup>24</sup> Paralelamente, García Morente comenta libros de Bergson y produce dos artículos para la *Revista de Occidente* (“Albert Thibaudet: le bergsonisme”<sup>25</sup> y “Una nueva filosofía de la historia ¿Europa en la decadencia?”)<sup>26</sup> y un comentario del libro *La dos fuentes de la moral y de la religión*.<sup>27</sup>

Del lado argentino, d’Ors y García Morente tienen un fuerte impacto en la juventud novecentista<sup>28</sup> que incluye a José Gabriel, Adolfo Korn Villafañe, Julio Noé y Tomás D. Casares entre otros, todos ellos nucleados en el denominado “Colegio Novecentista”, cuyos órganos de difusión son la revista *Cuaderno del Colegio Novecentista* y la editorial *Publicaciones del Colegio Novecentista*.

<sup>23</sup> Las primeras conferencias de García Morente en Argentina son en Buenos Aires en 1934 y han sido recopiladas en García Morente, Manuel, *Obras completas*, Vol. 1, Barcelona, Anthropos, 1996; mientras que las conferencias correspondientes a su segundo viaje a Tucumán en 1937 han sido publicadas en García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1938.

<sup>24</sup> Si bien la primera publicación de este trabajo es en 1917 (García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Publicaciones de la Residencia Universitaria, 1917) la consultada es García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Encuentro, 2011.

<sup>25</sup> García Morente, Manuel, “Albert Thibaudet: le Bergsonisme” en *Revista de Occidente*, Tomo IV, 1924, pp. 120-123.

<sup>26</sup> García Morente, Manuel, “Una nueva filosofía de la historia ¿Europa en la decadencia?” en *Revista de Occidente*, Tomo I, 1923, pp. 175-182.

<sup>27</sup> García Morente, Manuel, “Las dos fuentes de la moral y de la religión” en *Revista de Occidente*, Tomo XXXVII, 1932, pp. 281-281.

<sup>28</sup> La importancia que adquieren García Morente y d’Ors entre los intelectuales que conforman el Colegio Novecentista ha sido estudiada en Bustelo Natalia, “La reforma universitaria desde sus grupos y revistas: Una reconstrucción de los proyectos y las disputas del movimiento estudiantil porteño de las primeras décadas del siglo XX (1914-1928)”, Tesis Doctoral en Historia, La Plata, FAHCE-UNLP, 2015. URL: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1307/te.1307.pdf>

En resumen, la reconstrucción de las redes –desde donde la obra bergsoniana es traducida– y de los mediadores –claves en la difusión de las ideas del filósofo francés– componen un punto de partida para comprender los procesos de recepción, pues conforman el entramado contextual donde se inscriben los usos de la obra bergsoniana en nuestro país.

## 2. La recepción de Bergson en la Generación de 1910

La generación de 1910 se caracteriza por una instancia en la cual gran parte de los intelectuales argentinos vinculados a la disciplina filosófica comienzan a cuestionar el positivismo ochocentista que domina el discurso en los claustros docentes universitarios.<sup>29</sup>

Las filosofías que funcionan como estrategia en este debate contra el positivismo y el cientificismo son el idealismo, el vitalismo y la axiología, a través de las filosofías de Immanuel Kant, Henri Bergson, Benedetto Croce, Giovanni Gentile, William James, Wilhelm Dilthey y Heinrich Rickert.<sup>30</sup>

Durante las dos primeras décadas del siglo XX, la presencia de Bergson domina el discurso de algunas figuras claves en el antipositivismo argentino.<sup>31</sup> Entre ellas y en un período acotado, se despliegan diferentes miradas en torno a la filosofía bergsoniana que dan cuenta de un campo atravesado por el debate y por diversas estrategias de posicionamiento, que parecen responder a distintos condicionamientos ideológicos. Así por ejemplo, mientras Korn ostenta en sus escritos una fuerte terminología bergsoniana, Alberini recepciona a Bergson a través del idealismo trascendental de Kant, al mismo

<sup>29</sup> La apelación a “generación de 1910” no intenta simplificar la complejidad de posiciones tomadas por los intelectuales del campo. Si bien muchos de estos intelectuales siguen adhiriendo al positivismo, también es cierto que la parte mayoritaria de esta generación comienza a manifestar una crítica importante a las concepciones positivistas (tanto en la labor docente como en la producción escrita) que tienen gran impacto en las décadas siguientes.

<sup>30</sup> Cf. Pró, Diego, “Periodización del pensamiento argentino”, *op. cit.*, p. 32.

<sup>31</sup> Cf. Domínguez Rubio, Lucas y Bustelo, Natalia, “El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria. El proyecto filosófico-político de Alejandro Korn” en *Cuadernos del sur*, N° 45, 2016, pp. 23-40; Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel, “El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini” en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 45, 2014, pp. 1-30. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.6469/pr.6469.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6469/pr.6469.pdf)

tiempo que Alberto Rougés da cuenta de una impronta bergsoniana diferente, ya no atravesada por el kantismo y la filosofía germana en general, sino estableciendo un diálogo complejo con su contexto.

### 2.a. La recepción de Bergson y la respuesta al problema ético en Korn

Alejandro Korn (que nace en la provincia de Buenos Aires, en el seno de una familia de inmigrantes alemanes, y se forma en medicina, con especialización en psiquiatría), entra tempranamente en contacto con el positivismo, el cual no abandona de forma definitiva en ningún momento.<sup>32</sup>

Hacia 1906 se produce en Korn un distanciamiento del saber estrictamente médico, que coincide con su llegada a las cátedras de Historia de la Filosofía, primero en la Universidad de Buenos Aires y luego en la Universidad Nacional de la Plata. Su vinculación con las universidades es creciente durante las dos primeras décadas del siglo XX. En este período desempeña importantes cargos administrativos y se destaca en el movimiento del reformismo universitario, posicionándose como uno de sus actores centrales. Así, Korn alienta, en tanto miembro del Consejo superior, la renovación de los planes de estudios y de los claustros docentes. En dicho contexto, la filosofía es comprendida como disciplina orientada a la “conducción de la República”,<sup>33</sup> al tiempo que el movimiento universitario se organiza con vistas a la integración social y espiritual de la nación. En este sentido, es posible pensar a Korn como una figura de transición, pues, si bien se forma en el cientificismo<sup>34</sup> bajo la idea de consolidar el Estado desde el saber médico, no por ello renuncia a la búsqueda de la profesionalización del saber filosófico.

El diagnóstico korniano en torno a la situación política internacional durante la Primera Guerra Mundial lo lleva a plantear un estado de crisis ética. De allí que su perspectiva positivista de base

<sup>32</sup> La trayectoria de Korn ha sido trabajada en Ruvituso, Clara, *Diálogos existenciales: la filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2015.

<sup>33</sup> Buchbinder, Pablo, *Historia de las Universidades Argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005, p. 84.

<sup>34</sup> Cf. Gabriele, Alejandra, “Los Informes médico-forenses de Alejandro Korn: entre crímenes y locuras” en *Cuyo. Anuario de pensamiento argentino y americano* [en línea], Vol. 30, 2013, pp. 139-196. URL: [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/6546/06gabrielecuyo30-2013.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/6546/06gabrielecuyo30-2013.pdf)

se abra a las nuevas corrientes filosóficas espiritualistas que se traducen, en el plano político, en el apoyo a la huelga estudiantil, instituyéndose como “Maestro de la juventud”.

En los años en que su producción intelectual está abocada a la filosofía, Korn se dedica primeramente a dar clases<sup>35</sup> en las que aborda algunas nociones bergsonianas y más tarde se apropia y reelabora a Bergson en diferentes producciones como: “La libertad creadora” (1922), publicado en la revista *Verbum*; “Bergson” (1926), publicado en la revista *Valoraciones*; *De San Agustín a Bergson* (1959), publicado por la editorial Nova, e *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (1936), publicado por la editorial Claridad. Además, brinda clases sobre Bergson en la UNLP y en la UBA, donde se pone de relieve el manejo de tres obras importantes del maestro francés: *Los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Materia y memoria* (1896) y *La evolución creadora* (1907).<sup>36</sup>

La posición que Korn toma en relación a Bergson y su filosofía puede entenderse como una suerte de adhesión crítica. Si bien no duda de que el autor de *La evolución creadora* sea la autoridad más alta que ha logrado ingresar en el ambiente argentino, por momentos parece identificarlo como un buen orador más que como un buen filósofo. Así, lo caracteriza como filósofo de las “alturas”, y evoca sus refinamientos, “le favorece el idioma en que escribe y nuestra simpatía intelectual”,<sup>37</sup> luego agrega, “no obstante, de ninguna obra contemporánea fluye mayor enseñanza y siempre seremos dueños de aguar con un poco de prosa la efervescencia retórica del autor”.<sup>38</sup>

Más allá de estas críticas de estilo, Korn encuentra en Bergson un aliado legitimado en su proyecto de restituir la autonomía del discurso filosófico respecto del saber científico.<sup>39</sup> Si se considera que

<sup>35</sup> Las clases brindadas por Korn no son exclusivamente sobre el pensamiento bergsoniano. Si bien dedica gran parte de ellas a Bergson, también aborda pensadores como Immanuel Kant, Auguste Comte, Herbert Spencer, Christian Wolf, Victor Cousin, Wilhelm Wundt, Benedetto Croce, Émile Meyerson y otros.

<sup>36</sup> Cf. Korn, Alejandro, *Lecciones inéditas, 1925*, La Plata, Edulp, 2012.

<sup>37</sup> Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Solar, 1983, p. 284.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>39</sup> En varias ocasiones se ha destacado la importancia de la filosofía de Bergson en el debate filosófico de los centros culturales a principios del siglo XX en general, y su rol como refutador del positivismo en particular. Su labor como docente, investigador,

ya en 1889 Bergson inicia una crítica<sup>40</sup> exitosa<sup>41</sup> a los excesos del determinismo mecanicista,<sup>42</sup> se comprende que, para Korn, resulte una figura legitimada en dicho combate y considere su filosofía como una herramienta para conceptualizar sus propios problemas. Es posible incluso que sus lecturas presenten momentos de identificación; así como Bergson tiene como adversarios teóricos a Auguste Comte y Herbert Spencer, Korn se enfrenta a los repetidores del positivismo en el ambiente académico argentino. De allí que parafrasee *La evolución creadora* (1907) con su obra *La libertad creadora* (1922), como una suerte de adaptación de la crítica internacional al positi-

escritor y diplomático es valorada en su tiempo (con el premio Nobel de literatura, por ejemplo) y se evidencia en los periódicos de la época donde se alude al éxito de sus conferencias, a las que acude un público heterogéneo (académicos, artistas y otros).

<sup>40</sup> Bergson realiza una doble crítica a la teoría spenceriana. En *Los datos inmediatos de la conciencia*, critica el mecanicismo por su imposibilidad de explicar todos los órdenes de la realidad –como la vida o los estados psíquicos– y por su interpretación del tiempo. Para Bergson, el tiempo de la mecánica se expresa en términos matemáticos. Así la temporalidad entendida como cantidad medible se vuelve homogénea (por ejemplo, el tiempo del reloj); de modo que el tratamiento que la mecánica realiza del tiempo supone que éste se deriva del espacio y por ello no puede explicar la forma que toma la temporalidad fuera de toda espacialidad (por ejemplo, el tiempo de la experiencia psicológica). Ante esta imposibilidad, Bergson propone un modelo explicativo de base psicológica, donde la realidad se presenta como movimiento incesante de cualidades heterogéneas (a lo que denomina tiempo como duración). Por otro lado, en *La evolución creadora*, Bergson cuestiona la teoría spenceriana de la evolución en la medida en que intenta explicar el proceso evolutivo partiendo de sus efectos. Según Bergson, esta concepción no puede explicar la novedad que se presenta en la naturaleza. De allí que desarrolle su noción de *élan vital*, que consiste en una proyección de la idea de libertad –de su teoría psicológica– en una dimensión biológica, donde la naturaleza evidencia una creación perpetua de novedad. Para profundizar cf.: Barreau, Hervé, “Bergson face à Spencer. Vers un nouveau positivisme” en *Archives de Philosophie*, 2008/2, Tomo LXXI, pp. 219-243; Urquijo Reguera, Mariana, “Genealogía de la conciencia en la filosofía de Henri Bergson”, Tesis Doctoral en Filosofía, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015. URL: <https://eprints.ucm.es/37103/1/T37033.pdf>

<sup>41</sup> Algunas obras que señalan este éxito son Azouvi, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007; Worms, Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009; Urquijo Reguera, Mariana, *op. cit.*

<sup>42</sup> Con “determinismo mecanicista” nos referimos a la teoría de la evolución que planteó Spencer. Ésta se aplica a todos los órdenes de la realidad, desde los biológicos hasta los sociológicos. Entre las leyes evolutivas de aplicabilidad universal se encuentran: que todo se mueve siguiendo la línea de menor resistencia; que hay una redistribución inversamente proporcional de la materia y del movimiento (y denomina evolución a la concentración de la materia que se acompaña de una dispersión del movimiento y desintegración, al proceso inverso). A su vez, la evolución se despliega en otros procesos (como el de integración, diferenciación, diversificación). Así, Spencer construye una noción de progreso que consiste en el paso de una estructura homogénea a una heterogénea (por ejemplo, el sistema solar era una masa homogénea que por diferencias de temperatura se complejiza, dando lugar a diferentes organismos, luego especies y por último sociedades). Para profundizar cf. Kolakowski, Leszek, *La filosofía positivista. Ciencia y filosofía*, Madrid, Cátedra, 1979.



vismo, a las necesidades “éticas y morales” del caso argentino.<sup>43</sup>

Si bien Korn reconoce que la filosofía bergsoniana ya cuenta con los primeros pasos de apertura a un momento espiritual, objeta la ausencia de una ética que, desde su perspectiva, es necesaria para el desarrollo de la filosofía argentina. Luego expresa:

Bergson tenía el propósito –tras de estos tres libros– de escribir una ética; la ética debía ser la aplicación de su filosofía al desarrollo de nuestra conducta y establecer los ideales que deben dirigir la conducta del hombre. Esta ética no la ha escrito, o publicado por lo menos, puede ser que su trabajo esté inédito. Esa ética debía ser una ética de la libertad, y es de suponer que fuera una ética de la acción, puesto que en la acción es donde se prepara toda esta metafísica psicológica nuestra.<sup>44</sup>

Esta demanda ética a Bergson puede ser comprendida si se plantea en relación a las líneas más generales con las que Korn organiza su discurso filosófico. En *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, el profesor platense sostiene que la filosofía es el resultado del contexto histórico. Luego, la filosofía argentina se caracteriza por las “influencias ideológicas”<sup>45</sup> recibidas desde Europa, pero también por el hecho de que “al artículo importado le imprimimos nuestro sello”.<sup>46</sup> A la hora de interpretar a Bergson, su estrategia tiene entonces dos caras: por un lado, el autor francés es la figura más importante en la reacción positivista internacional, pero al sostener que su filosofía se encuentra incompleta, Korn se erige a sí mismo como el encargado de completar ese proyecto crítico, hasta entonces parcialmente desarrollado, imprimiendo su “sello local”, es decir, dotándolo de una dimensión ética.

Por otro lado, la pregunta de Korn por los rasgos de una filosofía nacional lo lleva a ubicar a Alberdi como primer representante de

un positivismo de origen “autóctono”<sup>47</sup> que no llega a ser superado por la denominada “Generación de 1880”.<sup>48</sup> Esta última, receptora de las ideas de Hippolyte Taine, Stuart Mill, Ernest Renan y Herbert Spencer no logra, para Korn, dotarse de una creación original. De modo que su proyecto filosófico consiste en superar la “etapa materialista”, traducida como “libertad económica”, para lograr una renovación espiritual que encamine una “libertad ética” lo suficientemente sólida como para introducir el pensamiento argentino en la “cultura del Occidente”.

Para instaurar una nueva “actitud espiritual”,<sup>49</sup> Korn se aproxima a Bergson por medio de la adhesión a algunos argumentos centrales de su filosofía: en primer lugar, la idea de que la ciencia es un conocimiento fragmentario basado en la medición y el cálculo, cognoscible a través de la inteligencia; en este sentido, Korn señala que el valor de la ciencia reside en su aplicación técnica en la medida en que nos “emancipa de las limitaciones físicas”;<sup>50</sup> en segundo lugar, admite la idea de Bergson de que la filosofía se ocupa del “orden subjetivo”,<sup>51</sup> que puede ser conocido a través de la intuición; en esta interioridad libre y subjetiva, el tiempo es cualitativo y heterogéneo, es decir, transcurre como “duración”.<sup>52</sup> Por último, Korn se aproxima

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>48</sup> En esta generación, Korn ubica la Escuela de Paraná, con fuerte recepción de Auguste Comte, y la perspectiva de José Ingenieros y otros colegas a los que llama “hombres de gabinete y de estudio”.

<sup>49</sup> Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas*, op. cit., p. 283.

<sup>50</sup> Korn adhiere a la denuncia de Bergson sobre la concepción de la ciencia moderna, según la cual el trabajo científico reside en la interpretación matemática de la realidad; por ello, el saber científico extrae y estudia las relaciones cuantitativas que observa en la naturaleza, articulándolas en ecuaciones algebraicas a las que denomina “leyes”. Al igual que Bergson, Korn duda de la capacidad del saber científico de conocer la realidad intrínseca de las cosas considerando, en cambio, la verdad científica como una verdad relativa ya que el método inductivo solo proporciona resultados precarios. Sobre esta matización en torno al valor de la ciencia, Korn coincide con Bergson en cuestionar los excesos del positivismo que olvida que no todo “problema humano” es un problema científico y que no hay “ciencia de lo subjetivo”. Cf. Korn, Alejandro, *Obras. Ensayos filosóficos, apuntes filosóficos*, Vol. 1, La Plata, UNLP, 1938, p. 207.

<sup>51</sup> Para Korn, la filosofía no es un saber concreto, sino una “actitud espiritual” con disposiciones determinadas (por ejemplo, vincular lo particular con lo general o ver en el “hecho común” un problema). Así, desde la disciplina filosófica se construye un “saber amplio”, con diversidad de formas y contenidos que excede toda fórmula precisa (propio del saber científico). Asimismo, diferencia la filosofía de la metafísica. Esta última le parece una “expresión de fe” que requiere “muletas lógicas”, pero que no se basa en la experiencia. Cf. Korn, Alejandro, *Obras. Ensayos filosóficos*, op. cit., p. 155.

<sup>52</sup> Entre los rasgos de la *durée* bergsoniana se encuentran: en primer lugar, que es

<sup>43</sup> Para profundizar en la importancia que tuvo la denominada “reacción antipositivista” cf. Bustelo, Natalia, “Filosofía y literatura en la «reacción antipositivista» argentina” en *VIII Congreso Internacional de Teoría y Crítica Literaria Orbis Tertius* [en línea], La Plata, UNLP-FAHCE, 2012. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1624/ev.1624.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1624/ev.1624.pdf)

<sup>44</sup> Korn, Alejandro, *Lecciones inéditas, 1925*, op. cit., p. 226.

<sup>45</sup> Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas*, op. cit., p. 274.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 274.

ma al concepto de “conciencia”<sup>53</sup> como realidad que conserva en sí “el orden interior”<sup>54</sup> y el “orden exterior”.<sup>55</sup> Según Korn, es valioso el examen bergsoniano de la conciencia,<sup>56</sup> pues condensa los dos órdenes antes mencionados en un estudio de la vida psíquica que deriva en una teoría del conocimiento.<sup>57</sup> Esta serie de adhesiones al bergsonismo le permite afrontar lo que Korn denomina “degeneración materialista de la vida nacional”,<sup>58</sup> que se orienta a las “finalidades económicas”,<sup>59</sup> dejando de lado las normas éticas que reclaman una “cultura más elevada y espiritual”.<sup>60</sup>

---

una temporalidad previa al tiempo homogéneo de la ciencia y medido desde las matemáticas, por lo cual es indivisible; en segundo lugar, que se trata de un tiempo cualitativo diferente al tiempo cuantitativo (que se evidencia en el tiempo del reloj o del calendario donde todos los segundos duran lo mismo); en tercer lugar, que es un tiempo irreversible, pues su transcurrir modifica todos los órdenes de la realidad (no hay repetición, sino constante novedad); en cuarto lugar, que es tiempo entendido como continuidad móvil indisociable que crea de forma constante y libre a través de movimientos heterogéneos. Si bien estas características se presentan en la mayoría de los usos de la noción de duración, también es cierto que este concepto es profundizado desde el punto de vista psicológico en los *Datos inmediatos de la conciencia* y en *Materia y memoria*, y desde el punto de vista biológico, en *La evolución creadora*.

<sup>53</sup> Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas*, op. cit. p. 285.

<sup>54</sup> Korn, Alejandro, *Lecciones inéditas, 1925*, op. cit. p. 202.

<sup>55</sup> Probablemente Korn esté aludiendo a la teoría psicológica desarrollada por Bergson en *Los datos inmediatos de la conciencia*. El profesor platense distingue “mundo objetivo” u “orden objetivo” para referirse a la dimensión extensa, mientras que con “mundo interior” hace referencia a la noción de “duración”. Cf. Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas*, op. cit.

<sup>56</sup> La conciencia para Bergson tiene varios sentidos; en general, es definida como facultad que se opone al intelecto (cuya función es analítica). En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson estudia la conciencia desde una perspectiva psicológica, pues esta disciplina se ofrece como un campo privilegiado para observar la naturaleza de los procesos que no ocupan lugar en el espacio. Allí, la conciencia tiene una función activa, pudiendo experimentar la duración, la libertad y la cualidad pura que componen la dimensión interna. Pero, a lo largo de su producción Bergson evidencia que esta conciencia no solo es conciencia humana, sino que es conciencia universal en la medida en que es el verdadero constituyente ontológico de todo lo que existe. En esta línea, la filosofía bergsoniana resuelve el aparente dualismo inicial – donde la realidad se define por dos multiplicidades, las de los objetos materiales y la de los hechos de conciencia – en un monismo de la conciencia. Sobre este concepto cf. Worms, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.

<sup>57</sup> Bergson desarrolla una teoría psicológica que intenta complejizar la idea de que la única facultad para conocer la realidad es el intelecto. Así, desarrolla una teoría del conocimiento según la cual el hombre puede conocer los diferentes niveles de la realidad tomando en cuenta: la inteligencia, la intuición y el instinto.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> *Ibidem.*

Si bien Korn observa la declinación del positivismo en la Primera Guerra Mundial, su análisis no lo lleva a una ruptura total con esa tradición. El autor de *La libertad creadora* no renuncia ni a los lazos con representantes del positivismo, ni al vocabulario positivista en el que se forma durante su juventud en la carrera de medicina. El tono que domina su discurso busca, en cambio, complementar ambos saberes, filosofía y ciencia. De hecho, acusa a Bergson de su escasa “impronta práctica”: “le perjudica en nuestro concepto no haber desarrollado más que la parte teórica de su filosofía y no habernos dado aún la ética, el eslabón que la vincularía a los problemas prácticos de nuestra preferencia”.<sup>61</sup> La búsqueda de resolver, a través de la filosofía, “problemas prácticos” parece olvidar la separación entre orden objetivo y orden subjetivo – aparente dualismo establecido por Bergson en *Los datos inmediatos de la conciencia* – y a la que él mismo adhiere en numerosas ocasiones. Es como si Korn quisiera resolver con su nueva herramienta filosófica los problemas que acontecen en la “realidad objetiva” bajo una impronta ética. La demanda de una instancia práctica se encuentra con frecuencia en expresiones como “pertenece al mundo de la afirmación y de la acción; el quietismo negativo es una posición reñida con nuestra manera de ser y para un pueblo americano la más burda de todas”.<sup>62</sup>

En el contexto del reformismo universitario, Korn no puede abandonar la dimensión práctica. Su discurso le permite posicionarse como el gran sintetizador del positivismo y el espiritualismo. En otras palabras, Korn asume el lugar de sabio capaz de dirigir espiritualmente a la juventud argentina, sin renunciar por completo a los valores defendidos por la generación positivista. De allí que no siga la filosofía de Bergson hasta las últimas consecuencias. Los puntos en los que se aleja del filósofo francés son aquellos que lo comprometen exclusivamente con el discurso filosófico puramente especulativo. Por lo tanto, cuestiona la falta de delimitación de Bergson entre el “conocimiento real” y la “visión metafísica”. Para Korn, la metafísica constituye esa dimensión que, a diferencia de la filosofía, “abocada a la experiencia interna”,<sup>63</sup> y de la ciencia, dedicada a la experiencia externa, busca trascender el terreno experiencial. Así, la metafísica

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 284-285.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>63</sup> Korn comprende a la psicología como rama de la filosofía.

es el intento de acceder a lo absoluto. Bergson, en cambio, no separa la filosofía de la metafísica y considera que es posible conocer ese absoluto a través de una suerte de “simpatía” con el objeto, dominada por la intuición. Pero Korn rechaza esta dimensión metafísica. En este sentido, en una carta personal le confiesa a Rougés:

Considero, desde el punto de vista teórico y didáctico, imprescindible separar la metafísica –es decir, el problema ontológico– de la apreciación de la realidad. La metafísica es, para mí, algo demasiado subjetivo, demasiado problemático, para invocarlo como fundamento de una acción pragmática. El positivismo solo puede ser abatido en su propio terreno; es menester reconocerle la verdad relativa que es su fuerza, y superarla en una concepción más alta.<sup>64</sup>

En este rechazo de la metafísica, se encuentra la marca de otra recepción paralela a la de Bergson, que tiene profundo impacto en el reformista argentino, es decir, la de Kant<sup>65</sup> (entre otras cosas porque su acceso se da en su lengua original).<sup>66</sup> Kant se pregunta en el prólogo de su *Crítica a la Razón Pura*, a qué se debe que la metafísica no haya encontrado todavía el camino seguro de la ciencia. La metafísica, con su andamiaje cognoscitivo débil, solo produce “entes de razón o mitos”. Así, teniendo en cuenta la crítica kantiana a la metafísica como un saber deficitario, Korn rechaza la dimensión especulativa de la filosofía bergsoniana. Esto puede comprenderse si se considera que el profesor platense pertenece a una generación que conserva en sí elementos residuales del positivismo que emergen en su producción intelectual. Según Terán, “Korn no está dispuesto a renunciar a logros de la modernidad positivista como la ciencia y la técnica, y mediante una actitud componedora pretende introducirlos en una jerarquía que los subordina a otros valores espirituales”.<sup>67</sup>

Korn ostenta elementos de la filosofía bergsoniana, presentes en la terminología de su teoría general (conciencia, creación, intuición,

<sup>64</sup> Rougés, Alberto, *Correspondencia (1905-1945)*, Tucumán, Fundación Miguel Lillo, 1999, p. 60.

<sup>65</sup> Korn le dedica un importante lugar al pensamiento kantiano tanto en su labor docente como en su producción escrita. Cf. Korn, *Lecciones inéditas, 1925, op. cit.* p. 57 y Korn, Alejandro, “Kant” en *Valoraciones*, Tomo II, N° 4, 1924, pp. 5-13.

<sup>66</sup> Recordemos que Korn proviene de una familia de inmigrantes alemanes.

<sup>67</sup> Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina, op. cit.*, p. 205.

espíritu) y en el concepto de “duración” en particular como lugar donde la libertad del hombre es posible.<sup>68</sup> Este aspecto constituye la contrapartida del mecanicismo científico, donde la libertad queda anulada por la necesidad de las leyes físicas. Incluso cabe decir que Korn es el autor de referencia para la configuración de una agenda intelectual de impronta antipositivista y espiritualista, sin poder con ello desprenderse de su propia formación positivista.<sup>69</sup>

## 2.b. Coriolano Alberini, lector crítico de Bergson

Otro intelectual que receptiona a Bergson es Coriolano Alberini, quien, luego de estudiar en el Colegio Nacional de Buenos Aires, estudia Derecho y Filosofía en la UBA, eligiendo finalmente esta última. En el contexto de la Reforma Universitaria, ingresa en cátedras de la UBA y la UNLP, estrechando vínculos con Korn en el combate contra el positivismo.<sup>70</sup> No obstante, esa relación presenta un creciente distanciamiento, sobre todo porque, finalizado el decanato de Korn en 1921, Alberini comienza su propia carrera de autolegitimación, estrechando lazos con sus antiguos profesores positivistas, y proponiendo figuras para las cátedras que entran en conflicto con las expectativas de Korn. De allí que este último exprese en 1924: “Con profunda pena, lo abraza quizá por última vez, con todo afecto de nuestra vieja amistad”.<sup>71</sup> En cierto sentido, Alberini supo relacionarse estratégicamente para evitar quedar en el lugar de mero “discípulo” de Korn, disputándole, en cambio, el puesto de “padre” de la

<sup>68</sup> La posición de Korn respecto a la idea de libertad coincide con la de Bergson en las obras *Datos inmediatos de la conciencia* y en *Materia y memoria*, pero se aparta de ella en *La evolución creadora*, donde dicha libertad se expresa como *élan vital*. Esto se debe justamente al rechazo de Korn de la dimensión metafísica de la filosofía bergsoniana, antes mencionado.

<sup>69</sup> Korn nuclea a un grupo de intelectuales con los que organiza reuniones filosóficas. Entre los miembros de su agrupación, algunos buscan reconstruir la historia del campo filosófico nacional. En general, estos aportes tienden a presentar a Korn como un “padre” en la constitución de ese espacio. Esta tendencia se evidencia, entre otros ejemplos, en Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952; Sánchez Reulet, Aníbal, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Washington, Unión Panamericana, 1949; Vázquez, Juan Adolfo, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.

<sup>70</sup> Cf. Ruvituso, Clara, “Política universitaria y campo académico”, *op. cit.*

<sup>71</sup> Carta de Alejandro Korn a Coriolano Alberini en Alberini, Coriolano, *Epistolario. Segundo Tomo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1981, p. 34.

filosofía en Argentina.<sup>72</sup> La política universitaria llevada a cabo por Alberini, de creciente tono conservador, lo dota de un importante número de adversarios. Entre ellos, Tulio Halperín Donghi, quien denuncia su “brazo de hierro” al momento de definir los actores que protagonizan la profesionalización de la filosofía en la universidad:

Tuvo influencia significativa en el proceso que culminó en la elección de Alejandro Korn como primer decano del nuevo régimen universitario, pero pronto se alejó de él para concertar nuevas alianzas dentro del sector más veterano del claustro de profesores, sin dejar de prestar atención a sus bases en el claustro estudiantil, en el cual la influencia que había adquirido sobre el Consejo Directivo le permitió armar una red clientelar sin duda modesta, pero suficiente para asegurar a la lista azul que patrocinaba la victoria sobre la banca en la que militaban mis padres.<sup>73</sup>

Por otra parte, en la década de 1920, Alberini inicia un recorrido por universidades europeas que lo lleva a entrar en contacto con referentes de la filosofía europea contemporánea, como Martin Heidegger, Edmund Husserl, Henri Bergson, Jacques Maritain y Giovanni Gentile.<sup>74</sup> También en sus redes intelectuales gravitan los españoles Ortega y Gasset, con quien sostiene una correspondencia desde 1916, García Morente, a quien le facilita su ingreso a la Argentina en 1937 tras la destitución de sus cargos en Madrid a causa de la Guerra Civil española<sup>75</sup> y Eugenio d’Ors, a quien probablemente conoce en el contexto del Colegio Novecentista creado en 1917.<sup>76</sup> Este contacto con el mundo académico deja huellas en el estilo de su producción filosófica y en el distanciamiento respecto de los debates filosóficos locales, mientras que en sus intervenciones europeas se posiciona como representante de la filosofía argentina. Un ejemplo de esto se observa en el discurso de Alberini pronunciado en el VI Congreso Internacional de Filosofía de Harvard en 1926:

rini pronunciado en el VI Congreso Internacional de Filosofía de Harvard en 1926:

La filosofía, como la ciencia, se ha dicho, no tiene patria o, mejor dicho, no debiera tenerla; pero, no es menos cierto que el filósofo, como hombre, concretamente considerado, la tiene, aun cuando se empeñara en no tenerla, pues no cabe vivir fuera de la historia, la cual, a pesar de la unidad de lo humano, se manifiesta en forma heterogénea, esto es, de nacionalidades, y siempre cambiante dentro de una relativa unidad dinámica. Aun tratándose de un gran creador de intuiciones éticas, el filósofo o apóstol jamás consigue eludir por completo el influjo espiritual de su nación.<sup>77</sup>

En “La metafísica de Alberdi”,<sup>78</sup> (1935) Alberini construye la historia intelectual de la nación en torno a cinco etapas –“escolástica colonial”, “iluminismo” o “filosofía de las luces”, “romanticismo”, “positivismo” y “reacción antipositivista”– que componen el proceso evolutivo de la filosofía argentina. En esta obra, propone un análisis de las recepciones filosóficas. Sus preguntas al objeto de estudio evidencian el conocimiento de la tradición intelectual europea, los usos que se hacen de ella en Latinoamérica y la actualización metodológica de Alberini, en tanto precursor de la historia de las ideas en el país.<sup>79</sup>

Ahora bien, para Alberini, el interés por Bergson constituye una iniciativa propia durante sus años de juventud como estudiante de la carrera de Filosofía. En su testimonio, las lecturas del filósofo francés funcionan como una salida del ambiente positivista que todavía domina en el discurso académico de principios de siglo XX. De allí que Alberini exprese que

Al salir de clase, solíamos ambular por la calle Florida, en calidad de ruidosos estudiantones, dialogando a gritos sobre Kant y Hegel y, sobre todo, acerca de Bergson. Por iniciativa propia habíamos descubierto al gran filósofo francés. *La evolución creadora* nos causó una profunda impresión. Fue todo un *coup de*

<sup>72</sup> La idea de Alberini como “padre” de la filosofía en Argentina puede profundizarse atendiendo a Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel, *op. cit.*

<sup>73</sup> Halperin Donghi, Tulio, *Son memorias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008. p.31.

<sup>74</sup> La trayectoria intelectual de Alberini puede verse en: Pró, Diego, *Coriolano Alberini*, Mendoza, Valle de los Huarpes, 1960.

<sup>75</sup> Las relaciones con intelectuales europeos pueden verse en: Alberini, Coriolano, *Epistolario*, *op. cit.*

<sup>76</sup> Las lecturas de Alberini de la obra de d’Ors se evidencian en Alberini, Coriolano, “Introducción a la Axiogenia” en *Humanidades*, N° 1, 1921, p. 147.

<sup>77</sup> Alberini, Coriolano, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina*, La Plata, UNLP, 1966.

<sup>78</sup> Alberini, Coriolano, *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, Docencia, 1981.

<sup>79</sup> Cf. Ruvituro, Clara, *Diálogos existenciales*, *op. cit.*

*foudre* metafísico, como tuvimos el honor de manifestárselo al mismo Bergson, cuando, en diciembre de 1926, lo visitamos en su casa en París.<sup>80</sup>

Estas palabras parecen remitir a un interés previo a la llegada de Ortega y Gasset a Argentina en 1916. En cualquier caso, la idea de una mediación española en la recepción de Bergson y la de una iniciativa propia, por parte de los impulsores de la filosofía en Argentina, no resultan recíprocamente excluyentes. De hecho, Alberini recuerda que, durante el primer viaje de Ortega, los alumnos observaron en el español un ataque, más que una defensa, a Bergson, mientras que, en el segundo viaje, Ortega elogió al maestro francés.<sup>81</sup> La deslegitimación de la filosofía bergsoniana puede explicar los vaivenes estimativos que Alberini ofrece en torno a la obra de Bergson. En “Interpretación idealista del bergsonismo”<sup>82</sup> (1919), producido solo dos años después del primer viaje de Ortega y Gasset a la Argentina, la efervescencia del bergsonismo se encuentra muy disminuida; más bien, aparece cargada de críticas.

Por otra parte, Alberini parece estar actualizado con respecto a los debates filosóficos europeos en general, y al de Bergson con el positivismo en particular. Su producción tiene un tono académico donde se expresa un trabajo minucioso con las fuentes. Este estilo riguroso, erudito y actualizado da cuenta del primer momento que, según Alberini, debe desarrollarse para consolidar una cultura filosófica en Argentina: “La cultura filosófica es erudición, crítica y creación”.<sup>83</sup>

En su producción de juventud sobre Bergson, este profesor argentino busca defender a un pensador serio a pesar de su gran oratoria. Así, cuestiona las lecturas populares del maestro del Collège de France: “Fuera inoportuno investigar aquí las causas de la singular

<sup>80</sup> Alberini, Coriolano, *Discurso del vice-presidente del comité de honor y secretario técnico del congreso, Dr. Coriolano Alberini, de la Universidad de Buenos Aires, en representación de los miembros argentinos en Actas del Primer congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, p. 66.

<sup>81</sup> La alusión de Alberini a la actitud de Ortega frente a Bergson, en su primer viaje, puede verse en Alberini, Coriolano, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina*, op. cit., p. 139.

<sup>82</sup> Alberini, Coriolano, *Escritos de metafísica*, Mendoza, Instituto de Filosofía, 1973.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 40.

difusión del bergsonismo; mas, conviene decirlo, lo peor que le puede tocar a un metafísico es ser admirado por los periodistas y las mujeres... ¿se trata, acaso, de un autor fácilmente asequible? Nada más falso”.<sup>84</sup>

Con estas palabras, Alberini se posiciona como lector legítimo y autorizado para “restaurar el sentido del bergsonismo”,<sup>85</sup> y para determinar el espíritu de su filosofía, corrigiendo los malentendidos introducidos por el público “semiculto”. Asimismo, adjudica la popularidad de Bergson al hecho de que no utilice tecnicismos, y a su gran capacidad oratoria, portadora de un estilo discreto y seductor. Sin embargo, considera que su simplicidad es aparente, y que su filosofía, en cambio, es profunda y está destinada a un auditorio de profesionales. Esta valoración no significa que merezca el título de pensador extraordinario. Para Alberini, el filósofo francés no es un genio revolucionario al modo de Kant,<sup>86</sup> sino que su valor reside en reivindicar el discurso filosófico en un contexto de decadencia de la disciplina. Estas comparaciones entre Kant y Bergson no se presentan sólo en el nivel superficial de sus observaciones de estilo. Su recepción del bergsonismo se produce de forma paralela y por momentos subordinada a la de la filosofía kantiana.<sup>87</sup>

Ahora bien, si consideramos que a principios del siglo XX el impacto de la filosofía bergsoniana toma fuerza inigualable en el mercado editorial, y se vuelve una referencia obligatoria para la comunidad académica internacional,<sup>88</sup> entendemos que el joven Alberini, ávido de lecturas filosóficas, se encuentra atraído por los debates filosóficos europeos y por el bergsonismo en especial. Entre 1910 y 1920, le dedica tiempo al estudio de la obra de este autor, reconociendo que se trata del filósofo más influyente después de Kant. En este sentido, su lectura de Bergson se traduce en una doble dimensión, práctica –en un contexto de lucha contra el positivismo–

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>86</sup> La referencia a Kant es explícita: “Es genial [Bergson], fuera de duda, pero no es un genio revolucionario a la manera de Sócrates o Kant, ni un genio omnicomprendido como Hegel”. Alberini, Coriolano, *Escritos de metafísica*, op. cit., p. 30.

<sup>87</sup> Jorge Dotti alude a esta recepción conjunta de ambos pensadores en *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, UBA, 1992.

<sup>88</sup> Cf. Azouvi, François, op. cit.

y epistemológica. El sentido práctico de su lectura puede explicar el hecho de que no haya publicado su “Interpretación idealista del bergsonismo” en 1919. A diferencia de Ortega y Gasset, Alberini no se encuentra lo suficientemente legitimado en el ámbito universitario como para cuestionar una filosofía que, por entonces, funciona como estrategia de superación del positivismo y de legitimación del discurso filosófico. Su posicionamiento en relación con el positivismo podía verse comprometido.

En dicho artículo se desarrolla una crítica a la filosofía de Bergson de carácter epistemológica que llega por momentos a un rechazo absoluto.<sup>89</sup> En ese trabajo, reconoce el lugar de Bergson en la agenda internacional contra el positivismo, y pone en evidencia el manejo de la obra bergsoniana en su lengua original, posicionándose como un lector culto. Aludiendo al debate abierto por Bergson contra Kant,<sup>90</sup> Alberini se muestra crítico respecto de la teoría del conocimiento y de la ontología bergsonianas, simulando las respuestas que Kant le daría a Bergson. En este sentido, Alberini expresa:

Infiérase aquí que aun cuando el tiempo sea para Kant forma de la intuición interna, ninguna afinidad tiene, ni siquiera extrínseca, con el tiempo concreto de Bergson. Este, a los ojos de Kant, sería un dogmático, puesto que identifica realidad con tiempo, mientras que, para Kant, la misma psique solo es concebible como realidad relativa, vale decir, a través de la intuición temporal y de la síntesis aperceptiva trascendental.<sup>91</sup>

Así, Alberini cuestiona la ontología del tiempo y del movimiento de Bergson, sintetizada en la noción de *duración*, y sus aspectos gnoseológicos. De allí que rechace la idea de *intuición*, concepto central de la filosofía bergsoniana, según el cual es posible conocer la

<sup>89</sup> Cuestiona conceptos centrales de la filosofía de Bergson tales como “intuición”, “conciencia”, “duración”, “datos inmediatos” e “instinto” entre otros. Se profundizará en dos de ellos a continuación.

<sup>90</sup> Algunos argumentos de Bergson contra Kant son: la crítica al intelectualismo kantiano basada en una reconsideración de la relación entre la vida y las categorías del intelecto; el cuestionamiento a la idea kantiana de que no es posible conocer el “noumeno” o la “cosa en sí”; la crítica a las categorías *a priori* (el *a priori* se construye a partir de la observación inductiva de las operaciones cognitivas del intelecto y, por ello, es susceptible de presentar errores que comprometen su carácter universal y necesario). Cf. Zanfi, Caterina, *Bergson e la filosofía tedesca, 1907-1932*, Macerata, Quodlibet, 2013.

<sup>91</sup> Alberini, Coriolano, *Escritos de metafísica, op. cit.*, p. 79.

realidad en sí misma, fuera de todo esquema intelectualista. Para el profesor argentino, la intuición bergsoniana es una “palabra aventurera” que disuelve el espíritu en un esfuerzo por acceder al nómemo: “Quisiéramos demostrar, además, que la intuición, entendida en sentido bergsoniano, conduce a resultados tan deplorables como el positivismo realista, el cual tiene dos víctimas predilectas: el pensamiento y la personalidad, que, en nuestro sentir, constituyen la misma cosa”.<sup>92</sup>

Otra crítica de Alberini se orienta a la noción de conciencia propuesta por Bergson.<sup>93</sup> Desde su perspectiva, el monismo de la conciencia bergsoniana elimina los elementos que distinguen la personalidad del hombre de la de su entorno. La falta de límites entre el orden externo y el interno –en el denominado *élan vital*– pone en juego el concepto de “hombre” presentado por Alberini en “Introducción a la axiogenia”,<sup>94</sup> según el cual la personalidad es lo propiamente humano, pues sin ella no se puede comprender la potencia adaptativa y evolutiva del hombre.

Además, en “Introducción a la axiogenia”, Alberini retoma el debate abierto por Bergson contra Kant, intentando resolver el conflicto entre sus posiciones gnoseológicas. Mientras la teoría kantiana es identificada por Alberini con la posición de los “logistas”, quienes sostienen que el conocimiento es necesario y racional, la bergsoniana es asociada con la de los psicologistas, quienes niegan

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>93</sup> Para Alberini la idea de “conciencia” de Bergson es inadmisibles ya que no emite juicios. Para el profesor argentino, la conciencia trabaja con formaciones teléticas (valores entendidos como abstracciones biológicas); en este sentido, su función central es juzgar y relacionar. Los juicios no son, a su vez, distintos de las representaciones (representarse algo en la conciencia es juzgar) ni son solamente conscientes (puede haber juicios inconscientes). Es probable que esta concepción de la conciencia se encuentre inspirada por las lecturas de Alberini de autores que entienden a Kant bajo una “inspiración hegeliana”, sobre todo si se tiene en cuenta el siguiente pasaje: “Lo que llamamos creencia no es sino la actividad juzgante de la conciencia que en virtud de este o aquel motivo se detiene en uno de sus actos, o sea en un juicio. Posiblemente tal cosa quiso decir Hegel cuando afirmó que «la conciencia es la relación infinita del espíritu consigo mismo»”. Alberini, Coriolano, *Escritos de metafísica, op. cit.*, p. 119.

<sup>94</sup> “Introducción a la Axiogenia” es una monografía escrita por Alberini en 1919, y presentada en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) con motivo del concurso para la suplencia de Psicología (segundo curso). Dicha monografía es publicada en 1921 en el primer número de la revista *Humanidades* de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.1429/pr.1429.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1429/pr.1429.pdf)

el pensamiento autónomo y la necesidad racional.<sup>95</sup> El objetivo de Alberini es arribar a una síntesis entre ambas tendencias –logistas y psicologistas– que le permita plantear una teoría del conocimiento en términos objetivos, necesarios y puros, propia del hombre, pero también que tome en cuenta los aportes de la psicología y de la biología, según los cuales existen formas rudimentarias de conocimiento en la evolución, previas incluso a la aparición de la conciencia.<sup>96</sup> Si bien esto puede ser interpretado como un esfuerzo de Alberini por sintetizar ambas perspectivas, la de Kant y la de Bergson, dotándolas de igual importancia, cabe aclarar que la crítica a la intuición bergsoniana se mantiene idéntica a la que despliega en su trabajo “Interpretación idealista del bergsonismo”. En este sentido, Alberini sostiene:

El intuicionismo, como cualquier intuicionismo, incluso el bergsoniano, no pasa de ser un pensamiento que ignora su índole racional, pues la conciencia, por el hecho de serla, es actividad relacionante, vale decir, juicio, y pedimos a los irracionistas que nos muestren un juicio sin estructura categórica. Confunden la intuición, proceso racional inconsciente, con una pretendida intuición convertible en criterio de verdad en sí misma.<sup>97</sup>

De tal manera, no es posible reconocer un verdadero cambio respecto de sus valoraciones previas. Si bien la teoría bergsoniana resulta funcional para profundizar la crítica al mecanicismo,<sup>98</sup> es abandonada en el terreno gnoseológico, donde sigue resonando la presencia de la filosofía kantiana con un fuerte sello racional. De allí que exprese que “el psicologismo es para nosotros una posición

<sup>95</sup> Algunas lecturas han señalado las debilidades de esta síntesis para los fines del trabajo. Como observa Donnantuoni Moratto: “En definitiva, la pureza inicial de ambas posiciones (psicologismo y logismo) se ve completamente alterada en una versión mixta que parece querer resolver el conflicto que las divorciaba. Sin embargo, el saldo de ese armisticio es acaso el más lamentable: la postergación de la personalidad para un estadio ulterior y derivado, en el que se disuelve toda su especificidad”. Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel, *op. cit.*, p. 16.

<sup>96</sup> Alberini usa como ejemplo el caso de en la sensibilidad primitiva del protoplasma, núcleo de la célula, donde hay una “actitud discriminativa” que podría considerarse la “primera forma de conocimiento”. Alberini, Coriolano, “Introducción a la axiogenia”, *op. cit.* p. 133.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>98</sup> Sobre todo, en la medida en que Bergson propone una concepción de evolución donde la vida no es simple adaptación al medio, sino que tiene una función activa o telética.

provisoria, verdadera por lo que afirma, falsa por lo que niega”.<sup>99</sup>

Ahora bien, cabe aclarar que tampoco Alberini asume todos los postulados de la gnoseología kantiana, y por momentos sus análisis presentan distorsiones exegéticas heredadas de sus lecturas de “Lachelier, L. Weber, Hamelin, Croce y Gentile”.<sup>100</sup> No obstante, cabe preguntarnos por qué Alberini cuestiona conceptos claves de la filosofía bergsoniana desde el aparato epistemológico kantiano. La legitimación de Kant en el mundo académico, hacia fines del siglo XIX y principios de XX, es indudable si se considera que las lecturas kantianas están presentes en la agenda de positivistas como Rodolfo Rivarola, hasta en las de los primeros críticos del positivismo como Korn. Paralelamente, Alberini lee a neokantianos que, en general, son adversarios de Bergson, sobre todo los nucleados en torno a la Escuela de Baden, liderada por Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. Además, Alberini conoce la circulación de ideas kantianas en Francia, por la mediación de Víctor Cousin y en Inglaterra por Samuel Taylor Coleridge, pues ambos son autores de manuales de filosofía que resultaron claves para la profesionalización de la filosofía argentina, y son traductores de Kant. En este sentido, tanto Cousin como Coleridge contribuyen a la canonización de Kant como el gran sintetizador y superador entre el empirismo y el racionalismo,<sup>101</sup> categorías que atraviesan su discurso al punto de calificar a Bergson como un “empirista absoluto”. De allí que exprese: “Después de *La crítica a la razón pura*, el lema de todo filósofo auténtico no puede ser sino el siguiente: con Kant, o contra Kant, pero a merced de Kant”.<sup>102</sup>

Alberini se posiciona como parte de una juventud que viene a renovar con seriedad la *praxis* académica. Asimismo, construye un modelo de intelectual que encuentra su legitimación en las instituciones educativas superiores, y que se caracteriza por dedicarse de tiempo completo a la disciplina y al estudio. Dicho modelo se dife-

<sup>99</sup> Alberini, Coriolano, “Introducción a la axiogenia”, *op. cit.*, p. 108.

<sup>100</sup> La lectura de Kant –realizada por Alberini– a través de los intérpretes de “orientación hegeliana”, es recuperada por Dotti. Cf. Dotti, Jorge, *op. cit.*, pp. 187-192.

<sup>101</sup> Para profundizar en torno a la importancia que tienen los manuales de filosofía y las traducciones en el proceso de canonización de la filosofía kantiana cf. Haakonssen, Knud, “The idea of early modern philosophy” en Schneewind, Jerome, *Teaching new histories of philosophy*, Nueva Jersey, Princeton University, 2004, pp. 99-121.

<sup>102</sup> Alberini, Coriolano, *Escritos de metafísica*, *op. cit.*, p. 127.

rencia respecto del profesional encarnado por Korn. En este sentido, Alberini expresa que

La mayoría de los conferenciantes eran nuevos y jóvenes profesores dedicados a la filosofía y a la enseñanza. Ello prueba que ya nos estamos alejando del viejo tipo de profesor latinoamericano, siempre entregado a múltiples ocupaciones heterogéneas, fundamentalmente profesional de la medicina o del derecho, cuando no perseguidor de la fortuna o eterno aspirante a ministro o diputado.<sup>103</sup>

Bergson constituye una figura clave en el proceso de distanciamiento respecto del positivismo. Pero después de 1922, funciona sobre todo para la legitimación de Korn. Las lecturas del filósofo francés, por parte del joven Alberini, están condenadas a pasar desapercibidas. Tal vez el último intento de Alberini por apropiarse de la filosofía bergsoniana, para legitimarse en el campo filosófico argentino, sea en su discurso pronunciado en 1925 en el Instituto Popular de Conferencias, titulado “El problema ético en Bergson”,<sup>104</sup> en donde cuestiona la idea korniana de que Bergson no cuenta con una ética, e incluso sostiene que el concepto de “libertad” es lo propio de su filosofía. Si se piensa que entre 1918 y 1925 Alberini concreta las bases de su proyecto de legitimación con ayuda de profesores positivistas, se entiende que sean años de distanciamiento respecto del bergsonismo. De este modo, busca validarse a sí mismo apelando al prestigio de miembros del claustro docente anterior, retomando a Kant y a la vez tendiendo lazos de amistad con impulsores de la filosofía germana en Argentina, como Ortega y Gasset y García Morente, ambos fuertemente germanófilos.

### 2.c. El diálogo de Alberto Rougés con la temporalidad bergsoniana

De ascendencia francesa, Alberto Rougés pertenece a una de las familias que componen el denominado “linaje del azúcar”<sup>105</sup> en Tucumán.

<sup>103</sup> Alberini, Coriolano, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina*, op. cit., p.74.

<sup>104</sup> Alberini, Coriolano, *Escritos de ética*, Mendoza, Instituto de Filosofía-UNCuyo, 1973, pp. 45-76.

<sup>105</sup> Con el término “Linaje del azúcar”, Eduardo Rosenzvaig evoca la oligarquía compuesta por familias propietarias de ingenios azucareros que manejan la economía tucumana,

mán. Tempranamente se hace cargo del ingenio “Santa Rosa”, patrimonio de la familia, donde reside habitualmente hasta poco tiempo antes de su muerte. Luego de su formación primaria y secundaria, en la Escuela Normal y en el Colegio Nacional de Tucumán, entre 1898-1905 viaja periódicamente a Buenos Aires para rendir exámenes como alumno libre de la Facultad de Derecho (UBA) y se gradúa como Doctor en Jurisprudencia en 1905. Durante su carrera, entra en contacto con profesores como Juan Agustín García, Rodolfo Rivarola y otros. La correspondencia, iniciada al finalizar su carrera de grado, expresa una etapa de gran avidez de conocimiento en torno a la filosofía. Es probable que, aunque no se instala en Buenos Aires, el pensador tucumano detecte, en su paso por la universidad, la emergencia de discursos antipositivistas y el interés creciente por temas filosóficos. Esto se observa sobre todo en 1916, cuando es el encargado de presentar a Ortega y Gasset, en la conferencia que brinda en la Sociedad Sarmiento de Tucumán. En ella expresa:

Pero ¿quién es ese héroe del pensamiento, ante cuya presencia la realidad que nos circunda, va a volverse un ineludible, un angustioso problema? ¿Quién es ese que tiene el terrible poder de turbar el reposo profundo de las cosas, de poner en peligro la prístina afirmación del mundo sensible? Sé deciros de él que, para acercarse a su meta, ha debido como el paladín invicto de la selva encantada en el poema de Tasso, atravesar lo aparente sin inmutarse. Su meta es la recóndita, la inquietante profundidad: más allá de la realidad vulgar ininteligible y maravillosamente matizada; más allá de la realidad científica, sin matices, monótona, cuantitativa, calculable.<sup>106</sup>

El lugar otorgado al filósofo, como héroe del pensamiento y cuyo único objetivo es la meditación, se conserva a lo largo de su producción filosófica. Entre ellas cabe destacar “Totalidades sucesivas” para la *Revista de Humanidades* (1921-1961) de la UNLP, y *Las jerarquías del ser y de la eternidad* (1943) publicado por el Instituto de Filosofía de la UNT. También produce en órganos de difusión local, como la *Revista de Letras y Ciencias Sociales* (1907-1914) y *Sustancia*

desde fines del siglo XX hasta la década del sesenta. Cf. Rosenzvaig, Eduardo, *Historia social de Tucumán y del azúcar*, Tucumán, UNT, 1986.

<sup>106</sup> Valentié, Eugenia, *Alberto Rougés: vida y pensamiento*, Tucumán, Fundación Miguel Lillo, 1993, p. 43.



(1939-1943); además de una serie de trabajos en revistas rioplatenses, como *Valoraciones* (1923-1928) y *Sagitario* (1925-1927). Estas dos últimas publicaciones permiten la consolidación de vínculos con el grupo de profesores liderado por Korn y luego por Francisco Romero.

Por otra parte, Rougés tiene una gran participación en la creación de espacios de socialización cultural en la región, por ejemplo al crear la Universidad Nacional de Tucumán, en un proyecto llevado a cabo junto a Juan Benjamín Terán, Juan Heller, Ernesto Padilla y Miguel Lillo; al fundar la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales junto a Alfredo Coviello y Ernesto Padilla, y al reactivar la Sociedad Sarmiento, que, aunque creada previamente a la universidad por la denominada “juventud intelectual” (ex alumnos del Colegio Nacional y la Escuela Normal de Tucumán), requería de un nuevo impulso. Paralelamente, asume cargos en el Consejo Nacional y Provincial de Educación, y en el Consejo Universitario, y se desempeña brevemente como Rector de la Universidad de Tucumán.

Este recorrido por instituciones educativas, la vida intelectual y cultural y la producción industrial de la provincia, hacen que este pensador se aproxime más a la figura del *notable*,<sup>107</sup> portador de capital social (un apellido entre familias reconocidas socialmente), intelectual, económico y político, que a la de un intelectual de tiempo completo, especializado y profesional. No obstante, como señalamos anteriormente, Rougés adquiere una gran legitimidad en las historias de la filosofía argentina que le otorgan el estatuto de “maestro”, como sostiene Romero cuando afirma que “Alberto Rougés ha sido uno de los más finos y nobles espíritus de nuestro país”,<sup>108</sup> o bien como “filósofo”, como lo propone Vázquez, al señalar que “Alberto Rougés es, por una parte, el filósofo de Tucumán; y, por otra, un filósofo universal. Aunque casi no salía de su provincia y pasaba gran parte del tiempo en el campo, no perdía contacto con el resto del país y el mundo”.<sup>109</sup> En general, esta historiografía filosófica construye una imagen de Rougés como filósofo o sabio apartado, tranquilo y desinteresado, y como portador de un pensamiento original, olvidando su dimensión política y su carácter

<sup>107</sup> Cf. Martínez, Ana Teresa, Taboada, Constanza y Auat, Alejandro, *Los hermanos Wagner. Arqueología, campo arqueológico nacional y construcción de identidad en Santiago del Estero*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2011, p. 47.

<sup>108</sup> Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 58.

<sup>109</sup> Vázquez, Juan Adolfo, *Antología filosófica del siglo XX*, op. cit., p. 114.

de industrial azucarero. En otras palabras, Rougés se presenta como el héroe de la filosofía que él mismo evoca en su discurso previo a las conferencias de Ortega y Gasset en Tucumán.

Ahora bien, no resulta extraño que Rougés se interese tempranamente por la filosofía de Bergson, puesto que su ascendencia francesa le permite leer al filósofo en su lengua original. Además, la recepción de un filósofo de ese tipo puede haber sido una estrategia simbólica (una marca de distinción, en el sentido de Bourdieu) para reforzar vínculos con miembros poderosos de otros clanes familiares, provenientes del sudoeste francés, que se instalan en Tucumán buscando posicionarse económicamente.<sup>110</sup> La edificación de los jardines en los ingenios, y de “Villa Nougés”,<sup>111</sup> lugar de veraneo de las familias francesas, inspirada en la comuna Boutx (ubicada en el departamento de Alto Garona sobre los Pirineos), al igual que los gustos artísticos, musicales e intelectuales de esta élite, permiten pensar Tucumán como un lugar especialmente orientado a la difusión de la filosofía francesa, en el marco de consumos culturales afrancesados en un sentido más amplio. Esta clase social acomodada es la encargada no solo del polo industrial y económico, sino también político de la región. Como sostiene Eduardo Rosenzwaig, los puestos políticos en muchos casos se encuentran destinados a figuras que conservan un capital intelectual relativo. De allí que Rosenzwaig afirme que

Un político, hasta la década de 1930 debía ser ante todo un *causeur*, tener una encantadora conversación, amenidad, nivel de cultura, anécdotas oportunas, gracia y fina ironía. Ir de la filosofía a la elocuencia, de la crítica a la docencia, de la agudeza al relato llano. El deber con los amigos figura entre los primeros platos del *causeur*; estos forman parte del público y en consecuencia del espectáculo oratorio doméstico.<sup>112</sup>

Es esta inmigración alfabetizada la que logra rápidamente acce-

<sup>110</sup> Cf. Feyling, Mariana, “La inmigración francesa temprana en Tucumán: 1830-1880” en *Travesía*, N° 7/8, 2004, pp. 73-101; Risco, Ana María, “Inmigración francesa y cultura popular. Fruto sin flor de Juan B. Terán” en *América. Mémoires, identités, territoires*, [en línea], 2011. URL: <https://journals.openedition.org/amerika/2597>

<sup>111</sup> Cf. Páez de la Torre, Carlos, *Historia de Tucumán*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1987.

<sup>112</sup> Rosenzwaig, Eduardo, *Historia crítica de la cultura en Tucumán. Amantes y locos*, Tucumán, Facultad de Artes (UNT), 2010, p. 170.

der a cargos políticos, desde donde alienta proyectos culturales e intelectuales. Así, Tucumán parece un contexto favorable para la recepción de Bergson entre los autores que organizan el antipositivismo argentino, ya que el bergsonismo puede ser pensado como instrumento para consolidar los vínculos sociales, políticos y económicos en Tucumán, y las relaciones de identificación con el antipositivismo rioplatense.

Además, en esta recepción Rougés puede articular dos preocupaciones: por un lado, sus intereses materiales, y, por otro lado, sus intereses filosóficos. De allí que, desde el punto de vista conceptual, se apropie de la distinción bergsoniana entre tiempo como sucesión, propio del “mundo físico”, y tiempo como “duración”, propio del “mundo espiritual”. El primero responde a su costado fabril y cientificista, heredado de su padre y de sus profesores universitarios, mientras el segundo organiza el aspecto moral y espiritual que impulsa buena parte de la acción de los reformistas universitarios.

Para Bergson, el dualismo gnoseológico se conserva solo en la medida en que funciona para analizar dos formas de una misma realidad. Al reducir dicho dualismo en el monismo de la conciencia, se presenta un problema para Rougés: el de inclinarse a considerar solo el costado espiritual. Como reacción a este desarrollo de la filosofía bergsoniana, el autor tucumano sostiene que el acontecer físico es condición del acontecer espiritual. No obstante, resulta novedosa la estrategia de conservación del dualismo, pues parece insinuar que dicha dicotomía se sustenta sobre una suerte de “protección” del mundo espiritual. Según su argumentación, si se pierden esos límites se corre el riesgo incluso de desnaturalizar el concepto de *duración*, propio del mundo espiritual, con imágenes del mundo físico. Las estrategias de argumentación en Rougés retoman un elemento positivista.

De hecho, Rougés advierte que, en el caso de Korn, dicha espiritualidad se encuentra amenazada por el racionalismo kantiano. La presencia de Kant en la filosofía de Korn lo lleva a una heterodoxia respecto del vitalismo bergsonismo. De allí que, en su correspondencia, Rougés exalte las diferencias entre Bergson y Korn. En este sentido, en una carta a Korn expresa que

[...] la intuición de usted no es la de Bergson. La de éste es una intuición mentalmente despojada de ciertos elementos, es cualidad pura, cambio puro. Usted afirma que la sensación pura se-

ría caótica, vale decir, ininteligible. No se puede negar que la intuición se transforma con el tiempo, como lo cree Bergson, por la acción de los recuerdos. También la transforma la inteligencia, de tal manera que nuestra intuición de adulto no es la misma que fue nuestra intuición de niño; la primera es más inteligible que la segunda. Para un idealismo como el de usted, contrariamente a lo que acontece con el realismo de la primera filosofía de Bergson, carecería de sentido el que se tratara de dilucidar en qué momento de su evolución es la intuición más verídica.<sup>113</sup>

Esta observación pone en evidencia los elementos intelectuales, de carácter estable y racional, como factor determinante en la concepción del conocimiento de Korn. Rougés se posiciona como el mejor intérprete de Bergson y parece incluso insinuar que Korn no comprende correctamente al filósofo francés.

Al igual que Bergson, Rougés plantea una ontología del tiempo, pero con diferencias con respecto a la del maestro francés. La ontología del pensador tucumano se estructura en torno a dos conceptos: por un lado, el *instante*, que constituye el tiempo de la realidad física, donde no renuncia al principio de identidad, y por otra parte, el tiempo como “simultaneidad”, donde coexiste pasado, presente y futuro, que componen la realidad espiritual, abriendo un diálogo con la filosofía agustiniana y platónica.<sup>114</sup> En sus palabras, “mientras el devenir del mundo físico corre inconteniblemente y no puede dejar de pasar, nosotros estamos participando de la eternidad, tal cual la entendían los neoplatónicos”.<sup>115</sup> Bergson, en cambio, plantea que el pasado se prolonga en el presente como memoria, pero que el futuro es imprevisible. En su filosofía la anticipación del futuro, llevada al plano espiritual, compromete la libertad. Entonces, si bien ambos coinciden en la idea de que hay un tiempo de “orden físico”<sup>116</sup> —en Rougés es el “instante”, mientras en Bergson es el tiempo espacializado de la ciencia moderna— y un tiempo de “orden espiritual” —en

<sup>113</sup> Rougés, Alberto, *Correspondencia*, op. cit., p. 32.

<sup>114</sup> Cf. Rougés, Alberto, *Las jerarquías del ser y de la eternidad*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1981.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>116</sup> Cabe recordar que —aunque en sus primeras obras Bergson distingue fuertemente dos órdenes de la realidad, el “físico” y el “espiritual”— a lo largo de su obra, esta dicotomía se disuelve y el denominado “tiempo homogéneo” (por encontrarse espacializado en las filosofías intelectualistas y mecanicistas) se reduce a la duración.

Rougés denominado “simultaneidad”, mientras Bergson lo denomina *durée*–, esta última modalidad del tiempo en Rougés alberga pasado, presente y futuro, mientras en Bergson solo asimila el pasado y el presente. Cabe preguntar qué motivación lleva a Rougés a conservar el futuro como estrategia para acceder a una suerte de “espiritualidad pura”, y más aún a proponer una idea de “eternidad” tomada de una tradición filosófica completamente opuesta a la de Bergson.

Para Rougés, el filósofo francés introduce en el mundo espiritual elementos del mundo físico, pero, ¿introducir el concepto de futuro en el mundo espiritual no supone malentendidos respecto de la posibilidad de la libertad? En este aspecto Rougés se encuentra en la obligación de diferenciar su concepto de futuro de la previsión científica. Para el pensador tucumano el futuro, en el mundo espiritual, supone una visión creadora que se diferencia de la repetición sobre la que reposa la previsión científica, donde el pasado determina el futuro. Según Rougés, ampliar la concepción del tiempo espiritual implica no una refutación del bergsonismo, sino un eclecticismo que complete su filosofía. En sus palabras,

Tal visión de futuro que hemos encontrado en el ejemplar de totalidad sucesiva que examinamos. Ella, no solamente no es incompatible con la concepción bergsoniana del espíritu como una realidad creadora de la realidad, sino que armoniza plenamente con esta. A tal punto que Bergson, a pesar de la aludida hostilidad contra la posibilidad de prever científicamente en el dominio de lo viviente, no ha estado lejos, en ciertos momentos, de percibir la existencia de tal visión.<sup>117</sup>

Rougés se autodefine como el encargado de completar el proyecto espiritualista de Bergson por medio de una concepción del futuro entendida como instancia creadora. Podemos preguntarnos hasta qué punto esta ampliación del concepto de tiempo, correspondiente al mundo espiritual, no supone agregar demasiadas aclaraciones para conservar su puesto como antipositivista. Es posible pensar que el relativo apartamiento de Rougés del escenario rioplatense le permite arriesgar propuestas epistemológicas que lo acercan a una concepción próxima a elementos místicos o proféticos a la hora de construir su ontología espiritual. La razón de ello puede encontrar-

<sup>117</sup> Rougés, Alberto, *Las jerarquías del ser y de la eternidad*, op. cit, p. 25.

se, por un lado, en su formación cristiana de base (por ejemplo, ape-la al concepto de *eternidad* tal como la entienden Platón, Plotino y San Agustín), a la que no renuncia en ningún momento, y, por otro lado, a la necesidad de conservar el futuro para exaltar la potencia productiva de la actividad espiritual. Además, el conservar la división entre dos mundos le permite sostener su propia dicotomía entre hombre industrial y filósofo.

Sin duda, estos análisis filosóficos le dan, por entonces, un gran prestigio a Rougés,<sup>118</sup> no sólo entre los intelectuales locales, que lo reconocen como una figura central en el pensamiento filosófico regional, sino también con los industriales franceses, con quienes sostiene, sobre la base de la reivindicación de la filosofía de Bergson, estrategias de identificación con las raíces francesas, y con los intelectuales rioplatenses, quienes lo ubican en el panteón de filósofos argentinos.

### 3. Conclusiones

A lo largo del presente trabajo, indagamos la recepción de ideas bergsonianas en Argentina. El centro de este trabajo giró en torno a dos cuestiones: la mediación de los intelectuales españoles –especialmente en los casos de los españoles Ortega y Gasset, d’Ors y García Morente– y los trabajos desarrollados por tres miembros de la denominada “Generación de 1910”, Korn, Alberini y Rougés.

En ninguno de ellos encontramos una instancia de asimilación total de la filosofía de Bergson. Las lecturas de su obra componen la nueva agenda de transición y de ruptura con el positivismo y el cientificismo, y una apertura hacia el espiritualismo bajo una nueva epistemología, que concentra conceptos claves (como conciencia, intuición, tiempo, creación y libertad, entre otros). Es posible pensar que, a su manera, las tres interpretaciones que analizamos de la obra bergsoniana componen proyectos de autolegitimación en el campo intelectual en un momento en donde el discurso filosófico se posiciona mayoritariamente desde la crítica respecto del positivismo.

Al mismo tiempo, observamos cómo dicha recepción, a pesar de tener elementos en común –si se piensan los posicionamientos

<sup>118</sup> El pensador tucumano se encuentra presente en la mayor parte de las obras que conforman la historiografía filosófica del campo durante el siglo XX.

tomados para refutar el positivismo—, presenta una serie de diferencias. Cada uno de sus receptores conjuga el bergsonismo con su formación de base que, en muchos casos, coincide con las filosofías de sus adversarios. Korn no logra despojarse de su formación positivista de modo que impugna la escasa impronta práctica del filósofo francés, como un pretexto para ubicarse a sí mismo como el filósofo cuyo problema central es de carácter práctico, traducido en una clave ética que promueve como valor central la libertad. En el caso de Alberini, su vinculación temprana con el orteguismo lo lleva a poner en crisis sus primeras lecturas de Bergson, y sin llegar a apropiarse del filósofo, adelanta el aparato epistemológico kantiano que funciona como estrategia de identificación con la generación anterior al reformismo. Esto lo ayuda a posicionarse en el campo académico en los años posteriores a la Reforma Universitaria. Por último, Rougés, más allá del debate académico rioplatense, recupera el bergsonismo, pero radicalizando su ontología del tiempo. Esto le permite sostener la diferencia entre mundo físico, desde donde organiza su actividad política e industrial, y espiritual, desde donde se erige como filósofo. Así, consigue legitimarse en la región como el encargado de restaurar el vínculo con las raíces francesas, bajo la figuración que él mismo construye de “héroe del pensamiento”, lugar que, como señalamos anteriormente, llega a conquistar en las historias de la filosofía argentina.

En síntesis, no podemos hablar de casos de asimilación total, sino de un arco que va desde la adhesión crítica a momentos de rechazo de algunos conceptos. En este sentido, la lectura de Bergson se encuentra atravesada por debates, estrategias y condicionamientos propios de agentes en un campo intelectual complejo y en fuerte tensión por profesionalizar la disciplina filosófica. En cualquier caso, no parece sencillo el trabajo llevado a cabo por estos interlocutores de un campo académico periférico.

## Bibliografía

- Alberini, Coriolano, “Introducción a la Axiogenia” en *Humanidades*, N° 1, 1921, pp. 107-149.
- “Discurso del vicepresidente del comité de honor y secretario técnico del congreso, Dr. Coriolano Alberini, de la Universidad de Buenos Aires, en representación de los miembros argentinos” en *Actas del Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949.
- *Epistolario*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1966.
- *Escritos de ética*, Mendoza, Instituto de Filosofía-UNCuyo, 1973.
- *Escritos de metafísica*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras -UNCuyo, 1973.
- *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, Docencia, 1981.
- *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina*, La Plata, FAHCE-UNLP, 1966.
- Altamirano, Carlos, *Historia de los intelectuales en América Latina. Los avatares de la ciudad letrada*, Buenos Aires, Katz, 2010.
- Azouvi, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007.
- Barreau, Hervé, “Bergson face à Spencer. Vers un nouveau positivisme” en *Archives de Philosophie* [en línea], 2008/2, Tomo LXXI, pp. 219-243.
- Bergson, Henri, *Materia y Memoria*, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- Biagini, Hugo Edgardo, “La Argentina y Ortega” en *Revista de estudios políticos*, N° 53, 1986, pp. 191-197.
- Buchbinder, Pablo, *Historia de las Universidades Argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.
- Bustelo, Natalia, “Filosofía y literatura en la «reacción antipositivista» argentina” en *VIII Congreso Internacional de Teoría y Crítica Literaria Orbis Tertius* [en línea], UNLP-FAHCE, 2012. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1624/ev.1624.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1624/ev.1624.pdf)

- “La Reforma Universitaria y la recepción de Eugenio d’Ors” en *Actas de las Jornadas de sociología*, La Plata, UNLP-FAHCE, 2012. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1755/ev.1755.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1755/ev.1755.pdf)
- “La reforma universitaria desde sus grupos y revistas: Una reconstrucción de los proyectos y las disputas del movimiento estudiantil porteño de las primeras décadas del siglo XX (1914-1928)”, Tesis doctoral en Historia, La Plata, UNLP-FAHCE, 2015. URL: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1307/te.1307.pdf>
- Campomar, Marta, “Ortega y Gasset en su exilio argentino: continuidades y rupturas” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* [en línea], N° 8, 2020, pp. 55-69.
- Caturelli, Alberto, *La filosofía en la Argentina actual*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971.
- Compagnon, Olivier, “Bergson Maritain y América Latina” en Vermeren, Patrice y González, Horacio, *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Buenos Aires, Colihue, 2008, pp.139-150.
- Domínguez Rubio, Lucas y Bustelo, Natalia, “El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria. El proyecto filosófico-político de Alejandro Korn” en *Cuadernos del sur* [en línea], N° 45, 2016, pp. 23-40. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.6469/pr.6469.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6469/pr.6469.pdf)
- Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel, “El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini” en *Revista de Filosofía y Teoría Política* [en línea], N° 45, 2014, pp. 1-30. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.6469/pr.6469.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6469/pr.6469.pdf)
- Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, UBA, 1992.
- Duprat, Émile “La filosofía francesa en 1907” en *Nosotros*, Vol. 3, N° 15, 1908, pp. 156-160
- “La filosofía francesa en 1908” en *Nosotros*, Vol. 4, N° 22-23, 1909, pp. 324-328.
- Espósito, Fabio “Las editoriales españolas en Argentina: redes comerciales, políticas y culturales entre España y la Argentina (1892-1938)” en Altamirano, Carlos, *Historia de los intelectuales en América Latina. Los avatares de la ciudad letrada*, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 515-535.
- Farré, Luis, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Buenos Aires, Peuser, 1958.
- Feyling, Mariana, “La inmigración francesa temprana en Tucumán: 1830-1880” en *Travesía* [en línea], N° 7/8, 2004, pp. 73-101. URL: <https://journals.openedition.org/amerika/2597>

- Gabriele, Alejandra, “Los Informes médico-forenses de Alejandro Korn: entre crímenes y locuras” en *Cuyo. Anuario de pensamiento argentino y americano* [en línea], Vol. 30, 2013, pp. 139-196. URL: [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/6546/06gabrielecuyo30-2013.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/6546/06gabrielecuyo30-2013.pdf)
- García Morente, Manuel, “Albert Thibaudet: le Bergsonisme” en *Revista de Occidente*, Tomo IV, abril 1924, pp. 120-123.
- “Las dos fuentes de la moral y de la religión” en *Revista de Occidente*, Tomo XXXVII, 1932, pp. 281-281.
- “Una nueva filosofía de la historia ¿Europa en la decadencia?” en *Revista de Occidente*, Tomo I, 1923, pp. 175-182.
- *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1962.
- *Obras completas*, Vol. 1, Barcelona, Anthropos, 1996.
- *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Encuentro, 2011.
- Guy, Alain, “Le bergsonisme en Amérique Latine” en *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* [en línea], N° 1, 1963, pp. 121-139. URL: [https://www.persee.fr/doc/carav\\_0184-7694\\_1963\\_num\\_1\\_1\\_1071](https://www.persee.fr/doc/carav_0184-7694_1963_num_1_1_1071)
- Halperín Donghi, Tulio, *Son memorias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Korn, Alejandro, “Kant” en *Valoraciones*, Tomo II, N° 4, 1924, pp. 5-13.
- “Bergson”, *Valoraciones*, N° 9, 1926.
- *Obras. Ensayos filosóficos, apuntes filosóficos*, Vol. 1, La Plata, UNLP, 1938.
- *La libertad creadora*, Buenos Aires, Losada, 1944.
- *Influencias Filosóficas en la evolución Nacional*, Buenos Aires, Solar, 1983.
- *Lecciones inéditas, 1925*, La Plata, Edulp, 2012.
- Lacau St. Guily, Camille “Une histoire contrariée du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920)”, Paris, Sorbonne Nouvelle, 2010. URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc988s6>
- Luquin, Roberto, “La recepción de la filosofía bergsoniana en el pensamiento de José Vasconcelos” en Vermeren, Patrice y González, Horacio, *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Buenos Aires, Calihue, 2008, pp. 177-195.
- Maiorana, Maria Teresa, *Estudios, reflexiones, miradas de una comparatista*, Buenos Aires, Biblos, 2005.
- Martínez, Ana Teresa, Taboada, Constanza y Auat, Alejandro, *Los hermanos Wagner. Arqueología, campo arqueológico nacional y construcción de identidad en Santiago del Estero*, Bernal, Universidad Nacio-

- nal de Quilmes, 2011.
- Medin, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Molina, Enrique “La verdad y el método de Bergson” en *Revista de filosofía*, N° 6, 1916, pp. 321-341
- , “El «espíritu» según Bergson” en *Revista de filosofía*, N° 2, 1917, pp. 203-214
- Moratto Pinto, Débora, “La crítica de las ilusiones y la ontología de la presencia. Algunas consideraciones sobre el estudio de Bergson en Brasil” en Vermeren, Patrice y González, Horacio, *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Buenos Aires, Colihue, 2008, pp. 27-36.
- Muñoz, Marisa, “Bergson y el bergsonismo en la cultura filosófica argentina” en *Cuadernos americanos*, N° 140, 2012, pp. 103-122.
- “Intersecciones filosóficas en la cultura argentina: José Ingenieros, Macedonio Fernández y Henri Bergson” en Vermeren, Patrice y González, Horacio, *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Buenos Aires, Calihue, 2008, pp. 235-255.
- Ortega y Gasset, José, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916- 1928*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Páez de la Torre, Carlos, *Historia de Tucumán*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1987.
- Pró, Diego, *Coriolano Alberini*, Mendoza, Valle de los Huarpes, 1960.
- “Periodización del pensamiento argentino” en *Cuyo. Anuario de Historia del pensamiento argentino* [en línea], Vol. 1, 1962, pp. 7-42. URL: [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/4138/8-cuyo-1965-tomo-01.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4138/8-cuyo-1965-tomo-01.pdf)
- Risco, Ana María, “Inmigración francesa y cultura popular. Fruto sin flor de Juan B. Terán” en *Amérika. Mémoires, identités, territoires* [en línea], 2011. URL: <https://journals.openedition.org/amerika/2597>
- Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952.
- Rosenzvaig, Eduardo, *Historia social de Tucumán y del azúcar*, Tucumán, UNT, 1986.
- *Historia crítica de la cultura en Tucumán. Amantes y locos*, Tucumán, Facultad de Artes-UNT, 2010.
- Rougés, Alberto, *Las jerarquías del ser y de la eternidad*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1981.
- *Correspondencia (1905-1945)*, Tucumán, Fundación Miguel Lillo, 1999.

- Ruvituso, Clara, “Política universitaria y campo académico: Un estudio centrado en la trayectoria del área de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata”, Tesis de Licenciatura en Sociología, La Plata, UNLP-FAHCE, 2009. URL: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte610>
- *Diálogos existenciales: la filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2015.
- Sánchez Reulet, Aníbal, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Washington, Unión Panamericana, 1949.
- Schneewind, Jerome, *Teaching new histories of philosophy*, Nueva Jersey, Princeton University, 2004.
- Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina: diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en Argentina*, Washington, Unión Panamericana, 1961.
- Urquijo Reguera, Mariana, “Genealogía de la conciencia en la filosofía de Henri Bergson”, Tesis Doctoral en Filosofía, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2016. URL: <https://eprints.ucm.es/37103/1/T37033.pdf>
- Valentié, Eugenia, *Alberto Rougés: vida y pensamiento*, Tucumán, Fundación Miguel Lillo, 1993.
- Vázquez, Juan Adolfo, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- Vermeren, Patrice y González, Horacio, *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Buenos Aires, Calihue, 2008.
- Worms, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.
- *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.
- Zanfi, Caterina, *Bergson e la filosofia tedesca, 1907-1932*, Macerata, Quodlibet, 2013.

# La distinción de la eternidad, la duración y el tiempo

En los *Pensamientos metafísicos* y los *Principios de la filosofía de Descartes* de Spinoza

The Distinction of Eternity, Duration, and Time in Spinoza's *Principles of Cartesian Philosophy* and *Metaphysical Thoughts*

**GUILLERMO SIBILIA**

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 12 de marzo de 2020 - Aceptado el 10 de mayo de 2020

**RESUMEN:** El propósito del artículo es presentar lo que podríamos llamar la “teoría de la temporalidad” de Spinoza en los *Principios de filosofía de Descartes* y su Apéndice, los *Pensamientos metafísicos*, publicados en 1663. Nuestro objetivo específico es determinar la naturaleza de la distinción precisa que se opera en esos escritos entre los conceptos de eternidad, duración y tiempo. Consideramos que con ello puede echarse luz no sólo a la forma en que evoluciona la doctrina de Spinoza, sino también comprender la distancia progresiva que nuestro autor toma respecto de la filosofía de Descartes en general, y de su ontología de la creación continua en particular.

**PALABRAS CLAVE:** eternidad – duración – tiempo - creación - ontología

**ABSTRACT:** The aim of this article is to present what we might call Spinoza's “theory of temporality” in *Descartes's Principles of Philosophy* and its Appendix, *Metaphysical Thoughts*, published together in 1663. Our specific goal is to determine the nature of the distinction between the concepts of eternity, duration and time. We believe that this can shed light not only on the way in which Spinoza's doctrine evolves, but also on understanding the progressive distance that our author takes from Descartes' philosophy in general, and from his ontology of continuous creation in particular.

**KEY WORDS:** eternity – duration – time – creation - ontology

**Guillermo Sibilia** es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Ciencia política por la UBA. Fue becario posdoctoral del CONICET, en donde desarrolló una investigación sobre la noción de historia y tiempo en la teoría política de Spinoza. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en la cátedra de Teoría Política y Social II. Se especializa en la filosofía de Baruj Spinoza, y sus áreas de interés se extienden a otros pensadores de la modernidad, tales como Maquiavelo, Hobbes, Descartes y Rousseau, y a filósofos contemporáneos como Merleau-Ponty y Claude Lefort. Ha publicado diversos artículos sobre los temas de su especialidad en diferentes revistas nacionales y extranjeras.

Los *Principios de filosofía de Descartes*, acompañados por un Apéndice cuyo título es *Pensamientos metafísicos*, es la única obra que Spinoza publica –en 1663– con su nombre. Estos textos, sumados al Prefacio que el filósofo hiciera redactar a su amigo L. Meyer para que encabezara la publicación y a la carta que le enviara a éste ese mismo año (la carta 12 del *Epistolario*), son muy importantes para cualquier interesado en la cuestión de la temporalidad en Spinoza por diversos motivos. En primer lugar, porque la publicación de 1663 ha sido poco analizada por los comentaristas de la obra spinoziana. Salvo algunas recientes excepciones, los intérpretes se han concentrado fundamentalmente en la concepción de la eternidad y de la duración así como de su mutua articulación, presente en la *Ética* y en los tratados políticos. Por otro lado, porque en estos textos el problema de la temporalidad –el estatus ontológico de la duración, del tiempo y de la eternidad, la naturaleza y el significado de la divisibilidad del tiempo y de la duración– es un objeto de estudio explícito por parte de Spinoza, quien a través de una exposición aparentemente neutral del pensamiento de Descartes elabora, y en parte expresa, su propia doctrina. Por consiguiente, en tercer lugar, la obra de 1663 interesa ya que constituye un momento central de la “evolución” del pensamiento spinoziano; evolución en la cual, asimismo, juega un papel esencial la toma de distancia de Spinoza respecto de la concepción cartesiana de la duración y del tiempo, y del estatuto de la matematización de la Naturaleza.

Como cualquier problema filosófico, el de la temporalidad en Spinoza tiene una historia. A lo largo de su obra, en efecto, el filósofo holandés distingue sistemáticamente los conceptos de eternidad, duración y tiempo, y les asigna siempre un estatus ontológico preciso. Esa coherencia o sistematicidad, sin embargo, lejos de significar la afirmación de una única perspectiva, indica la presencia de diferentes puntos de vista y cuestiones que orientan el análisis de la temporalidad. Efectivamente, en la obra publicada en 1663 la distinción entre la esencia

que implica la existencia necesaria y la esencia que no implica la existencia necesaria es subrayada para afirmar que sólo a Dios o a la sustancia cabe atribuirle la eternidad. Por lo que respecta a las creaciones o modos, al no mencionarse allí con claridad ningún tipo de vínculo necesario entre esos “efectos” y una esencia eterna, cabe atribuirles únicamente la duración. Podría decirse entonces que los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos* priorizan una perspectiva polémica: revelan la intención de Spinoza de distinguir con cuidado esa existencia necesaria *per se* (eternidad) de aquella que afecta a las cosas creadas (*ab alio*), para evitar ciertos contrasentidos presentes en el pensamiento cartesiano y la escolástica. Como veremos, lo mismo ocurre con la distinción entre la duración y el tiempo, los cuales no deben confundirse en vistas a evitar ciertas dificultades relativas al infinito y el continuo, centrales en la incipiente física matematizada de origen cartesiano.

Dos cuestiones centrales, que serán objeto de este artículo, recorren entonces la publicación de 1663: por un lado, la crítica a la escolástica y a ciertos aspectos del cartesianismo desde la perspectiva en formación que expresa ya aquí Spinoza; por otro, la necesidad de fundamentar en el entendimiento puro la incipiente física matemática. Como esperamos mostrar, aunque Spinoza da forma a su doctrina de la temporalidad en referencia a la de Descartes, eso no impide que realice críticas a las doctrinas del autor que expone, las cuales orientan subrepticamente la teoría de la temporalidad hacia un horizonte propiamente spinozista.

## 1. La distinción de la eternidad y la duración en los *Pensamientos metafísicos*

Antes de estudiar de manera directa las definiciones de la eternidad, la duración y el tiempo en el capítulo 4, Spinoza hace un rodeo en el primer capítulo por lo que llama “definición del ser”.<sup>1</sup> Allí explica el criterio que sirve para distinguir los seres reales: la articulación esencia-existencia. En sus palabras: “[...] el ser hay que dividirlo en ser

<sup>1</sup> Spinoza, B., *Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 2006, p. 242. A partir de ahora citamos de la siguiente forma: “DPP” para los *Principios de filosofía de Descartes*, y “CM” para los *Pensamientos metafísicos*, seguidos del capítulo y paginación, así como también con la referencia a la edición canónica de Gebhardt “G” citada en la Bibliografía.



que existe necesariamente por su naturaleza o cuya esencia implica la existencia, y en ser cuya esencia no implica la existencia, a no ser una existencia posible”.<sup>2</sup> A la primera categoría pertenece, como es evidente, solamente Dios, o como dice aquí Spinoza, “la sustancia increada”,<sup>3</sup> único ser cuya esencia no se concibe sino como existente. A la segunda, en cambio, la sustancia y los modos, o en otros términos, las “cosas creadas”,<sup>4</sup> cuya “esencia se distingue de la existencia, porque se puede concebir sin ésta”.<sup>5</sup> Ni la quimera, ni el ser ficticio, ni el ente de razón pueden ser considerados seres reales, ya que ninguno de ellos cumple las condiciones establecidas en la definición-descripción del ser. La quimera es directamente imposible, es decir, atendiendo a su “esencia” y a la contradicción que ésta implica, “no puede existir”.<sup>6</sup> El ser ficticio, por su parte, deriva de la arbitrariedad con la que el hombre “reúne las cosas que quiere reunir y separa las que quiere separar”, formando así una percepción (oscura y confusa) que se refiere a una cosa considerada “voluntariamente” como existente. En otros términos, excluye la percepción clara y distinta.<sup>7</sup> Por último, el ente de razón, se reduce a un modo de pensar que no tiene existencia fuera del pensamiento. Esta clasificación de los no-seres permite comprender la afirmación spinoziana según la cual es “incorrecto dividir el ser en real y de razón”,<sup>8</sup> pues la única división legítima que le corresponde a la realidad en esta ontología de la creación es entre el ser necesario por sí (*per se*) y el ser posible por otro (*ab alio*), entre Dios y las cosas creadas.

Ahora bien, la ontología que Spinoza despliega en la primera parte del texto se ordena alrededor de otra enunciación, que permite “distinguir las verdaderas afecciones de las cosas de aquellas que no lo son”. En línea con el pensamiento cartesiano, Spinoza sostiene que el ser “por sí solo [...] no nos afecta, y por tanto debe ser explicado por algún atributo, del cual sin embargo, sólo se distingue por

<sup>2</sup> CM I, 1, p. 246 (G I, p. 236). Subrayado nuestro.

<sup>3</sup> CM I, 2, p. 247 (G I, p. 237)

<sup>4</sup> Esta equiparación responde al hecho de que Spinoza, fiel en este punto a Descartes, utiliza la expresión “cosa creada” para designar tanto a las sustancias como a sus modos.

<sup>5</sup> CM I, 2, p. 248 (G I, p. 238)

<sup>6</sup> CM I, 3, p. 251 (G I, p. 240)

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> CM I, 1, p. 244 (G I, p. 235)

una distinción de razón”.<sup>9</sup> Es decir, en otras palabras, el ser real es percibido únicamente en función de sus afecciones.<sup>10</sup> Y puesto que, como sostiene Descartes, “ciertos atributos están en las cosas [y] otros en el pensamiento”,<sup>11</sup> Spinoza puede diferenciar ciertas afecciones reales de otras que sólo pueden considerarse “reales” si no se pretende encontrar fuera del pensamiento su correlato objetivo. Se trata, en el caso de estas últimas, de meras afecciones del pensamiento pero provistas de una “realidad” para la mente, esto es, de una entidad que se relaciona con el fin al que sirven en el marco de una física-matemática bien fundada en esta obra.

Una vez esclarecida la pertenencia de Dios y de las cosas creadas al dominio del ser real, y comprendida la diferencia de naturaleza que existe entre las afecciones reales del ser y las simples afecciones del pensamiento, es posible –siguiendo la misma estrategia argumentativa de Spinoza– establecer el estatus ontológico que la publicación de 1663 le asigna a cada uno de los conceptos temporales. Las definiciones que da nuestro autor en el capítulo 4 de la primera parte, tan breves como precisas, son las siguientes:

*Qué es la eternidad.* De la eternidad hablaremos después más ampliamente. Aquí sólo decimos que es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios.

*Qué es la duración.* Por su parte, la duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real. De ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa. Ya que cuanto se detrae de la duración de una cosa se detrae necesariamente también de su existencia. Y para determinar esta última, la comparamos con la duración de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, y esta comparación se llama tiempo.

<sup>9</sup> CM I, 3, p. 250 (G I, p. 240). De manera similar, Descartes, en *Principios de filosofía* I, 52, sostiene que “no puede advertirse primeramente la sustancia del sólo hecho de ser una cosa existente, pues esto sólo por sí no nos afecta; pero fácilmente la reconocemos por cualquier atributo suyo [...]” (Descartes R., *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1997, p. 26. Citamos también la edición canónica de Adam & Tannery, a partir de aquí “AT”, citada en la Bibliografía: AT VIII, 25 / IX-2, 47). La referencia a la distinción de razón también es de origen cartesiano: véase por ejemplo: *Principios de filosofía* I, 62, *op. cit.*, p. 31 (AT VIII 30 / AT IX-2 53).

<sup>10</sup> Spinoza llama en esta obra “afección” lo que Descartes designa ambiguamente en los *Principios* I, 52 “atributos”; no los que califican la esencia de la sustancia sino aquellos que se refieren a la existencia. Cf. CM I, 3, *op. cit.*, p. 250 (G I, p. 240)

<sup>11</sup> Descartes, R., *Principios de filosofía*, I, 57, *op. cit.*, p. 28 (AT VIII 26-27 / AT IX-2 49-50).

*Qué es el tiempo.* El tiempo no es, pues, una afección de las cosas, sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar que sirve para explicar la duración. Acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes y que, además, sólo es atributo de la existencia y no de la esencia.<sup>12</sup>

De los tres conceptos temporales, únicamente estos dos son verdaderas *afecciones del ser*, esto es, “atributos” a través de los cuales es posible distinguir dos tipos irreductibles de *existencia*: la de las cosas creadas que “perseveran en su existencia real” (esencia que implica sólo una existencia posible) y la de Dios que sólo puede concebirse como “infinita” (esencia que implica la existencia necesaria). Por lo tanto, fiel a Descartes, eternidad y duración califican para Spinoza la existencia de los seres que incluye la división de la realidad a la que en apariencia (o superficialmente) suscribe de manera imparcial la publicación de 1663.

### 1.2. La eternidad como propiedad exclusiva de Dios

Como se desprende de la breve definición citada, en esta obra temprana la eternidad concierne a la *existencia infinita*, es decir, a la existencia divina implicada en su esencia. Este “atributo” es analizado separadamente por Spinoza en páginas que son tan importantes en la economía de la obra que merecen un estudio más detallado.

En línea con su propósito, y habiendo ya resuelto ciertos problemas propios de la metafísica general, Spinoza estudia en la segunda parte de los *Pensamientos metafísicos* algunas cuestiones vinculadas a la metafísica especial, es decir, a la naturaleza de Dios y del alma humana. A partir de entonces, el filósofo holandés pasa revista a la clasificación tradicional de los atributos divinos, y simultáneamente opera una crítica inmanente sobre cada uno de ellos, comenzando precisamente por la eternidad. Señalemos antes que nada que la tarea emprendida ciertamente tiene sentido en el contexto escolástico y cartesiano en que se inscribe: conocer a Dios –esto es, conocer

su naturaleza– exige conocer sus atributos, en la medida en que sólo por ellos puede “percibirse” la esencia y la existencia de la sustancia. El capítulo llamado “*De Dei aeternitate*”<sup>13</sup> que abre esta segunda sección se divide en tres partes identificables cada una a partir de los subtítulos que coloca el autor: se comienza demostrando que “a Dios no le corresponde la duración”, luego se explican las “razones por las que los autores atribuyeron duración a Dios” y finalmente se analiza “qué es la eternidad”.<sup>14</sup> Detengámonos en cada una de estas cuestiones.

a) La primera presenta dos problemas preliminares. Spinoza comienza este apartado afirmando, por un lado, que la eternidad es el “atributo principal” que debe examinarse “antes que ninguno”, y por el otro, aunque rápidamente se corrige, que ella permite explicar la duración divina.<sup>15</sup> ¿Por qué la eternidad es catalogada aquí como un atributo principal que debe examinarse antes que cualquier otro? ¿Y por qué Spinoza inicia un apartado, cuyo propósito es demostrar que la *duratio* no corresponde a Dios, sosteniendo que la eternidad es el atributo (principal) que permite explicar su duración?

Con respecto a lo primero, como ya mencionamos, el filósofo holandés se mantiene en esta obra fiel a Descartes. En efecto, de acuerdo con Spinoza el ser –en cuanto sustancia– no nos afecta por sí solo, y debe por lo tanto explicarse por algún atributo, es decir, por una afección o modo que revela la existencia de la sustancia. En este sentido, puesto que la eternidad permite concebir la existencia infinita de Dios, se comprende que aparezca entre los atributos que en una metafísica especial sirven para conocer la sustancia increada o Dios. Pero asimismo comprendemos que deba ser examinada “antes que ninguno” (*ante omnia*): sin la eternidad, que es un atributo que explica el modo de existir de Dios, no podríamos percibir a este ser como existente, y por lo tanto no podríamos calificar su existencia como única, infinita e inmensa, inmutable, simple, tal como hace

<sup>12</sup> CM I, 4, p. 256 (G I, p. 244).

<sup>13</sup> CM II, 1, p. 262 (G I, p. 249). La extensión que dedica en el Apéndice al desarrollo de esta noción ya es un signo importante de la diferencia en relación con Descartes y de la solidaridad entre la concepción spinoziana de la eternidad y la eliminación de la ontología de lo posible, que Spinoza considera presente en la tradición escolástica y aun en Descartes.

<sup>14</sup> Cf. CM II, 1, pp. 263-265 (G I, pp. 250-252).

<sup>15</sup> CM II, 1, p. 263 (G I, p. 250).

Spinoza en los subsiguientes capítulos de la segunda parte.<sup>16</sup>

Ahora bien, Spinoza no sólo dice que la eternidad es un atributo que debe examinarse antes que ninguno; también afirma explícitamente que es el atributo “principal” (*Praecipuum attributum*). Todavía aquí se trata de un concepto de origen cartesiano. En efecto, para Descartes el atributo principal se distingue de todos los otros, en la medida en que no nos permite simplemente percibir la existencia de la sustancia; constituye asimismo su naturaleza o esencia.<sup>17</sup> De esta manera, sostener –como hace Spinoza– que la eternidad es el atributo “principal” de Dios significa que no se trata solamente de una propiedad que concierne a su existencia, sino que constituye a la vez su esencia. Lo cual no hace más que explicitar lo que se presupone en la primera parte, a saber, que la esencia divina no se distingue de su existencia.<sup>18</sup>

Con respecto al segundo problema, más allá de que se corrija, ¿qué sentido puede tener la afirmación de que la eternidad es el atributo con el que explicamos la duración de Dios? La respuesta se vincula con el procedimiento que emplea Spinoza muchas veces en esta obra: la crítica inmanente y la refundación de los conceptos filosóficos desde el interior de su misma argumentación. Antes que nada, señalemos que el término *duratio* no reviste el mismo significado que el que se deriva de su definición en el capítulo 4 de la primera parte, es decir, como el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas en cuanto perseveran en su existencia actual. Se trata, más bien, de un uso clásico del concepto, conforme a la tradición en que se inscribe el discurso spinoziano. En efecto, en la filosofía escolástica la duración es un género que aglutina los tres modos de perseverar en el ser: la eternidad inmutable y *tota simul* de Dios, el *aevum* de los cuerpos celestes o de los ángeles, y el

tiempo, corruptible y cambiante, de las cosas creadas<sup>19</sup>. La eternidad es una duración perfecta y, por eso, no es ilegítimo atribuírsela a Dios y decir que dura.<sup>20</sup> De esta manera, utilizando el mismo término, Spinoza puede colocarse deliberadamente en el contexto de esa tradición conocida por sus lectores, para inmediatamente después –y, por así decir, desde el interior– romper con ella. En ese breve movimiento del discurso, representado por la expresión “mejor dicho” (*vel potius*), la duración es entonces destituida del rol central que le asignaba la escolástica, ya no es el pivote en torno al cual se ordenan las tres formas de temporalidad.<sup>21</sup>

Aclarados estos aspectos de la reflexión spinoziana, podemos abordar los motivos que explican que la duración no corresponde a la naturaleza de Dios. Spinoza suministra dos razones, que diferencian esta modalidad de existencia de la duración de las cosas creadas. Por un lado, reenviando explícitamente a la primera parte, Spinoza recuerda que “la duración es una afección de la existencia y no de la esencia de las cosas”.<sup>22</sup> Por lo tanto, puesto que, como vimos, en Dios la existencia pertenece a su esencia (i.e. no se distinguen), no podemos legítimamente –es decir, sin contradecirnos– atribuirle la o una duración. En caso contrario, esta última sería no sólo un atributo de la existencia sino también de la esencia, lo cual es absurdo porque las esencias no duran. Por lo tanto, en las palabras del filósofo holandés, “quien atribuye [...] duración a Dios, distingue su existencia de su esencia”.<sup>23</sup>

Spinoza presenta luego una posible objeción: “Hay, no obstante, quienes preguntan si Dios no tiene ahora una existencia más larga que cuando creó a Adán; y como esto les parece bastante claro, estiman que no se puede privar, en modo alguno, a Dios de duración”.<sup>24</sup>

<sup>16</sup> En palabras de Jaquet, la “percepción de la existencia de Dios es la condición de posibilidad de toda predicación ulterior” (Jaquet, Ch., “L'éternité de Dieu à l'horizon de la pensée scolastique” en *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, París, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 135).

<sup>17</sup> “La sustancia se reconoce, es cierto, por cualquier atributo; pero con todo, una es la propiedad principal de cada sustancia, la que constituye su naturaleza y esencia, y a la cual se refieren todas las otras” (Descartes, R., *Principios de la filosofía*, I, 53, *op. cit.*, pp. 26-27 (AT VIII 25)).

<sup>18</sup> Cf. por ejemplo CM I, 3, p. 252 (G I, p. 241).

<sup>19</sup> Cf. Jaquet, Ch., *op. cit.*, pp. 136-137; id., *Sub specie aeternitatis*, Kimé, París, 1997, pp. 59-65; Di Vona, P., *Studi sull'ontologia di Spinoza*, *op. cit.*, pp. 230-234; Wolfson, H. A., *The philosophy of Spinoza*, vol. 1, pp. 369-ss.

<sup>20</sup> “In Scholastic philosophy [...] the admissibility of duration as a fitting attribute of God was a mooted point” (Wolfson, H. A., *op. cit.*, p. 369)

<sup>21</sup> Cf. Jaquet, Ch., *op. cit.*, p. 137. Prelorentzos sostiene que Spinoza se rectifica porque no quiere presentar su propia doctrina bruscamente. Prelorentzos, Y., *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, París, PUF, 1996, p. 43.

<sup>22</sup> CM II, 1, *op. cit.*, p. 263 (G I, p. 250)

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

La respuesta del filósofo holandés es breve y tajante: “Pero esto es una petición de principio”.<sup>25</sup> En efecto, de acuerdo con Spinoza, quienes sostienen esa hipótesis errónea, suponen aquello que quieren demostrar: distinguen la esencia de Dios de su existencia, y eso les permite, a partir de la comparación de distintos momentos temporales (por ejemplo, la creación de Adán y el tiempo presente) atribuirle una duración “mayor cada día”. Establecen así que Dios dura, es decir, que su existencia es distinta de su esencia. Ahora bien, “si no distinguieran la existencia de Dios de su esencia, no atribuirían duración a Dios, ya que la duración no puede pertenecer en absoluto a las esencias de las cosas”.<sup>26</sup>

Spinoza no sólo critica a la tradición escolástica en este punto. También puede leerse una crítica velada al cartesianismo. En efecto, si bien Descartes identifica al igual que Spinoza la esencia y la existencia de Dios (haciendo de él un ser necesario), sin embargo concibe esta existencia necesaria a veces como “eternidad”, otras veces como “duración” *tota simul*. Por lo tanto, esta imprecisión terminológica puede interpretarse aquí como una crítica al filósofo francés. Esto explica también que en la publicación de 1663 Spinoza mantiene una posición categórica: sólo a la existencia de las cosas creadas, cuya esencia se distingue de su existencia, cabe atribuirles duración; *la eternidad, en cambio, es un atributo exclusivo de la existencia de Dios*.<sup>27</sup> Y lo es en el sentido de que se le aplica esta noción en virtud de una característica *interna* suya, a saber, la de la necesidad absoluta de su propia existencia: su “definición” o concepto incluye la necesidad de existir, que en esta obra concierne al ser que es infinito por su propia naturaleza.

De esto se desprende el segundo motivo por el cual la modalidad de existencia de las cosas creadas no corresponde a Dios: “[...] como la duración se concibe mayor o menor, como si constara de

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Descartes, a pesar de señalar a la eternidad como un atributo principal de Dios (Cf. por ejemplo *Principios de filosofía* I, 22; *op. cit.* p. 15), y de no confundir su propia existencia con la divina (Cf. Tercera meditación), mantiene cierta equivocidad: en la célebre *Entretien avec Burman* afirma explícitamente la “duración de Dios” (*durationem Dei*). Cf. AT V 148. Spinoza erradica esta ambivalencia, o error conceptual, al expresar a lo largo de la obra la existencia divina únicamente a través de la eternidad. Y quizás por este mismo motivo, el alma es en esta obra –a diferencia de lo que afirmará en la *Ética*– “inmortal” y no “eterna”.

partes, se sigue claramente que a Dios no se le puede atribuir ninguna duración”.<sup>28</sup> Puesto que la esencia-existencia de Dios es eterna y no admite de ninguna manera el antes o el después –es decir, es incompatible con la sucesión–, “nunca le podemos atribuir duración, a menos que destruyamos, al hacerlo, el concepto que de él tenemos”.<sup>29</sup> Explicar la eternidad por la duración, aunque sea ilimitada y *tota simul* (y no sucesiva como en las cosas creadas), implica, desde la perspectiva de Spinoza, distinguir la esencia y la existencia de un ser que justamente se caracteriza por expresar inmediatamente la identidad de ambas. Por eso, el filósofo holandés sostiene que atribuir duración a Dios supone dividir “en partes lo que es infinito por su propia naturaleza”.<sup>30</sup>

b) Si esto es así, ¿por qué hay quienes insisten en atribuirle la duración a Dios? Spinoza responde a esto en el segundo apartado y resume brevemente tres causas vinculadas –en palabras de Jaquet– a una “triple ignorancia”: ignorancia respecto de la verdadera naturaleza de la eternidad, ignorancia de la duración y del fundamento de su definición adecuada, e ignorancia de la diferencia (ontológica) de Dios y de las cosas creadas.<sup>31</sup> En primer lugar, en efecto, muchos autores –teólogos y filósofos– “han intentado explicar la eternidad sin tener en cuenta a Dios, como si la eternidad pudiera entenderse sin la contemplación de la esencia divina o fuera algo distinto de la esencia divina”.<sup>32</sup> En otras palabras, cometen el error de separar lo inseparable: la eternidad y la esencia divinas. Para Spinoza, en cambio, ser eterno (como sólo Dios puede serlo en esta obra) es poseer una esencia que no se distingue –salvo por una distinción de razón– de su existencia; de hecho, como mencionamos, la eternidad es una propiedad principal que expresa precisamente la identidad absoluta entre ambas. Ahora bien, este error depende a su vez de otro más profundo:

Y eso proviene, a su vez, de que estamos acostumbrados, por falta de palabras, a atribuir la eternidad también a las cosas cuya

<sup>28</sup> CM II, 1, p. 263 (G I, p. 250).

<sup>29</sup> CM II, 1, p. 263 (G I, p. 250-251).

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cf. Jaquet, Ch., *op. cit.*, p. 140.

<sup>32</sup> CM II, 1, p. 264. Subtrayado nuestro. (G I, p. 251).

esencia se distingue de su existencia, como cuando decimos que no repugna que el mundo haya sido creado *ab aeterno*, y también a las esencias de las cosas, mientras las concebimos como no existentes, ya que entonces las llamamos esencias eternas.<sup>33</sup>

La deficiencia intrínseca del lenguaje (*defectu verborum*) y la costumbre de un uso impropio de las palabras explican que se extienda inadecuadamente una propiedad que, según la perspectiva de los *Pensamientos metafísicos*, pertenece exclusivamente a Dios.<sup>34</sup> Este error, entonces, supone la confusión de los dominios ontológicos a los que se aplican la eternidad y la duración.

Permítasenos aquí hacer un paréntesis para preguntar lo siguiente: ¿No se contradice Spinoza en este punto? ¿Acaso no negó antes que las esencias de las cosas duren? ¿Cómo comprender lo que sostuvo en la primera parte, a saber, que está de acuerdo con aquellos que dicen que las esencias de las cosas son eternas? Como señala Prelorenzós, para el filósofo holandés no importa en sí mismo el uso del adjetivo “eterno”, sino el criterio que se sigue para utilizarlo.<sup>35</sup> En este sentido, fue sólo porque consideraba la cuestión desde el punto de vista de la relación de esas cosas con Dios (o mejor: de la relación de su esencia con la esencia divina), que consintió a aceptar su eternidad. Por eso, solamente en la medida en que la esencia de las cosas creadas *depende absolutamente* de la esencia divina, podemos decir sin temor que son eternas. Y por esa misma razón, Spinoza afirma una y otra vez que la *existencia* de esas cosas no es eterna, sino que se explica por la duración. En definitiva, mientras (*quamdiu*) no existen o han sido creadas, sólo por un defecto del lenguaje podemos decir que sus esencias son eternas.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> CM II, 1, p. 264 (G I, p. 251).

<sup>34</sup> CM II, 1, p. 265 (G I, p. 252). Spinoza es explícito sobre este punto, por ejemplo, en el capítulo sobre la creación: “[...] es absolutamente falso que Dios pueda comunicar su eternidad a las criaturas” (“[...] *falsissimum esse, Deum suam aeternitatem creaturas communicare posse*” (CM I, 10, p. 289; G I, p. 271). En los *Pensamientos metafísicos* no hay lugar para la eternidad de la mente humana; Spinoza, en línea con la enmendación del cartesianismo que ensaya, expone la doctrina de la inmortalidad del alma.

<sup>35</sup> Prelorenzós, Y., *op. cit.*, p. 69

<sup>36</sup> En la *Ética* esta perspectiva se modifica sensiblemente: Spinoza ya no relaciona este uso del adjetivo con una deficiencia del lenguaje, aunque se cuida de afirmar que las esencias son eternas. No obstante, sugiere que cuando no existen, las esencias de las

El segundo error que menciona Spinoza, por el cual muchos atribuyeron la duración a Dios, depende, como dijimos antes, de la ignorancia respecto de la verdadera naturaleza de esa modalidad de existencia: “[los autores] sólo atribuían duración a las cosas en cuanto consideraban que están sometidas a una variación continua y no, como hacemos nosotros, en cuanto su esencia se distingue de su existencia”.<sup>37</sup> Spinoza dice que los teólogos y filósofos escolásticos en cuestión explican inadecuadamente la duración en función del movimiento o de la *continua variatione* a la que ciertamente están sometidas las cosas finitas. En línea con el pensamiento cartesiano, Spinoza rompe entonces con la tradición que vincula la duración al movimiento de los cuerpos corruptibles, y la eternidad a la inmutabilidad de lo imperecedero. Para él, la duración es, en cambio, un atributo que expresa la existencia de las cosas creadas en cuanto perseveran en su existencia actual; es decir, es una afección que expresa la distinción entre su esencia y su existencia. La única forma de atribuírsela a Dios, por lo tanto, es considerar que también en él se distinguen la esencia y la existencia.

Finalmente, puesto que también ignoran la distinción ontológica que se da entre Dios y las cosas creadas, los autores han encontrado otro motivo para atribuir la duración al ser absolutamente infinito.<sup>38</sup> En este caso, Spinoza critica el hecho de que, al separar la esencia de Dios de su existencia, no distinguieron lo que sí es necesario distinguir: la esencia divina y la esencia de las cosas creadas. En efecto, mientras que la primera implica una existencia necesaria, la segunda implica sólo una existencia posible. Si no cometieran ese error, no dudarían en afirmar que sólo a Dios puede atribuírsele la eternidad, y que la duración es lo propio de las cosas creadas. Señalemos de paso que el peligro que conlleva esta confusión no dejará de ser denunciado en la *Ética*, sobre todo en el Apéndice de la primera parte, en donde Spinoza critica duramente la antropomorfización divina, que sólo es posible si se ignora la verdadera naturaleza

cosas están contenidas eternamente en los atributos de Dios, es decir, existen necesaria y actualmente en ellos, pues son una expresión de su potencia. Cf. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, Madrid, 2009, pp. 82-83. Las páginas corresponden a la proposición 8 de la segunda parte y a su corolario y escolio.

<sup>37</sup> CM II, 1, p. 264 (G I, p. 251).

<sup>38</sup> La tercera razón dice: “Finalmente, [...] distinguen la esencia de Dios, igual que la de las cosas creadas, de su existencia” (CM II, 1, p. 264; G I, p. 251).

de Dios.

c) Explicados los motivos por los cuales no corresponde atribuir la duración a Dios, y aquellos por los que, sin embargo, muchos lo hicieron, Spinoza puede por fin desarrollar positivamente qué es la eternidad (*quid sit aeternitatis*). Tal como subraya Jaquet, el filósofo holandés explica esto a partir de un principio capital de su sistema: el de la fuerza (*vis*) que pone la existencia: “Para que se entienda mejor qué es la eternidad y cómo no se la puede concebir sin la esencia divina, hay que considerar lo que ya antes hemos dicho, a saber, que las cosas creadas, es decir, todo, excepto Dios, sólo existen por la sola fuerza o esencia de Dios y no por su propia fuerza”.<sup>39</sup>

En el caso de Dios, es claro, ese principio imposibilita disociar su esencia de su existencia, y por eso, ser eterno significa que Dios existe por su propia fuerza (*vi propria*). Las creaciones (*omnia prae-ter Deum*), cuya esencia no implica la existencia, existen en cambio por la sola fuerza o esencia de Dios (*vi sive essentia Dei*). En los *Pensamientos metafísicos* Spinoza expone la doctrina cartesiana de la creación continua –aunque, como vimos, con indicios de una perspectiva irreductible a ella–, según la cual las cosas creadas no tienen una causa interna de conservación y, por eso, son y existen por la fuerza divina.<sup>40</sup> Solamente la inmutabilidad de Dios garantiza que las cosas (cuya esencia no implica la existencia) serán conservadas en el futuro con la misma fuerza y por la misma acción con que fueron creadas: “[...] la existencia presente de las cosas no es causa de la futura, sino la inmutabilidad de Dios, [...] que nos fuerza a decir [que] tan pronto Dios creó una cosa, [...] la conservará después continuamente o [...] mantendrá incesantemente la misma acción creadora”.<sup>41</sup> Si esto no fuera así, si Dios no fuera inmutable y cambiara voluntariamente sus decretos, podría destruir las cosas que creó. Pero una falta de constancia como esa no es consustancial con la naturaleza perfecta de Dios. Además, si por alguna razón no fuera necesario el concurso divino, las cosas creadas tendrían una esencia que implica, en sí misma, la existencia necesaria; es decir, no serían “creadas”, su fuerza les bastaría para comenzar a existir y

<sup>39</sup> CM II, 1, p. 265 (G I, p. 251).

<sup>40</sup> Spinoza expone esta teoría en distintos lugares: CM I, 2 (G I, pp. 237-240), y sobre todo CM II, 10, capítulo que se llama precisamente “*De Creatione*” (G I, pp. 268-273)

<sup>41</sup> CM II, 1, p. 265 (G I, p. 251-252). Traducción modificada.

para seguir o continuar existiendo. Pero esto no es posible: “[...] Dios crea continuamente, de nuevo, por así decirlo, y a cada instante las cosas. Pues con ello hemos demostrado que las cosas nunca tienen, por sí mismas, ningún poder para hacer algo ni para determinarse a acción alguna”.<sup>42</sup>

Una y otra vez, como vemos, Spinoza subraya la diferencia incluso la oposición entre Dios y las cosas creadas, y por consiguiente también entre la eternidad y la duración. De hecho, lo hace todavía en las dos consecuencias que extrae de lo que viene de afirmar, y que cierran el capítulo. En la primera, sostiene que las cosas creadas “gozan” (*frui*) de la existencia, mientras que a Dios ésta le pertenece, y por eso no puede decirse que él goza de su existencia o que dura. Dios, cuya esencia y existencia son una y la misma cosa, es eterno. En cambio, las cosas creadas, cuya existencia no se explica por su esencia, requieren continuamente el concurso divino para seguir existiendo, es decir, para durar.<sup>43</sup> En segundo lugar, Spinoza dice que las cosas creadas, mientras disfrutan su duración y existencia (*dum praesenti duratione, & existentia fruuntur*), carecen por completo de la existencia futura. Precisamente porque son “creadas”, requieren la acción creadora de Dios para hacer “presente” (o actual) su existencia futura. Su duración aparece entonces como una sucesión de momentos independientes cuya continuidad es garantizada exclusivamente por la inmutabilidad divina. No sucede lo mismo con su esencia, que –como vimos– es *en cierta medida* eterna; ni, por supuesto, con Dios, a cuya esencia pertenece absolutamente la existencia. Ahora bien, esto no significa que, según Spinoza, podamos decir que a Dios le pertenece “ahora” la existencia futura.<sup>44</sup> El vín-

<sup>42</sup> CM II, 11, p. 291 (G I, p. 273). Puesto que abandona la doctrina de la creación continua, la *Ética* supondrá un cambio profundo de perspectiva. Si bien sigue siendo cierto que Dios es la única causa eficiente de la esencia y la existencia de las cosas singulares, la radicalidad de la causa inmanente y la doctrina del *conatus* suponen que a las cosas singulares les pertenece la fuerza o potencia por la que perseveran en la existencia, y que pueden ser activas, en la medida en que se determinan por sí mismas y no por causas externas.

<sup>43</sup> “[...] de ahí deducimos: 1º. Que se puede decir que una cosa creada goza de su existencia, porque ésta no pertenece a su esencia. Dios, en cambio, no se puede decir que goza de su existencia, ya que la existencia de Dios, así como su esencia, es Dios mismo. Por eso, las cosas creadas poseen duración, pero Dios en modo alguno” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 265; G I, p. 252).

<sup>44</sup> “2º. Que todas las cosas creadas, mientras disfrutan de su duración y existencia presente, carecen totalmente de la futura, ya que ésta se les debe conceder a cada momento; pero no cabe decir algo similar de su esencia. En cambio, a Dios, como su

culo indisociable entre su esencia y su existencia prohíbe cualquier distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. En otras palabras, para el ser necesario *per se*, poseer la existencia significa poseerla *toda* en acto, en la totalidad infinita que define su esencia-existencia.<sup>45</sup> Por eso, el filósofo holandés se rectifica y dice que, hablando con propiedad, a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita, esto es, la eternidad, que cabe ser atribuida solamente al ser cuya esencia implica la existencia y de ninguna manera a las cosas creadas. Poco importa si se considera la duración como ilimitada en ambos sentidos; para Spinoza, no es una propiedad que define adecuadamente la existencia de Dios, cuya presencia o actualidad infinita no tiene nada de temporal.<sup>46</sup>

Que Dios sea eterno significa, entonces, que es un ser infinito actualmente, un ser que existe por la sola fuerza de su naturaleza, lo cual significa que la eternidad es ausencia de tiempo y de duración, es intemporalidad. Dios no es un ser que se distingue de las cosas creadas simplemente porque su duración es perfecta o simultánea, mientras que la de las cosas es sucesiva y divisible; la diferencia entre la eternidad y la duración se explica por una verdadera división ontológica entre dos seres cuyas esencias no expresan de la misma manera la existencia. De este modo, con esta conclusión volvemos al comienzo de este apartado: así como es importante y necesario distinguir (o dividir) el ser cuya esencia implica la existencia necesaria, de los seres cuya esencia implica sólo una existencia posible, también –y justamente en virtud de esa “división” del ser– hay que distinguir rigurosamente la eternidad de Dios y la duración de las cosas creadas.

---

existencia pertenece a su esencia, no podemos atribuirle una existencia futura, ya que la misma existencia que entonces tendría ya hay que atribuírsela ahora en acto [...]” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 265; G I, p. 252).

<sup>45</sup> Por eso Jaquet (*op. cit.*, p. 146) dice, con un juego interesante de palabras, que “l’existence de Dieu englobe tout dans sa présence de sorte que l’avenir n’est pas à venir, il est déjà là”.

<sup>46</sup> “[...] para expresarme con más propiedad (*ut magis proprie loquar*), a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita (*Deo infinita actu existentia competit*), del mismo modo que le pertenece un entendimiento infinito. Y a esta existencia infinita la llamo eternidad (*atque hanc infinitam existentiam Aeternitatem voco*). Por tanto, ésta sólo se debe atribuir a Dios y no a ninguna cosa creada, aunque su duración, insisto, carezca de límite en ambos sentidos” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 265; G I, p. 252).

## 1.2. La duración de las cosas creadas

Por los términos que usa en la definición del capítulo 4 de la primera parte, resulta claro que el estatus ontológico de la duración es, en la publicación de 1663, de origen cartesiano.<sup>47</sup> En efecto, no sólo es una *afección* (propiedad) de la existencia, sino que además se refiere a las cosas *creadas*, esto es, a las sustancias finitas cartesianas.<sup>48</sup> En este sentido, la razón por la que resulta ilegítimo atribuir la duración a Dios a saber, porque su esencia y su existencia no se distinguen es también el motivo que explica que las cosas creadas duran, es decir, que, una vez creadas, *perseveran* en su existencia actual presente. Spinoza es claro: la duración no es una propiedad de la esencia de las cosas, sino de su existencia. Y puesto que, como vimos, su esencia no implica por sí misma más que una existencia posible, aunque sean o puedan concebirse como verdades eternas (en la medida en que sus esencias están contenidas en los atributos de Dios), las cosas creadas necesitan continuamente el decreto divino para existir. Spinoza lo decía con toda claridad un poco antes en el texto, en un pasaje que ya citamos y que vale la pena reiterar: “No sólo la existencia de las cosas creadas, sino también [...] su esencia y naturaleza depende únicamente del decreto de Dios. De donde se sigue claramente que las cosas creadas no tienen, por sí mismas, ninguna necesidad: pues no tienen, por sí mismas, ninguna esencia ni existen por sí mismas”.<sup>49</sup>

En la definición, la duración es asimismo asimilada por Spinoza con la existencia “total” de la cosa que persevera actualmente en su existencia. De esto se desprenden dos consecuencias importantes: por un lado, que el acento de la definición pasa directamente de la existencia posible a la existencia actual, esto es, a la perseverancia

---

<sup>47</sup> “[...] la duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real. De ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa. Ya que cuanto se detrae la duración de una cosa se detrae necesariamente de su existencia” (CM I, 4, p. 256; G I, p. 244).

<sup>48</sup> “Por la anterior definición, o si se prefiere descripción del ser, se ve fácilmente que el ser hay que dividirlo en ser que existe necesariamente por su naturaleza o cuya esencia implica la existencia, y en ser cuya esencia no implica la existencia, a no ser una existencia posible. *Este último se divide en sustancia y modo...*” (CM I, 1, p. 246; G I, p. 236. Subrayado nuestro). Spinoza refiere esa clasificación a *Principios de la filosofía I*, artículos 51-52 y 56.

<sup>49</sup> CM I, 3, p. 252 (G I, p. 241)

que ejercen las cosas a cada momento; y por el otro, que distinguir la duración de la existencia de la cosa, como en Descartes, sólo resulta posible a través de una operación intelectual, es decir, de una distinción de razón.<sup>50</sup>

Ahora bien, como analiza con detalle Chauí, a pesar de lo anterior no puede ignorarse en el trabajo de enmendación que lleva adelante Spinoza en esta obra sobre todo la resemantización de las nociones de sustancia y modo, que orientan subrepticamente al lector hacia otra filosofía que la cartesiana expuesta, y que sugieren por ejemplo lo absurdo que es concebir sustancias “creadas”.<sup>51</sup> En este sentido, nos parece que es posible señalar el indicio de una diferencia importante en la concepción spinoziana. En efecto, aunque no desarrolle explícitamente en esta obra todas las consecuencias que implica la doctrina, para Spinoza toda existencia es en cierta medida necesaria, ya sea por su esencia (Dios), ya sea por la fuerza de su causa (cosas creadas). Vemos así que, al reducir la duración a la afección de las cosas creadas, y empleando una terminología cartesiana, Spinoza dice en los *Pensamientos metafísicos* algo distinto que el filósofo francés. Porque si bien Descartes define la duración de las cosas creadas como el “atributo” por medio del cual concebimos su existencia actual, dicha “actualidad” depende de la voluntad (trascendente y contingente) de Dios de crearlas, esto es, de darles realidad fuera de su entendimiento. Con el lenguaje de la ontología de la creación (esto es, adhiriendo superficialmente a la exterioridad de la causa eficiente, pero proveyendo indicios de la absurdidad de una tal representación de la potencia divina respecto de sus efectos), Spinoza sugiere que la duración es *real* o actual en el sentido de que se sigue *necesariamente* de la eternidad de la acción de Dios.

Spinoza también parece seguir a Descartes cuando, en la definición del tiempo, afirma la divisibilidad de la duración: “Acerca de la duración hay que señalar aquí algo que retomaremos después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes”.<sup>52</sup> Ahora bien, aunque no

<sup>50</sup> CM, I, 4, p. 256 (G I, p. 244)

<sup>51</sup> Cf. Chauí, M., *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1999, especialmente el capítulo 3 de la tercera parte (“Prolegômenos à substância e ao modos”), pp. 383-435

<sup>52</sup> CM I, 4, p. 256 (G I, p. 244).

la recusa en esta obra de manera explícita, hay un indicio importante que sugiere que la duración no es, por sí misma, una modalidad dividida y discontinua de la existencia. La principal evidencia es la aclaración que acompaña a la definición del tiempo que citamos. Allí, además de determinar su estatuto ontológico, Spinoza dice que la duración “se concibe como mayor o menor y *como si* constara de partes”.<sup>53</sup> En un escritor como Spinoza, hay que destacar la utilización cautelosa de los términos *et quasi* (“como si”), que operan como el reverso de la ausencia, en esta obra, de la vinculación directa y explícita del tiempo con la potencia abstractiva de la imaginación.<sup>54</sup> ¿Cómo debemos comprender entonces la partición de la *duratio* en esta obra y cómo se relaciona con la concepción del tiempo?

Como es sabido, este problema se relaciona en Descartes con la necesidad de una creación continua por parte de Dios, cuya premisa era justamente la intuición de que un momento cualquiera de la existencia o duración era independiente de cualquier otro posible, y que ellos eran contiguos, pero no continuos. Esta cuestión le interesa profundamente a Spinoza, quien a partir de ella da forma progresivamente a su propio pensamiento acerca de la temporalidad. En efecto, en la definición del tiempo de la primera parte de los *Pensamientos metafísicos* Spinoza se refiere deliberadamente a la *división* de la duración de las cosas creadas: allí, fiel a Descartes, la partición es algo que las caracteriza realmente, y que las distingue de Dios, cuya infinitud implica simultáneamente su indivisibilidad. Más adelante en la misma obra, específicamente en el significativo capítulo que estudia la naturaleza del concurso divino (CM II, 11), el filósofo holandés expone la doctrina de la creación continua y afirma que “el tiempo presente [entiéndase la duración concreta de las cosas creadas] no tiene conexión alguna con el futuro”, y que “nunca tienen, por sí mismas, ningún poder para hacer algo ni para determinarse a acción alguna”.<sup>55</sup> Es decir, las partes de la duración son independientes. Por último, recordemos que Spinoza analiza esta cuestión específicamente en el texto expositivo de la metafísica cartesiana. En la primera parte de los *Principios de la filosofía de*

<sup>53</sup> CM I, 4, p. 256 (G I, p. 244).

<sup>54</sup> También Wolfson subraya el uso cauteloso por parte de Spinoza de los términos “et quasi” (Cf., *op. cit.*, p. 355)

<sup>55</sup> CM II, 11, p. 292 (G I, p. 273).



*Descartes*, de hecho, Spinoza sigue la senda del filósofo francés a través de un análisis crítico de algunos de sus axiomas (axiomas, dice, “tomados de Descartes”), pero produciendo en su “orden” una alteración que no solamente no recusa la divisibilidad de la duración, sino que también prueba, como quería Descartes, la primacía *lógica* de la tesis de la divisibilidad y discontinuidad de la duración en relación con la doctrina de la creación continua (externa) por parte de Dios.

Hay dos elementos que es necesario destacar: la variación del orden expositivo de dos axiomas, por un lado, y la naturaleza de la “omisión” (explícita) de la tesis de la discontinuidad del enunciado del axioma 10, por el otro. Comencemos por el primer aspecto. Spinoza reordena casi todos los axiomas cartesianos; sin embargo, es en la variación del orden de los axiomas 2 y 10 *de Descartes* donde percibimos la fuerza retórica y crítica de su discurso. Descartes presentaba primero (axioma 2) la teoría de la discontinuidad y de la necesidad de la misma causa para conservar una cosa que para crearla por primera vez, y luego (axioma 10) la distinción entre el concepto de una cosa limitada o posible y aquel de un ser perfecto y necesario. Puesto que la demostración matemática (sintética) implica para Spinoza un conocimiento demostrado *a priori* (esto es, de la causa al efecto), en su exposición sintética lo que el resumen cartesiano colocaba como segundo axioma (teoría de la creación) pasa a ser el décimo; mientras que el décimo de Descartes (división del ser en ser necesario y posible) pasa ahora al sexto lugar. Es decir, el filósofo holandés introduce primero la tesis acerca de la naturaleza de la distinción entre la existencia necesaria y la posible (axioma 6 de Spinoza, décimo en el orden expositivo cartesiano) y recién luego aquella que afirma la necesidad de la continuación de la misma fuerza creadora para conservar una existencia posible (axioma 10 de Spinoza, segundo axioma de Descartes), tesis a la que quita de su enunciación la formulación cartesiana referida a la discontinuidad del tiempo.<sup>56</sup>

Pasemos al segundo aspecto, profundamente relacionado con el precedente. ¿Por qué Spinoza “omite” del enunciado de su axioma 10 la fórmula cartesiana de la discontinuidad? Antes que nada, es necesario observar que ese axioma va acompañado de una “explica-

<sup>56</sup> Cf. DPP I, pp. 160-164 (G I, p. 154-158).

ción”, que tiene la forma de una demostración que se cumple en dos etapas. En primer lugar, Spinoza dice que “el concepto que tenemos de nuestro pensamiento no implica o no contiene la existencia necesaria del pensamiento, pues puedo concebir clara y distintamente el pensamiento, aunque suponga que no existe”.<sup>57</sup> Y luego, apoyándose en el axioma 8 de origen cartesiano<sup>58</sup>, agrega que “se debe dar [...] *algo* que todavía no hemos entendido y cuyo concepto o naturaleza implica la existencia, lo cual sea la causa de por qué nuestro pensamiento comenzó a existir y por qué, además, *sigue existiendo*”.<sup>59</sup> Ese “algo” evidentemente es Dios (el axioma 6 menciona que su concepto contiene la existencia necesaria), causa de la existencia y de la esencia de las cosas creadas, de su cuerpo y su alma.

Ahora bien, como señala Prelorentzos, en este momento del texto spinoziano (es decir, antes del desarrollo de los *Pensamientos metafísicos* y de la naturaleza de la división del ser en ser necesario y posible) esa segunda aclaración agrega algo de suma importancia en relación con la doctrina de la creación continua cartesiana: la distinción producida en el concepto mismo de las cosas creadas (las cosas “limitadas” de existencia posible del axioma 6) entre su acceso a la existencia y su continuación en la misma, que permite afirmar (cartesianamente) la tesis de la discontinuidad temporal con la que se abre la explicación del axioma 10 (“Porque *en este momento* pensamos no se sigue *necesariamente* que pensaremos *después*”).<sup>60</sup> De esta manera, la *conservación* (divina) se reduce, como quería Descartes, a una *creación continua*. Sin embargo, Spinoza agrega que esa demostración ejemplificada con el pensamiento limitado humano debe valer para toda cosa creada, esto es, para toda cosa cuya esencia no implica la existencia necesaria.<sup>61</sup> Las conclusiones que se imponen son evidentes: por un lado, el carácter discontinuo de la temporalidad debe concernir, según la doctrina que expone aquí Spinoza, a todo género de ser sin excepción, es decir, tanto al pensa-

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Según este axioma, “cuanto hay de realidad o perfección en una cosa existe formal o eminentemente en su causa primera y adecuada” (DPP I, ax. 6, p. 161; G I, p. 155).

<sup>59</sup> DPP I, *op. cit.*, p. 164 (G I, p. 157). Subrayado nuestro.

<sup>60</sup> Cf. Prelorentzos, Y., *op. cit.*, p. 88.

<sup>61</sup> “Y lo que decimos del pensamiento hay que decirlo también de toda cosa, cuya esencia no implica la existencia necesaria” (DPP I, p. 164; G I, p. 158)

miento como a la existencia de los cuerpos en la extensión; y por el otro, una exposición (sintética) que busca respetar el orden deseado por Descartes en las *Rationes*. Según el cual la discontinuidad es el presupuesto de la necesidad de la creación continua (conservación), requiere *primero* distinguir el concepto de una cosa limitada o posible y aquél de la existencia perfecta y necesaria [causa], y colocar *luego* como “explicación” de la doctrina de la creación la “tesis” de la independencia y ausencia de conexión (discontinuidad) de los momentos de la existencia [efecto].<sup>62</sup> Las modificaciones que introduce Spinoza en el texto cartesiano no tienen, por lo tanto, como fin recusar la divisibilidad y discontinuidad de la duración de las cosas creadas. Los modos (o cosas finitas que duran) son concebidos, en el marco de la exposición del pensamiento de Descartes, como sustancias finitas conservadas desde el exterior por la potencia divina.

## 2. La naturaleza del tiempo en el contexto de la física cartesiana

Resta por fin analizar el estatus ontológico que Spinoza asigna al tiempo en la publicación de 1663, único lugar donde ofrece una definición del mismo. El primer aspecto importante a tener en cuenta en relación con la concepción del *tempus* es la evidente indisociabilidad entre la definición de la duración y aquella del tiempo. Así como en la definición misma de la duración encontramos la explicación de la naturaleza del *tiempo* (ser una afección del pensamiento y no una afección real), recíprocamente la definición del tiempo hace referencia a la división de la duración como aquello que permite la operación que le da nacimiento. Spinoza sostiene que la duración de una cosa creada sólo se distingue por la razón de su existencia total. Por ello, a diferencia de lo que sucede con la eternidad y la duración (afecciones del ser), lo que le permite a Spinoza introducir la noción de tiempo es justamente la *determinación* (por el pensamiento) de la relación entre la duración y la existencia total de una cosa creada.<sup>63</sup> De esta manera, en el seno de la definición de la duración, Spino-

<sup>62</sup> Cf. Prelorentzos, Y., *op. cit.*, pp. 85-93

<sup>63</sup> “[...] para determinar esta última [la existencia de una cosa creada], la comparamos con la duración de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, y esta comparación se llama tiempo” (DPP I, p. 164; G I, p. 158).

za afirma que tiempo “se llama” a la *comparación* de la duración o existencia total de una cosa creada con la duración de otra cosa (creada) que se caracteriza por tener un movimiento cierto y determinado (*certum & determinatum*). Ahora bien, ¿qué significa que el tiempo es el producto de una comparación? ¿Y qué entiende Spinoza por “movimiento cierto y determinado”?

Las respuestas a esas preguntas proporcionan directamente el estatus ontológico y la función propios del tiempo en esta obra. Ya que, sostener que el *tempus* es el producto de una *comparación*, esto es, la afirmación de la mediación en su génesis de una *operación intelectual*, implica negarle la realidad ontológica de la que es portadora la duración (en tanto afección *real de las cosas creadas*), y simultáneamente asignarle una “realidad” en cuanto “simple modo de pensar” (*modus cogitandi*). De esta manera, al igual que en Descartes, el tiempo aparece como una dimensión abstracta, vinculada a la mente humana. Sin embargo, es importante señalar que en la definición del tiempo no se menciona explícitamente el género de conocimiento que le da origen. En la publicación de 1663 este modo de pensar se presenta inmediatamente vinculado a la duración dividida-divisible, sin hacer referencia a la potencia abstractiva de la imaginación que la divide o determina; por eso, se halla ligado a un tipo de existencia cuya característica principal es que está ya dividida, pudiendo proveer una “explicación”. Efectivamente, si volvemos al capítulo que abre la primera parte de los *Pensamientos metafísicos*, constatamos que el tiempo no es un *modus cogitandi* cualquiera, sino un *ente de razón* que, en palabras de Spinoza, “sirve para explicar la duración”.<sup>64</sup> Para comprender esta *función* propia que lo diferencia de los otros entes de razón es necesario volver a ese momento del texto.

Luego de excluir de la dimensión propia del ser real a la quimera y al ser ficticio –que ni siquiera pueden calificar como afecciones del pensamiento– el filósofo holandés opera allí una división del ente de razón en tres categorías correspondientes a la función cognoscitiva que efectúan: “[...] el ente de razón no es más que un modo de pensar, que sirve para [1] *retener*, [2] *explicar* e [3] *imaginar*

<sup>64</sup> CM I, 1, p. 243 (G I, p. 234).

más fácilmente las cosas entendidas (*res intellectas*)”.<sup>65</sup> Permítase-nos resumir brevemente su clasificación, lo cual nos ayudará a comprender el estatuto ontológico del tiempo y su función específica en este escrito. Por un lado, [1] hay modos de pensar cuya formación depende de la reducción (arbitraria) de las cosas naturales a ciertas “clases” a las que se acude como auxiliares de la memoria; su operatividad reside por lo tanto en el hecho de que permiten “retener más firme y fácilmente las cosas y [...] traerlas a la mente cuando queremos”, tal como hacen el *género* y la *especie*. También [2] existen modos de pensar que sirven para *explicar* las cosas, determinándolas por comparación con otras. Según Spinoza, forman parte de éstos: el *tiempo*, el *número* y la *medida*, que explican la duración, la cantidad discreta y la cantidad continua, respectivamente. Finalmente, [3], hay modos de pensar a partir de los cuales “imaginamos no-entes de forma positiva”; algunos ejemplos que da Spinoza son la *ceguera*, la *extremidad*, las *tinieblas*.<sup>66</sup>

Como vemos, en el contexto de la definición del tiempo, “explicar” la duración-existencia actual de una cosa es “compararla” con la duración-existencia actual de otras cosas que conservan un movimiento *cierto y determinado*. No sólo el acto comparativo (subjetivo, podríamos decir) está en el origen del tiempo como “ente de razón” sino también, y sobre todo, la “presencia” (o mejor, la co-presencia) de “otras cosas” que en virtud de su constancia e invariabilidad se ofrecen como legítimas referencias constitutivas de la determinación por comparación que es el tiempo, posibilitando con ello un conocimiento “explicativo” de ciertos fenómenos naturales sensibles. El tiempo, por lo tanto, es en esta obra expositiva del pensamiento de Descartes un modo de pensar adaptado a la realidad, esto es, a la discontinuidad y división propia de la duración-existencia de las cosas extensas creadas, cuyo movimiento puede ser “explicado” por aquél en el marco de una ciencia físico-matemática. En este sentido es un genuino ente de razón, cuya eficacia para la física matemática está fuera de duda en los *Pensamientos metafísicos* y sobre todo en los

<sup>65</sup> CM I, 1, p. 242 (G I, p. 233). El subrayado es de Spinoza.

<sup>66</sup> CM I, 1, pp. 242-243 (G I, pp. 233-234). Como se desprende de los mecanismos (mentales) que producen a los entes de razón, y más allá de su operatividad, una característica que los unifica es el hecho de que *todos* involucran en cierto grado la imaginación puesto que, de una u otra manera, efectúan una inversión de la realidad. Cf. Chauí, M., *op. cit.*, p. 374.

*Principios de filosofía de Descartes*. Sin embargo, si el tiempo puede “explicar” (racionalmente) la duración en esta obra es porque ésta, como dijimos, es concebida como *ya dividida*. Y si la duración está limitada y dividida es porque caracteriza la modalidad de la existencia de las cosas “creadas”, es decir de los seres cuya esencia implica sólo una existencia posible y que, por eso, requieren una causa exterior para *seguir durando*.<sup>67</sup> El ser de estas cosas, cuya esencia implica sólo una existencia posible, supone que los momentos de su duración son contingentes, independientes y contiguos entre sí (discontinuos). Es por eso que puede abstraerse uno de esos momentos, tomándolo como caso especial (por su regularidad), y servir así para *explicar* esto es, “medir” la duración de los fenómenos sensibles, o la duración del movimiento de los cuerpos. Justamente porque en esta obra la duración se concibe ya dividida, el tiempo aparece inmediatamente como el *ente de razón* que permite “explicarla”.

Ahora bien, en la célebre “Carta sobre el infinito” (la número 12 de la *Correspondencia*), que es del mismo año que la publicación de 1663, Spinoza ya no dice eso. Sostiene explícitamente, en cambio, que el tiempo, que sirve para medir la duración, es un “*auxiliar de la imaginación*”.<sup>68</sup> ¿Qué significado puede tener esa modificación?

Liberado del discurso de la creación continua, Spinoza sostiene que los modos son afecciones de la sustancia y que su esencia no implica la existencia necesaria. De esto último, agrega nuestro autor, se sigue que la existencia de la sustancia y la de los modos se concibe diversamente; lo cual a su vez, concluye, permite comprender la distinción entre la eternidad y la duración.<sup>69</sup> Un primer aspecto que podemos resaltar es que estas premisas ontológicas invalidan todo resquicio de cartesianismo: ahora *la sustancia es una y única* y a su esencia pertenece la existencia. Al mismo tiempo, los *modos son afecciones de la sustancia infinita*; lo cual es sumamente importante ya que, si bien su esencia o definición no implica la existencia necesaria, en el marco de esta ontología, la fuerza por la que se mantienen en la existencia no es más exterior, sino que es interior. Todo

<sup>67</sup> En otras palabras, en esta publicación las cosas creadas no tienen *en sí mismas* la fuerza para mantenerse en la existencia; el *conatus* en cuanto esencia actual de las cosas singulares está por completo ausente.

<sup>68</sup> Spinoza, B., Carta 12 en *Idem.*, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 132 (G IV, p. 57).

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, p. 130 (G IV, p. 54).

esto no puede sino tener consecuencias decisivas en la comprensión de la dimensión temporal. En efecto, la división de la duración en los *Pensamientos metafísicos* se revela como el producto directo de considerar imaginativamente los modos (o cosas creadas) abstraídos de la sustancia en que inhiere, en el marco de una ontología de la creación que era la de Descartes.

Comprendemos por lo tanto que, más allá de que sea un legítimo *ente de razón*, el tiempo es siempre una *abstracción*, que supone un conocimiento representativo y abstracto de la Naturaleza. Por lo tanto, la “Carta sobre el infinito” se distancia y critica la perspectiva cartesiana adoptada en la publicación de 1663, textos en los que vimos primaba la búsqueda de una fundamentación rigurosa tanto de la física-matemática de la Naturaleza como de los principios metafísicos sobre los que ésta se apoya. El cambio de perspectiva o desplazamiento, entonces, no radica simplemente en el hecho de que Spinoza llame en la carta al tiempo “auxiliar de la imaginación”, sino en la demostración directa de que es producto de una (doble) abstracción.

Podemos concluir entonces que, si en la publicación de 1663 Spinoza mostraba, a través de la exposición del pensamiento de Descartes, que el tiempo –cuando es indefinidamente divisible y adaptado a la duración dividida– es un *legítimo* ente de razón, la “Carta sobre el infinito” viene a legitimar, a partir de la determinación del estatuto de la ciencia físico-matemática, el uso y significado de ese “auxiliar” en el marco de un conocimiento que no se limita a una inteligibilidad representativa y simbólica de lo real sino que pretende, al contrario, una inteligibilidad integral de la naturaleza. En este sentido, si se quiere conquistar dicha inteligibilidad que la *Ética* demostrará que es absolutamente posible es necesario que la naturaleza sea primero considerada como una realidad única e infinita y cuyo movimiento productivo intrínseco se produce incesantemente sin fracturas. A partir de entonces deviene posible el reconocimiento de que la introducción del “tiempo” y de la medida y el número no corresponden sino a la aplicación de *instrumentos abstractos* por medio de los cuales el físico-matemático puede aprehender de una manera determinada el movimiento indivisible e infinito que estudia. El proceso de abstracción constitutivo de la imaginación se encuentra de esta manera “reinvertido” en el conocimiento de la naturaleza, pero a título de simple momento operatorio en la elaboración de las leyes físico-matemáticas.

## Bibliografía

- Alexander, S., *Spinoza and Time*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1921.
- Chauí, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles ADAM & Paul Tannery, Paris, Léopold CERF, 11 vols., 1897-1909. [AT]
- , *Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre (con Objeciones y respuestas)*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- , *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1997.
- Di Vona, P., *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La ratio. Il concetto di ente*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1960.
- , *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte II. "Res ed "Ens". La necessità. Le divisioni dell'essere*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1969.
- Hallett, H. F., *Aeternitas. A Spinozistic Study*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- Israël, N., *Le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.
- Jaquet, Ch., *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris, Kimé, 1997.
- , “L'éternité de Dieu à l'horizon de la pensée scolastique” en *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.
- Kneale, M., “Eternity and Sempiternity” en *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 69, 1968-1969, pp. 223-238.
- Lécrivain, A., “Spinoza et la physique cartésienne (1). La partie II des Principia” en *Cahiers Spinoza*, N° 2, 1978.
- Macherey, P., “Spinoza lecteur de Descartes” en *Bulletin de l'Association des professeurs de philosophie de l'Académie de Poitiers*, N°16, juin 1999, p. 35-47 [edición electrónica]
- Prelorentzos, Y., *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris, PUF, 1996.

- Savan, D., "Spinoza on Duration, Time and Eternity" en LLOYD, G. (ed.), *Spinoza. Critical Assessments, Vol. 2 (The Ethics)*, London-New York, Routledge, 2001, pp. 364-390.
- Scribano, M. E., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- Spinoza, B., *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 5 vols. C. GEBHARDT (ed.), Heidelberg, Carl Winter, 1972 (1925, 1ª edición).
- , *Tratado de la Reforma del Entendimiento / Principios de la Filosofía de Descartes / Pensamientos Metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Correspondencia*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.
- Wahl, J., *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1920.
- Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning* (2 tomos), Cambridge, Harvard University Press, 1934.



# Rozitchner, Foucault y el problema de la hipótesis represiva

Rozitchner, Foucault  
and the Problem of  
the Repressive  
Hypothesis

**JOAQUÍN ALFIERI**

(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS –  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

*Recibido el 8 de agosto de 2019 – Aceptado el 6 de febrero de 2020*

**Joaquín Alfieri** es estudiante de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, adscrito en la materia “Ética” por esa misma facultad con tareas de investigación en la obra de León Rozitchner. Sus líneas de investigación son la antropología filosófica, la genealogía de la subjetividad contemporánea y el vínculo entre la materialidad social y la constitución del campo subjetivo, teniendo como marco conceptual la conjunción del psicoanálisis y la teoría marxista.

RESUMEN: El presente artículo intenta desarrollar un problema detectado al interior de la obra de León Rozitchner, consistente en la incapacidad de la teoría rozitchneriana para sortear las dificultades que representa la crítica a la “hipótesis represiva” desarrollada por Michel Foucault en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* (1976). Nuestra intención, en un primer momento, será demostrar las severas dificultades que representa para Rozitchner la teorización foucaultiana en el período freudomarxista del autor argentino; luego, intentaremos expandir este análisis por fuera del período mencionado para observar en qué medida una comprensión de mayor amplitud dentro de su filosofía permitiría sortear parcialmente las dificultades que se le presentan a Rozitchner en su conceptualización acerca de la compleja interacción entre el campo social, la regulación del deseo y la genealogía del ámbito subjetivo.

PALABRAS CLAVE: represión – deseo – subjetividad – psicoanálisis

ABSTRACT: This paper intends to work on a problem identified within León Rozitchner's work, which consists of the incapacity of Rozitchnerian theory to face the difficulties posed by the criticism to the “repressive hypothesis” developed by Michel Foucault in the first volume of *The History of Sexuality* (1976). It is our intention, firstly, to prove the many difficulties that Foucauldian theorization poses for Rozitchner during his Freudo-Marxist period. Secondly, it is our objective to expand this analysis beyond the aforementioned period so as to determine to what extent a wider understanding within his perspective would enable us to partly sort out the difficulties that Rozitchner should face when conceptualizing on the complex interactions of the social field, the regulation of desire and the genealogy of the subjective field.

KEY WORDS: repression – desire – subjectivity – psychoanalysis

Una de las características principales de la obra de León Rozitchner quizás sea la sorprendente coherencia interna que constela alrededor de sus preocupaciones filosóficas. Es decir, al interior del corpus rozitchneriano se observan rupturas, discontinuidades y abandonos enmarcados en tópicos centrales e insistentes que permiten observar una continuidad en la totalidad de sus reelaboraciones. Esta “mutante persistencia” dentro de su obra se desarrolla alrededor de una temática fundamental para el autor argentino: su intento por establecer una dialéctica adecuada entre la materialidad social y la constitución del campo subjetivo. Intento que, a su vez, se vio acompañado a lo largo de su trayectoria intelectual por diversos marcos teóricos (que van desde la fenomenología en sus escritos de juventud, pasando por un particular freudomarxismo, y llegando en su obra madura a una caracterización sumamente sofisticada del vínculo entre cristianismo y capitalismo) que le permitieron, al mismo tiempo, profundizar y modificar sus desarrollos iniciales. Ahora bien, y esto es lo que intentaremos demostrar en este artículo, esta continuidad en sus líneas de trabajo no significa que el despliegue de la elaboración teórica rozitchneriana se traduzca inmediatamente en una carac-

terización “evolutiva” de su teoría, en donde los primeros escritos representarían un momento intuitivo que recibiría una paulatina sofisticación conceptual con el paso del tiempo. Por el contrario, veremos que la totalidad del corpus rozitchneriano se encuentra tensionada por vaivenes teóricos que impiden trazar una direccionalidad unívoca que privilegie sus últimos escritos por sobre los iniciales. En particular, nos dedicaremos a desarrollar un problema detectado por Omar Acha en su libro *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo* (2018), donde señala la incapacidad de la teoría rozitchneriana para sortear las dificultades que representa la crítica a la “hipótesis represiva” desarrollada por Michel Foucault en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* (1976). Nuestra intención, en un primer momento, será demostrar la pertinencia que posee la lectura de Acha, ya que coincidimos con el autor argentino en las severas dificultades que representa para Rozitchner la teorización foucaultiana; luego, intentaremos expandir este análisis por fuera del período freudomarxista que analiza Acha, para observar en qué medida una comprensión de mayor amplitud dentro de la obra del autor argentino permitiría sortear parcialmente las dificultades que se le presentan a Rozitchner en su conceptualización acerca de la compleja interacción entre el campo social y la genealogía del ámbito subjetivo.

La ampliación interpretativa nos permitirá desarrollar la tensión señalada al interior de la obra rozitchneriana, y, de manera particular, nos otorgará evidencia para detectar aquellos trazos de la escritura de Rozitchner que permiten eludir la crítica foucaultiana y aquellos que sucumben de forma rotunda frente a la teorización del autor francés. De manera aproximada, podemos señalar que los principales inconvenientes para Rozitchner frente a la elaboración de Foucault serán tanto la manera en que el autor argentino caracteriza la dialéctica entre la represión y el deseo, como también los dispositivos y los mecanismos que desarrolla su filosofía para reflexionar acerca del vínculo establecido entre el poder político y la constitución de cada sujeto. Nuestra hipótesis inicial es la siguiente: aquellas zonas en donde el autor argentino se despega de la teorización freudiana le permiten establecer una lógica de constitución del ámbito subjetivo de mayor temple o resistencia frente a la crítica de la “hipótesis represiva”; por el contrario, el período freudomarxista de Rozitchner quizás sea el tramo más importante y, a la vez, el más

problemático dentro de su producción, ya que representa el núcleo duro de sus desarrollos conceptuales y, por lo tanto, el espacio donde afloran ambigüedades, inconsistencias y otro tipo de inconvenientes para su teoría.

El recorrido que trazaremos será el siguiente: en un primer momento desarrollaremos la teorización de Foucault centrándonos en dos textos específicos, por un lado, el primer tomo de *Historia de la sexualidad* y, por el otro, el curso desarrollado en el año 1975 dictado en el Collège de France agrupado bajo el título *Los anormales* (1975). Luego observaremos en qué medida el señalamiento de Omar Acha resulta relevante en la lectura de Rozitchner, focalizando en las principales elaboraciones de sus dos obras más importantes: *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972) y *Freud y el problema del poder* (1982). Aquí presentaremos una serie de tensiones e inconvenientes que se desprenden de la caracterización rozitchneriana respecto del capitalismo y sus modalidades de producción subjetiva. Por último, intentaremos abordar aquellas textualidades rozitchnerianas que permitirían sortear la crítica de Foucault al presentar un mayor grado de complejidad en el vínculo entre el poder político y la constitución del ámbito subjetivo. Este último objetivo implicará la exploración de los extremos del corpus filosófico rozitchneriano: nos acercaremos, en un primer momento, a un artículo de juventud titulado *La Izquierda sin Sujeto* (1968), para luego presentar los desarrollos de su etapa madura haciendo hincapié en dos textos fundamentales: por un lado, *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las confesiones de San Agustín)* (1996), y por el otro, *Materialismo Ensoñado* (2011). La etapa de madurez en la obra de Rozitchner supondrá asimismo observar una tensión irresoluble entre cierto dualismo ontológico por parte del autor argentino (que implicaría un inconveniente frente a la teorización foucaultiana) y una suerte de movimiento especular en la dialéctica constitutiva del campo objetivo y el ámbito subjetivo (que permitiría a Rozitchner escapar de los embates de la crítica a la “hipótesis represiva”).

Veremos de esta manera evidenciada la imposibilidad de privilegiar un recorrido lineal y cronológico en la valorización de la obra de Rozitchner ya que, frente al problema planteado, las hipotéticas o posibles resoluciones involucrarán saltos temporales en el análisis de sus textos. Esto significa que para depurar a la filosofía rozitch-

neriana de algunos de sus inconvenientes e inconsistencias debemos recoger insumos teóricos provenientes de diversos espacios al interior de su elaboración filosófica.

## 2. Foucault y la paradoja represiva

En el primer capítulo de *La voluntad de saber*, Foucault discute con aquellas posiciones que establecen una continuidad lineal entre el desarrollo del orden burgués y una creciente represión sexual. La crítica se encuentra dirigida hacia elaboraciones teóricas y políticas que han acentuado o privilegiado el carácter represivo del poder y que se sostienen en una serie de presupuestos que Foucault agrupa bajo la fórmula denominada “hipótesis represiva”. Según esta, el desarrollo histórico del vínculo entre la sexualidad y el poder estaría definido a partir de los siguientes caracteres:

Bien se sostiene este discurso sobre la moderna represión del sexo. Sin duda porque es fácil de sostener. Lo protege una seria caución histórica y política; al hacer que nazca la edad de la represión en el siglo XVII, después de centenas de años de aire libre y libre expresión, se lo lleva a coincidir con el desarrollo del capitalismo: formaría parte del orden burgués. [...] si el sexo es reprimido con tanto rigor, se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general e intensiva; en la época en que se explotaba sistemáticamente la fuerza de trabajo, ¿se podía tolerar que fuera a dispersarse en los placeres, salvo aquellos, reducidos a un mínimo, que le permitiesen reproducirse?<sup>1</sup>

En el curso dictado en el Collège de France titulado *Los anormales*, Foucault entregará al menos dos autores que privilegian o sostienen, de manera paradigmática, esta posición. Allí se señalará al sexólogo Jos Van Ussel y al filósofo Herbert Marcuse como principales interlocutores y sostenedores de la “hipótesis represiva”.<sup>2</sup> Ambos argumentan que el surgimiento de las bases productivas del capitalismo implicaría una transformación cualitativa del cuerpo del trabajador, el cual cedería paulatinamente su cualidad como órgano de placer para transformarse en un instrumento disponible para la

<sup>1</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2007, p. 12.

<sup>2</sup> Foucault, Michel, *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 2011, pp. 220-221.



producción. Frente a esta formulación, Foucault erigirá tres interrogantes específicos: el primero, si efectivamente la represión es una evidencia histórica; el segundo, consistente en poner en cuestión la dinámica del ejercicio del poder como una actividad exclusivamente represiva; por último, indagará acerca de cuál es el carácter del discurso acerca de la represión, si efectivamente se constituye como un elemento transgresor al poder que denuncia o si, en realidad, la centralidad de la noción de “represión” culmina paradójicamente encubriendo aquella red de poder que denuncia.

Los primeros dos interrogantes foucaultianos requieren un análisis de rigurosidad histórica que permita observar los diferentes dispositivos o mecanismos que ha elaborado el poder para tramitar la cuestión sexual en cada individuo. El objetivo de Foucault no consiste puntualmente en demostrar la falsedad de la hipótesis represiva, sino en operar una historización radical de dicha hipótesis dentro del entramado discursivo que se ha gestado alrededor del sexo desde el siglo XVII, y que el autor francés caracteriza como la puesta en discurso del sexo. En efecto, Foucault desarrolla sus análisis evidenciando cómo a partir del período mencionado aparece una creciente incitación a la elaboración de discursos referentes a la sexualidad. Es decir, se asiste a una “incitación institucional a hablar del sexo”;<sup>3</sup> multiplicación discursiva alrededor del tópico de la sexualidad que se traduce inmediatamente en la instauración de una serie de dispositivos normativos que producen diversas categorizaciones, regulaciones, clasificaciones y modalidades centrales en el ejercicio del poder. Al acentuar el carácter represivo de este ejercicio, aquellos partidarios de la “hipótesis represiva” quedan imposibilitados de articular o vislumbrar esta dinámica operatoria fundamental del poder político. Es decir, para Foucault los mecanismos represivos del ejercicio del poder son solamente una pieza periférica dentro de una operación más amplia que posee un carácter positivo o productivo, que en términos estrictos aparece como el presupuesto y la condición de posibilidad del ejercicio represivo. Tanto en *Los anormales* como en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, se traza un recorrido histórico que va desde la penitencia y la confesión medieval hasta la multiplicación de todo tipo de discursos alrededor

<sup>3</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, op. cit., p. 26.

del sexo (médicos, psiquiátricos, jurídicos, pedagógicos, etc.) que se diferencian por sus alcances y obligaciones, pero poseen todos ellos un punto en común: la totalidad de los mismos es tanto coactiva como normativa.

De una manera general, yo diría lo siguiente: en Occidente, la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar. Si bien hubo efectivamente períodos durante los cuales el silencio acerca de la sexualidad fue la regla, ese silencio –que siempre es perfectamente relativo, jamás es total y absoluto- nunca es más que una de las funciones del procedimiento positivo de la confesión.<sup>4</sup>

Cuando analicemos el período freudomarxista de Rozitchner observaremos en gran medida de qué manera estas nociones de represión sexual resultan fundamentales para habilitar al trabajo como mediación social privilegiada en el ejercicio de la dominación por parte del poder político. El problema para Foucault es el siguiente: la hipótesis de una creciente represión, que transformaría al cuerpo del trabajador desde un órgano concupiscente hasta un instrumento disponible para la producción, es refutada a partir de observar los diferentes acercamientos y proximidades que han establecido los registros discursivos analizados en dicho período. En particular, el autor francés releva una profunda persecución hacia el cuerpo infantil y una multiplicación de recomendaciones, prohibiciones, y normatividades acerca de la práctica onanista y sus consecuencias perjudiciales. Esto supone dos ataques hacia la formulación de la “hipótesis represiva”: por un lado, lo que resulta objeto de análisis e imputación es la masturbación y no la sexualidad en la totalidad de sus prácticas; por el otro, la normalización de la práctica onanista se encuentra dirigida niños/as burgueses/as y no a los cuerpos de los/as trabajadores/as en forma directa. Por último, también es necesario destacar que Foucault rechaza las connotaciones represivas en la persecución de los adolescentes y su masturbación, ya que la misma no posee características de índole moral, sino más bien de carácter fisiológico: “no se trata tanto de una moralización como de una somatización, una patologización”.<sup>5</sup> La masturbación aparecerá como el elemento de una fantasía hipocondríaca justificadora de las

<sup>4</sup> Foucault, Michel, *Los anormales*, op. cit., p. 159.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.222.

diferentes enfermedades que surjan en el transcurso de una vida, y no como la fuente de un pecado o de un vicio que conducirá a un desarrollo vital inmoral.

El último punto que nos interesa destacar es la tercera interrogación que Foucault erige frente a los partidarios de la “hipótesis represiva”. Se trata de responder en qué medida el discurso acerca de la represión es transgresor o encubridor de la red de poder que denuncia. Por supuesto, para quienes lo sostienen existe la creencia de una discursividad transgresora (ya que se centra en el secreto a revelar, en el enigma del Occidente moderno) y, por lo tanto, en la mera enunciación ya existiría un carácter emancipatorio y contestatario. Sin embargo, es interesante observar la forma en que el autor francés rechaza o denuncia este aparente carácter transgresor, ya que ubica o traslada al discurso acerca de la represión en la misma economía discursiva de los múltiples dispositivos que articulan una normatividad específica para la sexualidad. Es decir, el sostenimiento de la idea según la cual la sexualidad debe ser liberada formaría parte de la misma trama creciente que ha desarrollado Occidente desde el siglo XVII en torno a la dinámica del sexo y su vínculo con el poder. Más que un rechazo por parte del poder acerca de la sexualidad, se corrobora una proximidad sostenida por exámenes y observaciones constantes que, al no ser observada en sus mecanismos positivos, impide una caracterización adecuada respecto a la profundidad del dominio vigilante que pesa sobre cada sujeto:

Sin duda, pues, es preciso abandonar la hipótesis de que las sociedades industriales modernas inauguraron acerca del sexo una época de represión acrecentada. No sólo se asiste a una explosión visible de sexualidades heréticas. También –y éste es el punto importante– un dispositivo muy diferente de la ley, incluso si se apoya localmente en procedimientos de prohibición, asegura por medio de una red de mecanismos encadenados la proliferación de placeres específicos y la multiplicación de sexualidades dispares. [...] nunca tantos centros de poder; jamás tanta atención manifiesta y prolija; nunca tantos contactos y lazos circulares; jamás tantos focos donde se encienden, para diseminarse más lejos, la intensidad de los goces y la obstinación de los poderes.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, op. cit., p. 64.

### 3. Período freudomarxista: moralización del deseo, exaltación de lo represivo

Como anunciamos en la introducción, uno de los tópicos fundamentales de la filosofía rozitchneriana consiste en la articulación de una dialéctica que permita una comprensión adecuada entre la materialidad del campo social y la constitución del ámbito subjetivo. En efecto, Rozitchner se ha interrogado a lo largo de toda su obra por aquellos mecanismos y dispositivos centrales que favorecen la internalización del ejercicio del poder en la formación del sujeto. A partir de la aparición de su obra más importante, *Freud y los límites del individualismo burgués*, encontrará su diagnóstico fundamental: el aparato de dominación del poder político se asienta sobre las premisas básicas del aparato psíquico. Esta caracterización implica para el autor argentino una particular conjunción de la teoría marxista y el psicoanálisis freudiano, cuyo objetivo es lograr demostrar de qué manera ser un sujeto habilitado en nuestra cultura es el resultado de una transacción sintomática que cada uno/a ha desarrollado en su constitución. Para Rozitchner, cada subjetividad forjada dentro de los marcos de la sociedad capitalista es el espacio de una contradicción esencial no asumida y negada por los propios particulares, caracterizada por el autor argentino como el “nido de víboras”<sup>7</sup> que cada uno/a de nosotros/as es. Y esta contradicción fundamental, que refleja el propio carácter contradictorio del sistema de producción, es aquello que le permite encontrar una definición en oposición a aquellas corrientes que intentan enmarcar la formación de cada sujeto como el resultado pasivo de una correlación de fuerzas estructurales. Para Rozitchner, la dominación impersonal en uno/a mismo/a implica un debate, una lucha previa en el seno de cada subjetividad donde la correlación de fuerzas arroja un sujeto vencido, rendido frente a la presencia de la alteridad que impone la adaptación ya no exclusivamente desde el sometimiento, sino también desde la identificación. En esto reside la premisa básica de la filosofía rozitchneriana: en nuestro devenir existencial se desarrolla una transacción imaginaria que nos define no solo como sujetos sometidos a un ordenamiento social caracterizado por el padecimiento y la explotación, sino también como sostenedores y reproductores

<sup>7</sup> Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013, p. 26.

de una lógica social introyectada. Según Rozitchner, nuestra constitución implica una colonización del campo subjetivo por parte del poder político que plantea una sofisticación en la gramática de la dominación. Y es en esta gramática donde observaremos en qué medida la hipótesis rozitchneriana encuentra obstáculos frente a la crítica de Foucault que hemos analizado.

Ya hemos anticipado en nuestra introducción que las dificultades de la obra rozitchneriana frente a la teorización de Foucault han sido detectadas por Omar Acha en su libro *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo*. En efecto, la problemática señalada por Acha en la teoría del autor argentino forma parte de un diagnóstico más general respecto al complejo vínculo establecido a lo largo del siglo XX entre el marxismo y el psicoanálisis:

En este lugar, debo detenerme para señalar que la interlocución del marxismo con el psicoanálisis sigue un curso poco productivo, salvo en algunas obras como *Eros y Civilización* de Herbert Marcuse o *Freud y los límites del individualismo burgués* de León Rozitchner, cuyas iluminaciones no han sido plenamente elaboradas. Más a menudo, el marxismo que dialoga con el psicoanálisis quiere ser una versión positivista y biologicista. Con esa apariencia “materialista”, proclama los derechos explicativos del sexo para combatir el “carácter autoritario” (como en Wilhelm Reich). Es un marxismo freudiano que renuncia a los descubrimientos más perdurables de la crítica marxiana a la economía política y reduce el psicoanálisis a una teoría afirmativa del goce. Y en consecuencia, deviene en blanco fácil de la devastadora crítica foucaultiana de la “hipótesis represiva”.<sup>8</sup>

Como se observa en la cita, la filosofía de Rozitchner representa un lugar de ambigüedad respecto a la crítica foucaultiana. En su peculiar modo de articular marxismo y psicoanálisis se generan espacios textuales que implican severas dificultades y, al mismo tiempo, zonas que habilitan otros ámbitos donde pareciera existir una dinámica plural en el modo de operar por parte del poder político, lo cual no reduce al autor argentino a la ingenuidad de una formulación represivista. La interpretación que desarrollaremos en este apartado se abocará a señalar aquellos lugares problemáticos donde efectivamente la filosofía de Rozitchner sucumbe frente a la

<sup>8</sup> Acha, Omar, *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo: ensayos sobre la abstracción social*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo, 2018, pp. 43-44.

crítica de Foucault, sin quitar como horizonte teórico y telón de fondo en nuestra interpretación la existencia de una tensión conflictiva resoluble únicamente a partir de la arbitrariedad y el capricho hermenéutico de quien escribe. Siguiendo a Omar Acha, creemos que la elaboración rozitchneriana en su etapa freudomarxista “no responde del todo bien a la objeción historicista respecto de la coexistencia de lo represivo y lo productivo en las dinámicas plurales del poder”.<sup>9</sup>

Nuestra hipótesis para explicar la falta de respuesta existente en la obra de Rozitchner frente a la objeción historicista es la siguiente: en nuestro análisis, el psicoanálisis freudiano representa un lastre demasiado pesado para la conceptualización rozitchneriana. Principalmente son dos las zonas de conflicto detectadas en su libro *Freud y los límites del individualismo burgués*: en primer lugar, la incorporación de Freud condena al autor argentino a elaborar una comprensión del vínculo entre la constitución del ámbito subjetivo y el campo social desde una matriz de inteligibilidad falocéntrica que impide un análisis profundo de los diferentes dispositivos de subjetivación por fuera de las identificaciones masculinas (la genealogía del superyó como concepto fundamental para articular la lógica de la dominación encuentra siempre en Rozitchner un entramado teórico que responde únicamente a un estereotipo masculino específico); en segundo lugar, una metabolización ambigua y conflictiva del psicoanálisis freudiano obliga al autor argentino a deslizarse hacia cierto dualismo entre un campo pulsional inmanente con rasgos vitalistas y una cultura represora que funciona exclusivamente como un elemento inhibitor en la satisfacción de ese campo originario. Es en este último punto donde aparecen los mayores inconvenientes de Rozitchner frente a la crítica de la “hipótesis represiva” foucaultiana. En principio, debemos destacar que la comprensión rozitchneriana se encuentra atravesada por un problema en las fuentes con las que trabaja el autor argentino. En reiteradas oportunidades Rozitchner utiliza como sinónimos intercambiables las nociones de “pulsión” e “instinto”, confusión que se traduce en una lectura del psicoanálisis en términos biologicistas donde la exaltación de una sexualidad deshistorizada funciona como la clave interpretativa para desarrollar el pasaje desde una individuali-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 155.

dad burguesa a un sujeto revolucionario a partir de la liberación de su campo pulsional insatisfecho. Para Rozitchner, la cultura exige como sacrificio la renuncia del propio deseo y este es quizás el aspecto moralizante del autor argentino con respecto a la sexualidad, ya que aparece en su obra como un elemento positivo subyacente a la sociabilidad de los individuos que permite proyectar una futura acción colectiva emancipadora. En vez de lograr una comprensión donde el deseo aparezca como un campo de disputa y como el resultado de una producción cultural e histórica, Rozitchner se posiciona desde un análisis ingenuo y dicotómico que no puede dar cuenta de nuestras dinámicas actuales de sujeción, donde el aparato cultural pareciera haber “liberado” al deseo (en los términos ingenuos de dicha concepción) pero, sin embargo, dicha liberación se constituye como propulsora de figuras paradójales con respecto a la libertad en nuestra sociabilidad.

El espacio teórico donde mejor se observa esta problemática es aquel donde Rozitchner analiza al trabajo en tanto mediación social privilegiada para el ejercicio de la dominación. El autor argentino define al trabajo como una “necesaria infelicidad”,<sup>10</sup> como una actividad que se nutre de la energía sexual coartada en su fin a partir de las premisas de la explotación y la lucha de clases. Esto significa que la libido emerge contradictoriamente con la forma social capitalista y debe encontrar su prolongación en formaciones institucionales habilitadas por el sistema. En este sentido, la actividad laboral se constituye como aquel espacio social privilegiado para esta prolongación contradictoria y, al mismo tiempo, como un factor determinante en el ocultamiento de la complicidad y dependencia que poseen las instituciones ofrecidas por el sistema con la forma social en la cual emergen. Por lo tanto, si la comunidad de trabajo se organiza sobre la base de un campo pulsional insatisfecho (que se traduce en violencia y agresión dentro de la sociabilidad humana), la pregunta rozitchneriana por excelencia será: ¿cómo se recuperan esas pulsiones coartadas en su fin para la organización de una comunidad donde se privilegie el goce y la integración?

Ese cuerpo, que solo nos lo dejan en la clandestinidad del amor regulado en la pareja individual, ese cuerpo cuya libido excedente no tiene forma humana en la que prolongarse, puesto que

<sup>10</sup> Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, op. cit., p. 207.

las relaciones de fraternidad han sido excluidas, *ese cuerpo que así se abandona es el que se consume en el trabajo ordenado, como forma de dominio, en el sistema capitalista de producción*.<sup>11</sup>

Observamos de esta manera en qué medida la crítica historicista de Foucault alcanza la teorización rozitchneriana respecto al vínculo entre la represión y la sexualidad. El imaginario fetichizado del deseo como un campo subyacente y reprimido por la ley no permite modular la sofisticación con la que el poder político se encuentra entramado en una red simbólica normativa que no tiene como función principal o exclusiva el acto de reprimir, sino la producción de modalidades subjetivas y dispositivos normalizadores adecuados a los requerimientos históricos y sociales. La dominación no se ejerce exclusivamente desde el tabú y lo prohibido, sino que todo silencio emerge como el presupuesto implícito y necesario de una norma y un decir al que cada sujeto debe rendirle cuentas.

Una década más tarde, Rozitchner elabora su libro *Freud y el problema del poder* producto de la reescritura de diferentes conferencias dictadas en Caracas al comienzo de los años ochenta. Como sintetiza a la perfección Omar Acha, esta producción rozitchneriana encontrará un contexto de elaboración diverso respecto del que envolvía la escritura de *Freud y los límites del individualismo burgués*:

En una recolección de conferencias publicada en 1982, *Freud y el problema del poder*, Rozitchner encara una actualización de su interpretación del psicoanálisis. En tiempos de derrota política y exilio, los entusiasmos del *Freud* de 1972, escrito a lo largo de la década de 1960, están severamente dañados. Por otra parte, también el escenario intelectual es otro, donde apagado el althusserianismo, el contendiente principal no es tanto el lacanismo como la microfísica foucaultiana. Esto significa que no se trata ya de ofrecer una lectura del psicoanálisis alternativa a la opción estructuralista, sino de establecer la persistencia del psicoanálisis como teoría dialéctica radical.<sup>12</sup>

Cambiando los interlocutores y las problemáticas, observamos en nuestra lectura sutiles transformaciones en la teorización del autor

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.208 (énfasis original).

<sup>12</sup> Acha, Omar, *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo: ensayos sobre la abstracción social*, op. cit., p. 148.

argentino con respecto a la formulación represivista. En los diferentes artículos que componen el libro existen diversos intentos por reestablecer la genealogía del ámbito subjetivo en una relación de producción con el campo objetivo social. A partir de una relectura de la propia interpretación de Rozitchner con respecto al psicoanálisis, se observan distancias y alejamientos en cuanto a aquellas afirmaciones biologicistas de *Freud y los límites del individualismo burgués* para dar lugar a una interpretación historicista de la teoría freudiana que permita comprender al aparato psíquico y a la propia corporalidad como el resultado específico de un ordenamiento racional impuesto por el sistema de producción: “No se trata de un aparato biológico, definido anatómicamente, si bien supone que se desarrolla en un cuerpo biológico, solo que aquí esa biología sirve de lugar material donde se desarrolla un aparato psíquico, es decir histórico”.<sup>13</sup> Por otra parte, ya no encontramos de forma explícita formulaciones dualistas respecto a la aparición de un esquema pulsional originario sustraído y reconducido por el trabajo como mediación social privilegiada para el ejercicio de la dominación. En todo caso, esta interpretación historicista del psicoanálisis freudiano conduce al propio Rozitchner a la elaboración de un recorrido histórico por diversas formaciones sociales, para dar cuenta de la manera en que cada organización comunitaria se constituye como productora de un tipo de subjetividad determinada, teniendo como hilo conductor no tanto la sustracción de una energía sexual originaria, sino la expropiación de las fuerzas colectivas que caracterizarían los orígenes de la humanidad. Independientemente de la validez historiográfica del recorrido trazado por el autor argentino, nos interesa señalar la pertinencia de estos desplazamientos en su lectura como un espacio propicio para comprender la dialéctica del campo social y el ámbito subjetivo desde una óptica que permita sostenerse frente a la crítica foucaultiana:

En Freud se trataría de explicar la estructura subjetiva como una organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social. Si cada uno de nosotros ha sido constituido por el sistema de producción histórico, es evidente que el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporeidad, como adecuado al sistema para

<sup>13</sup> Rozitchner, León, *Freud y el problema del poder*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003, p. 31.

poder vivir y ser dentro de él.<sup>14</sup>

Sin embargo, y más allá de los desplazamientos mencionados, creemos que existe en Rozitchner una insistencia en concebir el ejercicio del poder desde una interpretación represivista. Como hemos mencionado anteriormente, esta insistencia es la traducción inmediata que supone la incorporación del psicoanálisis freudiano en la obra del autor argentino. Al continuar sosteniendo la triangulación edípica desde la perspectiva masculina como factor decisivo en la constitución de cada sujeto, existe un elemento represivista central que no puede ser adecuadamente desarticulado. La incorporación del psicoanálisis en Rozitchner implica, por una u otra, vía la necesidad de una comprensión respecto a la ley y su internalización en relación directa con una insatisfacción originaria bajo la forma de la amenaza de castración y la aparición de una transacción sintomática para emerger como una subjetividad adecuada a los límites del sistema:

Pero este aparato es también un aparato dualista, por lo menos, que corresponde a la forma de la subjetividad contradictoria, mixta, descrita anteriormente. Y eso porque lo sensible, lo que proviene de las pulsiones del cuerpo, todo lo que aparece impresionándose en su determinación exterior y produciendo al mismo tiempo significaciones sentidas [...] todo eso no puede ser integrado a mi conducta racional, no puede pasar a mi conciencia.<sup>15</sup>

Esto supone inevitablemente una carencia en la obra de Rozitchner para elaborar una comprensión en la internalización de la alteridad por parte de cada uno/a, que pueda desarrollarse por fuera de una lectura etapista y sumamente desafortunada en materia de género con respecto al complejo edípico. Creemos que en su disputa con el psicoanálisis lacaniano, al definirlo como una orientación burguesa e individualista de la disciplina, Rozitchner pierde la oportunidad de lograr una elaboración precisa del atravesamiento del lenguaje y la preeminencia del orden simbólico con respecto a la formación histórica de cada individuo. Aspectos que quizás permitirían articular

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

una comprensión alternativa alrededor de los mecanismos y los dispositivos con los cuales el poder político ejerce aquello que el autor argentino denomina la colonización del campo subjetivo.

En lo que sigue intentaremos abordar aquellas zonas de la obra rozitchneriana que no se encuentran sometidas a la matriz de inteligibilidad freudiana, para ver en qué medida es posible pensar la teoría del autor argentino desde una lectura que rompa con el dualismo ontológico característico del período analizado y, al mismo tiempo, nos permita albergar una propuesta de interpretación rozitchneriana que no sucumba frente a la crítica de la “hipótesis represiva”.

#### 4. El sujeto escindido: producido antes que reprimido

En el año 1968 Rozitchner escribe un artículo titulado “La izquierda sin sujeto”. El texto presenta como objetivo principal una interlocución con las militancias argentinas de izquierda alrededor de un interrogante específico: ¿cómo será posible forjar una comprensión y una praxis disidentes del sistema de producción, si este mismo nos constituye como sujetos adecuados a sus límites y sentidos? No ahondaremos demasiado en las críticas y las observaciones que traza Rozitchner con sus militancias contemporáneas, sino que nos centraremos específicamente en la comprensión y caracterización del sistema capitalista de producción para observar en qué medida este texto de juventud posee descripciones del ejercicio de dominación diferentes al período freudomarxista del autor argentino. El rasgo sobresaliente que articula la escritura rozitchneriana consiste en definir el capitalismo como un sistema productor, no solamente de mercancías, sino principalmente de subjetividades. Una definición que intenta desbaratar cualquier deslizamiento hacia una comprensión economicista del marxismo y que tendrá fuertes resonancias en la problemática que venimos analizando.

En efecto, “La izquierda sin sujeto” nos permite observar una sutil pero importante diferencia respecto a la posterior elaboración que Rozitchner desarrollará en *Freud y los límites del individualismo burgués*: según el autor argentino, el sistema de producción capitalista se sostiene en una cultura desintegradora a

nivel del individuo. Esto significa que la subjetividad producida en el marco social capitalista se encuentra escindida tanto en su ámbito individual como en sus lazos sociales y, por lo tanto, subsiste dentro del entramado social a partir de una oposición entre el sujeto y la cultura, pero también entre la razón y el cuerpo. El desplazamiento que observamos no es menor, ya que en esta caracterización no se trata de afirmar un campo pulsional originario subyacente que puja por encontrar su expresión en un marco social integrador que permita articular sus exigencias, sino que, por el contrario, nos topamos con una escisión resultante de la propia actividad constitutiva del sistema capitalista de producción. La distinción entre naturaleza y cultura, o entre cuerpo y razón, son el resultado de una jerarquización histórica y cultural específica, donde el sujeto queda imposibilitado tanto para referirse coherentemente a la totalidad objetiva que constriñe su desarrollo, como para constituirse en un verificador de las categorías sociales en las cuales fue forjado:

Desintegrar al hombre significa introducir en él, como vimos, la imposibilidad de referirse coherentemente al mundo humano que lo produjo. [...] El hombre escindido de la cultura capitalista –en cuerpo y espíritu, en naturaleza y cultura, en oposición a los otros, y todo dentro de sí mismo– solo puede adaptarse y establecer escindidamente su coherencia con la estructura del mundo burgués al cual refleja.<sup>16</sup>

Como se puede observar, el dualismo de “La izquierda sin sujeto” es sumamente diverso al que analizamos en la etapa freudomarxista de Rozitchner. Mientras que en este último período la incorporación de las categorías psicoanalíticas junto con una acentuación del carácter represivo de la cultura nos depositaba en una división tajante que claudicaba rápidamente frente a la crítica foucaultiana, el texto de juventud analizado, por el contrario, presenta una dualidad, ya no como una estructura esencial de un fundamento corporal negado, sino como el resultado específico de una operación

<sup>16</sup> Rozitchner, León, “La izquierda sin sujeto” en *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, p. 24.

tanto social como cultural en la constitución de cada sujeto. Esto se traduce inmediatamente en un giro respecto a la interpretación de la dialéctica que Rozitchner establece entre el campo social objetivo y el ámbito subjetivo, ya que los rasgos centrales se encuentran depositados en el carácter positivo o productor del sistema, y no tanto en su aspecto represivo. Esta acentuación en el aspecto productivo se observa al momento en que el autor argentino refiere a los límites sustanciales que caracterizan cualquier oposición frente al sistema capitalista de producción, en donde la dificultad esencial queda en la operación constitutiva del sistema en cada uno/a de nosotros/as, y no tanto en su aparato represivo:

Pero este riesgo de la vida, ya lo vimos, no es sólo –y especialmente para la izquierda– la presencia del fusil y la picana: son los límites que la burguesía estableció en nosotros, con sus categorías mentales y morales que señalan en cada acto nuestro el desvío sentido como peligroso, la presencia de lo desconocido que debemos afrontar: los límites de realidad que ella nos fijó como propios.<sup>17</sup>

Sin embargo, y más allá de las distinciones mencionadas, una lectura que preste atención al desarrollo cronológico de la obra de Rozitchner observará que muchas de las afirmaciones y caracterizaciones generales de “La izquierda sin sujeto” encuentran en el período freudomarxista una modificación y, al mismo tiempo, una profundización teórica. La escisión producida a nivel individual en cada sujeto tendrá la articulación de su genealogía explicitada en la triangulación edípica, en el carácter represivo de la cultura y en las restantes caracterizaciones que hemos analizado tanto en *Freud y los límites del individualismo burgués* como en *Freud y el problema del poder*. Por los motivos que ya hemos desarrollado, esta conexión entre ambos períodos supone un debilitamiento de la argumentación rozitchneriana para enfrentar la crítica de Foucault a las conceptualizaciones represivistas. No obstante, el antecedente del texto juvenil nos permite observar con claridad los inconvenientes que trae aparejada la lectura rozitchneriana del psicoanálisis freudiano y, al mismo tiempo, verificar la potencialidad que anida en la interpretación de Rozitchner respecto del vínculo entre subjetividad

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 55.

y política, cuando esta se desprende de la teorización freudiana y comprende otras cifras de inteligibilidad.

## 5. Espectros y ensoñaciones

El último período del pensamiento rozitchneriano quizás sea aquel de mayor originalidad y desprendimiento respecto al tutelaje de otros/as autores/as para su producción. Sin pretender caracterizar la etapa como una escritura *ex nihilo*, observamos un abandono (o mejor dicho, una distancia) de las principales corrientes que acompañaron la trayectoria intelectual de Rozitchner, para dar lugar a un desarrollo sumamente personal y novedoso en el campo de la intelectualidad argentina. El comienzo de esta elaboración acontece con la escritura de uno de sus libros más importantes: *La Cosa y la Cruz: cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de San Agustín)*. En este escrito se sostiene como hipótesis central del texto la caracterización del cristianismo como una condición de posibilidad para el desarrollo del sistema capitalista de producción. Según Rozitchner, la religión cristiana lleva a cabo transformaciones específicas en los modos de subjetivación occidentales, que permitieron el despliegue de la lógica capitalista y su dominio. Principalmente, el autor argentino describe la expropiación mítico-religiosa operada por la religión cristiana (consistente en una desvalorización de la materia y la corporalidad como un remanente del Espíritu) en tanto paso previo y necesario a la expropiación material del cuerpo del/a trabajador/a por parte del Capital (que se asienta en esta desvalorización de la carne para tornarla medible, cuantificable y explotable):

Se necesitó imponer primero por el terror una premisa básica: que el cuerpo del hombre, carne sensible y enamorada, fuese desvalorizado y considerado un mero residuo del Espíritu abstracto. Sólo así el cuerpo pudo quedar librado al cómputo y al cálculo; al predominio frío de lo cuantitativo infinito sobre todas las cualidades humanas.

Creemos que el cristianismo, con su desprecio radical por el goce sensible de la vida, es la premisa del capitalismo, sin el cual éste no hubiera existido.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Rozitchner, León, *La Cosa y la Cruz: cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones*

Esta conexión establecida por Rozitchner entre cristianismo y capitalismo supone habilitar la persistencia y la duración de las operaciones simbólicas de la religión cristiana en una contemporaneidad que se pretende racional, técnica y secularizada. Según el autor argentino, “la imagen de ese rebelde crucificado a muerte permanece organizando la subjetividad en Occidente”<sup>19</sup> por medio de una operación simbólica que trastoca el imaginario de cada sujeto que se postula a la existencia en nuestra cultura. Ahora bien, ¿en qué consiste la operación cristiana de desvalorización de la corporalidad?, ¿cómo suscitó el cristianismo la reorganización imaginaria del psiquismo propio de los individuos? Según Rozitchner, el legado cristiano pervive a través de una transformación específica: el cuerpo “desvalorizado, despedazado y cuantificado”<sup>20</sup> del sistema de producción capitalista requirió previamente una metamorfosis en el imaginario de cada sujeto, consistente en la expropiación de las potencialidades del cuerpo materno (en tanto creador y productor de toda materialidad humana) en pos de la institución de una divinidad paterna abstracta productora de toda realidad. De esta manera, la imposición de la razón patriarcal culmina en una racionalidad técnica centrada en la productividad y la lógica de valorización propia del Capital.

Toda la mitología cristiana que analiza Rozitchner (y que se encuentra expresada de manera paradigmática en las *Confesiones* de San Agustín) concentra sus esfuerzos en llevar a cabo una inversión específica entre la potencialidad creadora del cuerpo femenino y la figura de un Dios-Padre como lugar fundador y originario de la realidad, en donde se visualiza al cristianismo como la exacerbación y la consumación final del dualismo Materia-Espíritu dominante en la historia de la cultura occidental. Para Rozitchner, el Dios-Padre de la religión cristiana se encuentra forjado con las cualidades maternas negadas, en un doble movimiento de conservación y encubrimiento de aquellos contenidos negados. El triunfo del patriarcado supone para el autor argentino una trans-

---

de San Agustín), Buenos Aires, Editorial Losada, 2007, p. 10.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 12.

formación simbólica específica que radica en producir una jerarquización donde la materia, el goce sensible, el cuerpo y la sexualidad ocupen un espacio subordinado respecto a la racionalidad, la abstracción y la palabra paterna-divina. Pero, además de esta jerarquización, la eficacia de la religión cristiana consiste en su sofisticación en relación con la legalidad judía: mientras que el poder y la coacción del Dios judío se ejercía desde la exterioridad, el Dios cristiano, al arrebatarse al cuerpo materno su potencialidad creadora y constituirse a partir de sus cualidades negadas, opera desde la interioridad misma de la subjetividad cristiana, borrando las distancias y reactualizando un vínculo originario con la corporalidad materna, radiando los elementos carnales y sensibles para tornarlos exclusivamente espirituales. En este sentido, la crítica rozitchneriana a Freud trata de la incorrecta universalización del Edipo judío, al no considerar en detalle la manera en que la triangulación edípica dentro de la mitología cristiana permite construir al hijo una alianza clandestina con la madre a través de la idealización etérea de una divinidad paterna.

Estos análisis encontrarán un mayor desarrollo en el último escrito de Rozitchner titulado *Materialismo Ensoñado*. En este libro el autor argentino realiza una propuesta de filosofía política que se asienta en aquella experiencia originaria con el cuerpo materno, consistente en reconocer una “etapa arcaica en la infancia”,<sup>21</sup> que permitiría la construcción de nuevos sentidos para el enfrentamiento del terror y la Razón calculadora del cristiano-capitalismo. El objetivo rozitchneriano es reelaborar una concepción del materialismo histórico que recupere el prefijo que se encuentra en su propia etimología: lo mater-ial, como condición posibilitante para suscitar un orden social que movilice afectos y que, en vez de congelar ese absoluto sensible originario, permita su expansión. En la concepción de Rozitchner, la experiencia arcaica en simbiosis con el cuerpo materno aparece en cada sujeto como un campo afectivo grabado de forma indeleble en la propia corporalidad, en tanto elemento habilitante de toda vivencia afectiva posterior.

Esta experiencia inicial que todo ser humano debe atravesar por su desvalimiento originario transforma cada cuerpo en una caja de resonancia cualitativa, desde donde deben ser pensadas las categorías fundamentales de la filosofía y la política, para ver en qué

---

<sup>21</sup> Rozitchner, León, *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2011, p. 9.



medida cada ordenamiento social elabora un vínculo adecuado o no con aquella experiencia originaria. Esto no significa un lugar de esencialización de lo materno o una idealización sobre el rol social como imposición al género femenino. En el caso de Rozitchner se trata de elaborar una comprensión teórica que sea permeable a la constitución histórica de cada individuo. En este sentido, nos apoyamos en la lectura que realiza Emiliano Exposto en su artículo “El materialismo ensoñado en la filosofía de León Rozitchner” (2016), para evitar interpretaciones erróneas o precipitadas respecto a la concepción de lo materno en la filosofía rozitchneriana:

Cuando Rozitchner dice la palabra madre no se halla pensando, primero, en la madre como rol social o como mandato para todo ser femenino, sino que, entre otras cosas, tematiza el engendramiento efectivo de la materia vivida que llamamos humana y, en lo esencial, aquel proceso relacional primigenio en que se van organizando los sentidos históricos.<sup>22</sup>

A partir de esta novedosa teorización rozitchneriana es desde donde vamos a pensar las nociones de represión y producción que venimos analizando en el vínculo constitutivo entre subjetividad y política. Nuestra hipótesis inicial para llevar a cabo dicho análisis sostiene la existencia de una tensión interpretativa al interior de la obra de madurez rozitchneriana, en donde, por un lado, el vínculo entre la ensoñación materna y la espectralidad puede ser abordado desde un dualismo ontológico que sostenga una vinculación simplemente represiva entre ambos campos; por el otro, en la existencia de espacios textuales que invitan a repensar ambas nociones, ya no desde un enfrentamiento tajante entre dos ámbitos ontológicos diversos, sino en un movimiento especular que sostenga una dualidad y una retroalimentación entre ambas instancias. Intentaremos demostrar en qué medida la segunda posibilidad sugerida permite sortear la crítica a la “hipótesis represiva” y repensar el vínculo entre el poder y la sexualidad del sujeto desde una concepción que refleje la complejidad de dicha vinculación. La pregunta que guiará la tensión interpretativa que observamos será la siguiente: ¿se trata de un enfrentamiento dicotómico entre la Razón Patriarcal como elemento represivo que impide el despliegue de la ensoñación o, por

<sup>22</sup> Exposto, Emiliano, “El materialismo ensoñado en la filosofía de León Rozitchner” en *Avatares filosóficos*, N° 3, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2016, p. 219.

el contrario, la propuesta de Rozitchner consiste en observar una operación cultural específica que transforma aquel origen arcaico materno como elemento represor y fuente del deseo?

En el caso de la primera línea interpretativa (en la que no nos detendremos demasiado), nuestra lectura observa una preeminencia de una concepción dualista entre ambas nociones, mayoritariamente en la recopilación de textos agrupada bajo el título *Materialismo Ensoñado*. En esta obra el fundamento materno de todo ser humano aparece como un elemento aniquilado<sup>23</sup> que el terror patriarcal ha enterrado a partir de un movimiento represivo tanto en términos simbólicos como materiales:

Porque estamos pensando que lo arcaico, que quedó amurallado dentro de uno mismo luego de abrir el camino donde el sentido ensoñado transita, es el surco afectivo materno que el espectro alucinado del padre recorre luego de *cerrarle* el camino a la madre. [...] Porque lo espectral es lo “real” ya desarrollado y sirve de soporte a todas las relaciones llamadas sin impudicia “mater-iales” y solo nos queda, como dice Marx del residuo del trabajo: “una misma objetividad espectral”. El terror ha *barrido* al ensueño y suplantó con el pavor patriarcal al afecto materno.<sup>24</sup>

Como se observa en la cita, la propuesta de una filosofía política que se asiente en un elemento originario, celebratorio, positivo y vital que se encuentra reprimido y debería ser reconducido al plano histórico resulta una conceptualización vulnerable y debilitada a la hora de comprender los mecanismos con los cuales se ejerce el poder. Creemos que esta problemática reaparece una y otra vez en la obra de Rozitchner por el siguiente motivo: en su intención de conservar algún aspecto que permita sostener la posibilidad de una praxis política transformadora, el autor argentino termina acentuando el carácter represivo del ejercicio del poder de manera excesiva. Es decir, la forma en que el autor argentino habilita zonas de posibilidad para una modificación radical del ordenamiento social capitalista, consiste mayoritariamente en proponer un elemento reprimido que se constituya como una condición de posibilidad para

<sup>23</sup> Rozitchner, León, *Materialismo ensoñado*, op. cit., p. 31.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 24 (énfasis propio).

que el sometimiento y la opresión no se impongan de forma totalizada y homogénea. La postulación de un elemento vital subyacente, que amenaza desde la posibilidad de un retorno de lo reprimido, funciona como una clave teórico-práctica para que su filosofía no quede impregnada de cierto derrotismo político de época.

La segunda propuesta interpretativa consiste en sostener una vinculación dialéctica y especular entre la materialidad ensoñada y la espectralidad paterna. Esto significa que, en vez de concebir el lazo que une ambos conceptos desde una comprensión dualista que caracterice la ensoñación como un campo inmanente reprimido por la cultura patriarcal, creemos que existe la posibilidad de articular una interpretación alternativa en donde se refleje un movimiento de expropiación que no se sostenga exclusivamente en el carácter represivo de dicha cultura. Desde nuestra lectura, esta posibilidad interpretativa aparece con mayor fuerza textual en el libro *La Cosa y la Cruz* en comparación con las elaboraciones agrupadas bajo el título *Materialismo Ensoñado*. Y, en este sentido, al presentarse una tensión al interior de la teorización de Rozitchner, resulta necesario establecer algún tipo de jerarquización dentro de su obra para poder resolver en forma parcial la aparente contradicción. Esto significa que, si debemos priorizar alguna textualidad rozitchneriana, nos inclinamos a observar en el análisis de las *Confesiones* de San Agustín una profundización y una complejidad mayor en su elaboración, con respecto a los artículos presentes en *Materialismo Ensoñado*. Esta consideración se nos presenta con total evidencia al momento de recuperar los diferentes contextos de producción de cada escrito: mientras que en *La Cosa y la Cruz* nos encontramos con un extenso libro, corregido y reelaborado por los dispositivos de domesticación editorial; en el caso de *Materialismo Ensoñado* se observa un carácter de mayor informalidad, en donde una serie de correos electrónicos funcionan como un intercambio epistolar que da lugar a diferentes momentos del libro y donde la escritura posee un carácter aproximativo e intuitivo frente a temáticas que comienzan a ser pensadas y elaboradas.

La primera consideración a tener en cuenta para sostener la lectura especular por sobre la dualista radica en observar el carácter parasitario que define a la divinidad cristiana en Rozitchner. En efecto, como ya mencionamos, el Dios-Padre se constituye a partir de los contenidos maternos negados. Esto significa que, lejos de sepul-

tar y acallar una materialidad originaria, se realiza una operación sobre ella que implica una traducción en su significado. La estela indeleble de una experiencia biográfica queda alojada en una espiritualidad abstracta que la fagocita. En este sentido, observamos que, a diferencia del período freudomarxista donde el ejercicio del poder se realizaba a partir de un esquema represivo solidificado en la amenaza de castración, aquí, por el contrario, se considera como carácter fundamental del ejercicio de dominación sobre los cuerpos la insistencia en una oralidad arcaica y materna metamorfoseada. Resulta sumamente dificultoso afirmar a partir de la lectura de *La Cosa y la Cruz* que lo ensoñado equivale a un campo sensible negado a secas. Por el contrario, el movimiento y la operación llevada a cabo por el cristiano-capitalismo posee un carácter de mayor complejidad, donde cualquier negación o desvalorización de lo material implica la reconfiguración de dicho elemento en una figura espectral y abstracta (que encuentran en la divinidad cristiana su paradigma de consumación, pero que nosotros podríamos extender a otras instituciones políticas o abstracciones sociales contemporáneas): “La impronta materna primitiva, puesto que carece de representación, es usurpada por el código político, estatal y militar y religioso masculino que se la apropia y le pone el signo de su autoría, le pone figura masculina a la Diosa madre y la llama Dios-Padre”.<sup>25</sup>

El segundo y último elemento que sostiene la interpretación especular consiste en un punto de análisis que ya hemos mencionado cuando consideramos el carácter externo de la legalidad en el Dios judío frente a la internalización de la Ley en la divinidad cristiana. En efecto, el autor argentino menciona la existencia de una duplicidad legal en la producción de subjetividades del ordenamiento simbólico cristiano: al afirmar el “triunfo clandestino de la Cosa materna”,<sup>26</sup> Rozitchner explicita el movimiento especular, considerando que aquella experiencia originaria en simbiosis con el cuerpo materno funciona a la vez como el origen del deseo y paradójicamente como un elemento represor travestido (por ejemplo, en el relato autobiográfico de Agustín es la madre –a través de la figura divina– quien despierta los elementos libidinales más intensos, pero, al mismo

<sup>25</sup> Rozitchner, León, *La Cosa y la Cruz: cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*, op. cit., p. 313.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 265.

tiempo, los censura en la radiación parcial del deseo para alcanzar la espiritualidad anhelada). Esta situación nos permite comprender la insistencia por parte del autor argentino en los caracteres espectrales e imaginarios del ejercicio de dominación, que funcionan como el correlato de su carácter productivo en tanto operación sobre los cuerpos. Algo que inevitablemente se traduce en una elaboración de mayor sofisticación frente a la interpretación dualista:

Con el cristianismo la palabra alcanza su dimensión engañosa más sorprendente y nueva; enunciando las cualidades del cuerpo de la madre y cambiando su sexo han construido un nuevo Dios al que le han dado, para ocultar el suyo, un cuerpo eterno de palabras. Con la Palabra crean la realidad, o más bien despiertan la estela de una “realidad” primaria ya perdida. Con las palabras maternas del nuevo Verbo encarnado han creado, avivando el eco de su materialidad sensual, la espiritualidad etérea del cuerpo apalabrado de un padre inexistente. Han expropiado el sentido afectivo del poder femenino y lo han transferido al poder político.<sup>27</sup>

## 6. Conclusión

Desde nuestra perspectiva, el espíritu general de la obra de Rozitchner responde mayormente a una crítica de los dualismos escindidos en nuestra cultura, en lugar de una reproducción de estos en un esquema argumentativo restringido. Como ya hemos visto en “La izquierda sin sujeto” y observamos finalmente en la producción tardía de Rozitchner, el alejamiento de las categorías fundamentales del psicoanálisis freudiano permite al autor argentino otorgar una mayor densidad histórica a sus análisis, en detrimento de la exaltación de una sexualidad y un ejercicio del poder deshistorizados. Resulta paradigmático en este sentido que los espacios textuales encontrados para sortear las dificultades de la crítica a la “hipótesis represiva”, hayan sido aquellos momentos en donde el autor argentino logró articular de una forma adecuada su aparato conceptual con un período histórico específico, ya sea en el escrito juvenil analizado, donde se intenta elaborar una comprensión de la subjetividad producida por el sistema capitalista, ya sea en el caso

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 268.

de la producción tardía, donde se presenta una lectura que conecta diferentes temporalidades del ejercicio de dominación material y simbólico de nuestra cultura occidental. Por el contrario, el período freudomarxista se encuentra sobre todo caracterizado por análisis generales y ambiguos que no terminan de definir en forma precisa el carácter histórico y específico de los conceptos utilizados. Además del carácter problemático que ya señalamos en la incorporación de las categorías freudianas, existen por parte de Rozitchner también algunos aspectos problemáticos de su lectura con respecto al joven Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en donde la afirmación transhistórica de la categoría del trabajo en conjunción con el dualismo campo pulsional *versus* cultura represora, provocan una caracterización debilitada frente a la crítica que observamos de Foucault.

Para finalizar, nos gustaría reponer y puntualizar los dos movimientos específicos que creemos necesarios en nuestra pretensión de encontrar una respuesta adecuada dentro de la filosofía de Rozitchner frente a la crítica foucaultiana: el primero y principal consiste en desestimar buena parte del período freudomarxista del autor argentino, señalando como problemática central una caracterización restringida respecto a la dialéctica entre el deseo y el ejercicio del poder; el segundo sostiene la necesidad de explorar y habilitar aquellas zonas de la producción rozitchneriana que se encuentren liberadas de la tutela freudiana, haciendo hincapié en los espacios textuales que caracterizan al ejercicio de dominación desde una dinámica plural. Asimismo, entendemos que ambos movimientos suponen la incomodidad de una apertura y la imposibilidad de clausurar en esquemas cerrados el ejercicio interpretativo de cada período que hemos analizado. Nuestra lectura supone habitar ese lugar ambiguo en el cual Rozitchner se consolida como un autor sumamente creativo y, al mismo tiempo, impreciso.

**Bibliografía**

- Acha, Omar, *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo: ensayos sobre la abstracción social*, Buenos Aires, Teseo, 2018.
- , “León Rozitchner en debate con el psicoanálisis: de la historicidad del sujeto y el origen” en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- D’Iorio, Gabriel, “Lo sienten pero no lo saben, lo hacen pero no lo sienten. Breves notas sobre la filosofía (argentina) de León Rozitchner” en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Drucaroff, Elsa, “Leer sin sumisión” en *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano*, N° 5, Buenos Aires, pp. 6-27, 2018.
- Exposto, Emiliano, “El materialismo ensoñado en la filosofía de León Rozitchner” en *Avatares filosóficos*, N° 3, Buenos Aires, 2016, pp. 210-224.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- , *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, 2011.
- Freud, Sigmund, “El Malestar en la Cultura” en *Obras Completas*, Vol. 22, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- , *Más allá del principio de placer*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.
- Grande, Alfredo, *Cultura Represora y análisis del Superyo*, Buenos Aires, SubVersiones, 2013.
- Irigaray, Luce, *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007.
- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983.
- Rozitchner, León, *Cuestiones cristianas*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- , *Freud y el problema del poder*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- , *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- , *La Cosa y la Cruz: cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2007.

- , “La izquierda sin sujeto” en *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- , *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2011.
- Sztulwark, Diego, “El materialismo ensoñado como génesis de la crítica política” en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Volnovich, Juan Carlos, “Acerca de Freud y los límites del individualismo burgués” en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.

# Derrida <> Lacan ¿de qué escritura se trata?

## Derrida <> Lacan, what writing is it about?

CLAUDIA GONZÁLEZ AJA

(ASOCIACIÓN MUNDIAL DE PSICOANÁLISIS - ESPAÑA)

Recibido el 16 de julio de 2019 - Aceptado el 27 de marzo de 2020

Claudia González Aja es Doctora (PhD) en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Fue profesora en las Universidades San Carlos de Guatemala, Rafael Landívar y Francisco Marroquín, también en Guatemala. Actualmente, es profesora en la Universidad de Barcelona (España). Es psicóloga y psicoanalista. Fue directora (2017-2018) de la revista de psicoanálisis *Freudiana*, editada en Barcelona por RBA. Es co-autora de libros como *Pier Paolo Pasolini: entre art et philosophie* (Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2017) y *¿Con qué sueñan los niños? El inconsciente y el deseo en su primera edad* (NED Ediciones, 2020), y es autora de artículos en *Tabula*, *Enlaces*, *La Vanguardia*, *Freudiana*, *Lacanian*, *Análisis*, *The Wannabe*, *Radar* y *Cuadernos de psicoanálisis*, entre otros. Actualmente, es investigadora independiente en los temas cuerpo, escritura, lógica, poética y estética.

RESUMEN: Este artículo pretende examinar nociones de la obra de Jacques Lacan y de Jacques Derrida en torno al tema de la escritura, más allá de lo que habitualmente se entiende por este término. Se tratará de pensar qué quiere decir la escritura despojada de sentido para cada uno de estos autores y de explorar los puntos posibles de diálogo entre la filosofía contemporánea de Derrida y el psicoanálisis lacaniano, apoyados en otros pensadores. Las nociones derridianas como *différance* y *escritura* serán articuladas con las nociones lacanianas de *letra*, *goce* y *escritura*. También será importante, por un lado, la discusión sobre el problema de la *phoné* en lo que a la escritura –no alfabética ni de trazos– se refiere. Y, por el otro, articular con esto la noción lacaniana de *sinthome* y *goce*. Se hará, pues, este recorrido para poner de manifiesto que la escritura de la que se trata tanto para Lacan como para Derrida es una que nada tiene que ver con el sentido o la significación.

PALABRAS CLAVE: Lacan – Derrida – escritura – lenguaje.

ABSTRACT: The aim of this paper is to examine the notions concerning the concept of writing in Jacques Lacan's and Jacques Derrida's works. This concept is beyond what we, commonly, understand by the word *writing*. This way, an analysis will take place so it can be discerned what writing means when it's not linked to meaning for both of these thinkers, and to explore the possible dialogue between Derrida's contemporary philosophy and lacanian psychoanalysis, not without the point of view of other thinkers. Derridian notions such as *différance* and *writing* will be linked with lacanian notions *letter*, *jouissance* and *writing*. It will also be important, on the one side, the discussion on the *phoné's* problematics when it concerns this specific notion of writing. And, on the other, to articulate this with the lacanian notion of *sinthome* and *jouissance*. This way will lead to show that the notion of writing that concerns Lacan and Derrida is one that does not concern meaning or significance.

KEY WORDS: Lacan – Derrida – writing – language.

**P**ropongo debatir la cuestión de tomar el lenguaje en otro registro, a saber, el de la escritura. Para ello, mi intención es hacer resonar las nociones *parlêtre*, escritura y letra de la obra de Jacques Lacan, como la de escritura y *différance* en la de Jacques Derrida y, así, procurar plantear qué implica una tarea tan compleja como lo es tratar dos cuestiones heterogéneas, a saber, lenguaje y escritura, en una misma fórmula, si se me permite decirlo así.

Por un lado, está el lenguaje, por el otro, la escritura. No pertenecen al mismo mundo, registro, terreno. Sin embargo, no hay escritu-

ra sin lenguaje y cada uno o, para usar la noción de Jacques Lacan, cada *parlêtre*<sup>1</sup> ha de hacer algo con la escritura propia que le viene del efecto del lenguaje, con esa heterogeneidad. Cada cual tiene su manera, siempre singular, de hacerlo. Cabe destacar que la noción de *parlêtre* difiere de la de sujeto, aunque no la elimina, *parlêtre* pertenece a la última enseñanza de Lacan: “Este término de Lacan, el *parlêtre*, reproduce la puesta al día de la función de la *lalangue*, de su juntura con el real del goce, constitutivo del inconsciente real. Es precedido por la introducción del nuevo esquematismo borromeo, esencialmente a partir de *Encore*. No elimina la noción del sujeto falta en ser, se añade a ella, para decir que de ser sólo tiene el que le viene de los efectos encarnados de *lalangue*”.<sup>2</sup> Se puede decir, entonces, que el lenguaje y la escritura se sitúan en dimensiones o niveles distintos ya que, como veremos, sus efectos no son los mismos y no provienen del mismo terreno.

Decir que se puede tomar el lenguaje a nivel de la escritura no es decir que las palabras pueden escribirse en un papel, una computadora o una pared. Tampoco significa que una palabra se escribe, en tanto que impresa, en el cuerpo de un sujeto. La palabra es relevante pero despojada de su sentido, de la gramática, de la ortografía e incluso de la lógica, como explicaré a continuación.

En su curso *El Ser y el Uno* (2011) Jacques-Alain Miller trata la diferencia absoluta que hay entre el ser y la existencia o entre la ontología y la henología, y en base a ellas es que tratará el resto de las nociones en este curso. Es en la lección del 23 de marzo de 2011 donde dice “la existencia no nos hace salir del lenguaje. Para acceder a ella hay que tomar el lenguaje a un nivel distinto que el del ser. Hay

<sup>1</sup> *Parlêtre* es un neologismo introducido por Jacques Lacan en su última enseñanza. Su punto de origen puede situarse aproximadamente en *El Seminario 19, o peor...* (2011). De cierta manera, su introducción se hace necesaria debido al cambio en la concepción del inconsciente en Lacan con respecto al inconsciente freudiano. Esta noción implica una reformulación de puntos cruciales de la enseñanza de Lacan. Por ejemplo, ella destaca la relación en primer plano del cuerpo con el goce y la lengua. Esto destaca la problemática de la relación cuerpo-palabra-goce en tanto la palabra ya no está solo vinculada al significado sino también a la dimensión del decir (no solo desde los efectos de sentido que vienen del Otro) y del eco o las resonancias que se producen en el cuerpo. De aquí los efectos enigmáticos de la lengua sobre el cuerpo. La noción de *parlêtre* ya no solo incluye el lenguaje sino el hablar (*parler*) y el ser (*être*). Sin embargo, es importante recordar que *parlêtre*, en francés, contiene las homofonías que se pierden en castellano: *par l'être, par lettre, paraître* (para el ser, por/para la letra, parecer), por lo que en este artículo conservaré el neologismo en francés y no su traducción.

<sup>2</sup> Soler, Colette, “Du parlêtre”, en *L'en-je lacanien* 11, p. 25. (La traducción es nuestra)

que tomarlo –esta es la lección de Lacan– a nivel de la escritura”.<sup>3</sup> Es una cuestión que Lacan desarrolló durante los últimos años de su enseñanza y que Miller lee y explica en este curso, no sin dejar sus aportes sobre el tema.

A partir del *Seminario 20, Aun* (2004), se encuentra formalizado este desarrollo por parte de Lacan, pero es en *El Seminario 18, De un discurso que no fuera del semblante* (2009), en el que empieza a formular una serie de postulados que le llevarán finalmente a considerar no solo que el lenguaje debe ser tomado a nivel de la escritura para poder acceder a la ex-istancia sino también a decir que su nudo borromeo es una escritura.

Para poder adentrarnos en qué es tomar el lenguaje a nivel de la escritura es importante resaltar que el dicho y el escrito no son lo mismo desde la perspectiva lacaniana, como el habla y la escritura tampoco son lo mismo para Derrida. Es decir, que no es lo mismo hablar, decir o escribir las palabras que pronunciamos que lo que se escribe de una experiencia para cada uno. Lo que se escribe, para Lacan, es la letra; para Derrida es la escritura que disemina el sentido.

Hay, pues, en Lacan, el nivel de lo que se dice que concierne al lenguaje y el nivel de lo escrito que escribe la letra, ese litoral que produce dos terrenos heterogéneos: el del saber y el del goce. Lacan lo nombra como un abarrancamiento<sup>4</sup> que deja su marca en el cuerpo, “[l]a escritura es ese abarrancamiento mismo”<sup>5</sup> dice en *Lituratierra* (2012). Al respecto de este litoral y el saber, Rithée Cevasco lo plantea como una génesis del sujeto del goce cuando dice: “la evocación del espacio de un litoral, le permite diseñar ese *locus* donde opera la letra: ¿la letra no es acaso lo literal que hay que fundar en el *litoral*? El litoral donde la letra trazará sus marcas se sitúa en el borde del agujero en el saber, en ese ‘«saber abismo», saber en jaque (en *échec*) que es el inconsciente como saber”.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Miller, Jacques-Alain, “La causa lacaniana” en *Freudiana*, 67, 2013, p.13.

<sup>4</sup> Cuando Lacan habla de “abarrancamiento” en *Lituratierra* (la palabra en francés es *ravinement*) apunta a una grieta o incisión profunda que puede dejar la lluvia en un terreno. También se refiere a este efecto como “chorreado” (p. 21-22), del que se puede decir que es localizado y que se produce por erosión en los suelos.

<sup>5</sup> Lacan, Jacques, “Lituratierra”, en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 19-29.

<sup>6</sup> Cevasco, Rithée, “La letra, una vía hacia lo real”, en *Pliegues, Revista de la Federación de Foros del Campo Lacaniano en España*, 4, pp. 2013, 168.

Alrededor de estos años de la enseñanza de Lacan (años setenta), se trataría entonces de tomar el lenguaje a nivel del abarrancamiento mismo, de lo que deja marca en el cuerpo del *parlêtre*, del *einzigster Zug* que Lacan llama el rasgo unario y que luego transforma en el significante Uno solo. Uno solo que, con Jean-Claude Milner, podemos llamar el Uno real, un significante que no cede a la imaginariación ni la simbolización:

el Uno real aparece entonces bajo las especies engañosas de la permanencia y la impenetrabilidad, de suerte que, en la realidad, tejida de semejantes y disemejantes, se inscribe gustoso como cicatriz de lo que permanece y resiste. Donde vuelve a hallarse la repetición, el incansable retorno, la fijeza, lo insustituible y, si no se tiene cuidado, lo idéntico a sí mismo, que sin embargo solo se evocará para deshacerlo: aquí el Uno no tiene sí mismo y no tiene propiedades aptas para descifrar su identidad.<sup>7</sup>

El Uno solo nos permite diferenciar los efectos de lo real de los de lo imaginario y lo simbólico, a la vez que nos permite situar la fina distinción entre palabra escrita y hablada, que tanto Lacan como Derrida trabajan en sus respectivas obras.

Es en 1975, en la *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma* que a Lacan le formulan una pregunta sobre la diferencia entre la palabra escrita y la palabra hablada, a lo que él responde:

Es cierto que hay ahí una hiancia muy llamativa. ¿Cómo existe una ortografía? Es la cosa en el mundo que a uno lo deja más estupefacto y que además sea manifiestamente mediante el escrito como la palabra hace su brecha, por el escrito y únicamente por el escrito, el escrito de lo que se llama las cifras, porque no se quiere hablar de números [...] El cuerpo en el significante hace rasgo y rasgo que es un Uno. Traduje el *einzigster Zug* que Freud enuncia en su escrito sobre la identificación como rasgo unario. Alrededor del rasgo unario gira toda la cuestión de lo escrito.<sup>8</sup>

Se trata así de una escritura vinculada al rasgo unario, al Uno

<sup>7</sup> Milner, Jean-Claude, *Los nombres indistintos*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 30.

<sup>8</sup> Lacan, Jacques, “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma” en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 139.

solo, a lo que hace “eco” en un cuerpo, a lo que en él resuena en un momento particular de su vida y que resonará hasta que ese afecto, en parte, caiga por contingencias que pueden ser diversas. Pero ¿una escritura de qué? ¿de qué es efecto ella? Del lenguaje y de la manera en que causa determinados afectos en el cuerpo. Evidentemente, no todas las palabras inciden igual en el cuerpo. Algunas ni siquiera tienen efectos, pasan casi desapercibidas. Sin embargo, hay otras que parecen estar resaltadas en un texto y que producen diversos afectos en un *parlêtre* determinado. Esto se debe a que no se es sensible de igual manera a una palabra que a otra, a un dicho o a otro, a un silencio o a otro. No se produce el mismo impacto debido a que cada ser humano es diferente, cada cuerpo es distinto y en ese impacto del decir sobre el cuerpo se empieza a esbozar la singularidad del goce de cada cuerpo.

La escritura es con lo que se puede pensar el impacto del significante en el cuerpo, el afecto que afecta al cuerpo en cuestión y que permanece como letra de goce. Ese impacto es un trauma porque para decir eso, para explicarlo, para nombrarlo a cabalidad no hay palabras. Se ve pues que el significante queda por un lado y el efecto de escritura que provoca, en el otro. Estos son los dos elementos heterogéneos que he mencionado al principio: significante y letra. Así, “[e]ntre palabra y escritura, se tratará del significante y de la letra. En la palabra, es el significante el que prevalece y está en busca de un sentido. En la escritura, predomina la letra y puede prescindir del sentido”.<sup>9</sup> Se trata pues de una escritura que no depende ya del significante, de una letra que es testimonio del traumatismo sobre el cuerpo. Letra que en sí misma no quiere decir nada pero que está ahí para ser leída. Lacan dice en *El Seminario 20*, que la letra es algo que se lee, diferenciando así entre lo que se escucha y lo que se lee en psicoanálisis. Agrega que “no es lo mismo leer una letra y leer. Es bien evidente que en el discurso analítico no se trata de otra cosa, no se trata sino de lo que se lee [...] esto supone que desarrollemos esta dimensión, lo que no puede hacerse sin el decir”.<sup>10</sup> Esto quiere decir que tomar el lenguaje a nivel de la escritura implica ubicar esas huellas de lo escrito en el cuerpo para leer ahí el efecto que tuvo

<sup>9</sup> Attié, Joseph, *Entre le dit et l'écrit. Psychanalyse & écriture poétique*, Paris, Editions Michèle, 2015, p. 22. (La traducción es nuestra)

<sup>10</sup> Lacan, Jacques, *El Seminario, libro 20, Aun*, trad. Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 38.

el lenguaje: “[l]a escritura es, pues, una huella donde se lee un efecto de lenguaje”.<sup>11</sup> Efecto que no es el significado de una u otra palabra – esto sería el sentido y, por tanto, mantenerse en el nivel del lenguaje, del significado-significante, del sentido del síntoma-. El efecto al que me refiero es el que Lacan menciona cuando habla de las pulsiones en su *Seminario 23, El sinthome* como “el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”,<sup>12</sup> con lo cual Lacan alude al trazo de goce que queda como nudo, como núcleo, como letra del síntoma, letra fuera de sentido pero que, paradójicamente, es una letra para leer.

Pero la cuestión del cuerpo y la escritura también atañe a la filosofía. En este sentido, es muy interesante seguir las elaboraciones no solo de Derrida sino también de Jean-Luc Nancy –quienes además trabajaron juntos– en el tema que nos concierne. Nancy también se plantea la pregunta por la escritura y la une a la del cuerpo. Su pensamiento, basado en la ontología relacional y la ontología del cuerpo, sigue las líneas de la existencia como punto fuera que implica un dentro (fuera de sentido, fuera del cuerpo). El diálogo filosofía-psicoanálisis se dibuja. Nancy habla del cuerpo como extraño, extranjero, angustiante y se pregunta qué es la *excripción*, lo *excrito* (noción acuñada por él para hacer énfasis en la partícula *ex-* en tanto el situar fuera al que nos hemos referido hace un momento). A lo que responde, entre otras elaboraciones, que “La *excripción* de nuestro cuerpo, he ahí por donde primeramente hay que pasar. Su inscripción-afuera. Su puesta *fuera de texto* como el movimiento más *propio* de su texto: el texto *mismo* abandonado, dejado sobre su límite”<sup>13</sup> y vincula así la *excritura*, con el afuera, con el límite, con lo incognoscible, lo extraño, con el cuerpo mismo. La escritura, para Nancy, toca el cuerpo. Vemos, pues, que la escritura atraviesa el campo de la filosofía contemporánea en el eje Derrida-Nancy, como también el del psicoanálisis lacaniano. No nos detendremos en analizar el diálogo Nancy-Derrida porque rebasa las posibilidades de este artículo,<sup>14</sup> pero sí diremos que, a nuestro criterio, ahí yace un

<sup>11</sup> Lacan, Jacques, *Ibid.*, p. 147.

<sup>12</sup> Lacan, Jacques, *El Seminario, libro 23, El sinthome*, trad. Nora A. González, Buenos Aires, Paidós, p. 18.

<sup>13</sup> Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, trad. Patricio Bulnes, Madrid, Arena libros, 2010, p. 14.

<sup>14</sup> Este es uno de los ejes trabajados en mi tesis doctoral: “El (otro) cuerpo y la (otra) escritura: El último Pasolini a la luz de Lacan, Derrida y Nancy” (2019, UAB).

fructífero intercambio entre dos filósofos interesados por lo que se entreteje del tema de la escritura con otros temas y autores.

## 1. En el inicio y en el final

En los inicios de la práctica de Lacan, aún como psiquiatra, publica un artículo, *Escritos inspirados* (1931), donde analiza el caso de la particularidad de la escritura de una paciente del servicio de un hospital psiquiátrico. Aún no se trata de la escritura tal como la plantea a partir de *El Seminario 18, De un discurso que no fuera del semblante*, es decir, como trazo y como abarrancamiento vinculado con el litoral pero, aún así, algo de eso se vislumbra. Lacan hace hablar a su paciente sobre los detalles de su escritura.

Cuando los dichos se anudan a lo escrito surge la dimensión de la letra como vinculada a algo del orden de la iteración, lo que insiste a pesar de no llegar a escribirse. Es un texto, como afirma Serge Cottet, que al centrarse en lo escrito parece estar, a la vez, atrasado y adelantado, pues Lacan utiliza conceptos pre-saussureanos y de la psiquiatría llamada clásica, pero también “anticipa los análisis dedicados a la lengua de Schreber y Joyce”.<sup>15</sup>

Esto llama la atención hacia lo que la escritura comporta en lo más fundamental, a saber, aquello que en el *parlêtre* no deja de no escribirse y con lo cual cada uno debe ingeniarse para encontrar una manera propia de hacer.

Lo importante, para Lacan, en su forma de leer el texto, es el trazo que hace síntoma, eso que itera en torno a lo que no se escribe y que no parte del sentido ni de la verdad. Esto es lo que se trata de escribir con los medios del *sinthome* (cuestión que Lacan tratará más adelante, a partir del *Seminario 23, El sinthome*) que, en el mejor de los casos, llegará a hacer nudo entre el ser y la existencia.

Jacques-Alain Miller escribe en la “Nota paso a paso” de *El Seminario 23, El sinthome*, que “Lacan y Derrida, cada uno es grande en su género, solo se trata de saber cuál”.<sup>16</sup> Y a continuación indica: “[d]

<sup>15</sup> Cottet, Serge, “Acerca de Esquizografía, la psicosis y la lengua” en *Freudiana*, 80, 2018, p. 102.

<sup>16</sup> Lacan, Jacques, *El seminario, libro 23, op cit.*, p. 230.



espués de todo, Lacan comenzó, como recuerda en *Le sinthome*, p. 76, por *Écrits 'inspirés': schizographie*, quizá todo está allí<sup>17</sup>.

Así, la clínica psicoanalítica, hacia los años 70, muestra al *parlêtre* como nudo que siempre se rehace en el síntoma, como continuidad del trazo que lo marcó al principio y que itera, pero que requiere de los tres registros para ser así subjetivado. El *parlêtre*, entonces, no se define por lo que en apariencia se contradice en sus hechos y dichos, él no es contradicción, pues ya sea que diga y haga algo y, también todo lo contrario, no se trata, finalmente y en última instancia, de un sí-no, de un binarismo o dialéctica sino de que en esa discontinuidad o, para decirlo con otras palabras, en esa paradoja, que puede ser una contradicción, se bordea algo de lo real para cada uno. El *parlêtre* no obedece a la temporalidad cronológica, sino a lo real, principio de continuidad. Él es la forma que encuentra de anudar, real, simbólico e imaginario, en singular.

## 2. La escritura para Derrida

Para Derrida la escritura es, sobre todo, un método que se debe a la diferencia, al hacer y al hacerse de la diferencia en tanto que crítica a la presencia. La escritura, podríamos afirmar, es el principal bastión de la deconstrucción derridiana, de ahí su importancia.

Las dos escrituras en juego, que se entrecruzan, que dialogan cuando Lacan trata el tema de la escritura a partir del Seminario 9 y hasta el 23, es decir, la escritura según Derrida y la escritura según

<sup>17</sup> *Ibidem*. Lacan dice, en el capítulo titulado *¿Joyce estaba loco?* que dedica a resaltar y desarrollar las diferencias entre la letra como escritura y la palabra, por la vía de distinguir lo verdadero y lo real y más concretamente goce, verdad y real que discrepa de Freud porque Freud pone lo verdadero del lado de lo que ocasiona placer distinguiéndolo así de lo real. Pero Lacan quiere subrayar su propio punto de partida: “Lo real no produce forzosamente placer. Está claro que en este punto distorsiono algo de Freud. Intento hacer notar que el goce pertenece a lo real. Esto me acarrea enormes dificultades, y en primer lugar porque está claro que el goce de lo real implica el masoquismo, que Freud percibió. El masoquismo es lo máximo del goce que da lo real. Freud lo descubrió, no lo había presentido de inmediato, evidentemente no había partido de esto. Ciertamente, entrar en este camino transporta, como testimonia que comencé escribiendo ‘Écrits inspirés’. De hecho, comencé de este modo, y por eso no he de sorprenderme demasiado por verme confrontado con Joyce. Por esta razón, me atreví a preguntar si Joyce estaba loco, es decir –¿por qué le fueron inspirados sus escritos?” (Ibid., p. 76). Lacan empezó analizando la escritura en su paciente y termina analizando la escritura –lo que hace escritura– en el caso de James Joyce, es ya un arco que determina una dirección en su enseñanza. La importancia del tema de la escritura como trazo de goce es entonces indiscutible para mí.

Lacan aportarán también aquí luz para desgranar lo que quiere decir “tomar el lenguaje a nivel de la escritura”.

El desarrollo de la noción de escritura en la obra de Derrida es abordado en diferentes momentos y de distintas formas en las que se deja claro que la escritura de la que se ocupa no se trata de una que parta de la concepción occidental de esta. Debido a la extensión de este artículo, no nos detendremos minuciosamente en los detalles de este desarrollo por parte de Derrida, sino que haremos una breve introducción a la noción de escritura en este filósofo. Subrayaremos que su ruptura o rechazo con/hacia el discurso occidental (logocéntrico) deja de manifiesto, entre otros, que para él no se trata del origen cuando se trata de la escritura, porque este asigna ya un sentido a la escritura. Lo dice así, entre otras formas, en *De la gramatología*: “la idea de ciencia y la idea de escritura –por consiguiente, también la idea de ciencia de la escritura– sólo tienen sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo a los cuales ya han sido asignados un cierto concepto del signo [...] y un determinado concepto de las relaciones entre habla y escritura”.<sup>18</sup> Esto le permite poner a debate cuestiones relevantes en el pensamiento occidental que descansan en la pregunta por el ser y el origen y proponer nociones propias como *diseminación*, *huella*, *tachadura* y *archihuella*, entrelazadas todas con su noción de escritura. Podríamos decir que la escritura, para Derrida, ese bastión de la deconstrucción conserva durante toda su obra el núcleo de la inexistencia de la foné en ella. La escritura derridiana no es fónica, no es la escritura de la que hablan los lingüistas como tampoco es la escritura gráfica de la literatura. Es lo que le permite a Derrida criticar la gramatología como ciencia de la escritura y argumentar la inexistencia de la escritura fonética:

[...] la escritura fonética *no existe*: nunca ha existido una práctica que fuese puramente fiel a su principio [...] el *espaciamento* en general, que son difíciles de considerar como simples accesorios de la escritura. El hecho de que un habla llamada viva pueda prestarse al espaciamento en su propia escritura, es lo que originariamente la pone en relación con su propia muerte.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1994, p. 9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 52.

Así es que lo que no se dice (e.g los espacios en los que se escribe) cobra toda su importancia en tanto que está escrito pero no pertenece al orden de lo fónico.<sup>20</sup> Derrida consigue, de esta manera, ir desarticulando los pares de opuestos, el logocentrismo occidental que tiende a pensar en términos binarios para, poco a poco, con la deconstrucción y la diseminación del sentido como aquello que “designa lo que no se deja integrar ahí [en lo simbólico], puesto que no constituye su simple exterioridad, aunque sea en forma del fracaso o de lo imposible”,<sup>21</sup> impulsar la polifonía y la polisemia en la escritura. Es decir, lo que queda a la espera de sentido absoluto. A este respecto, es interesante seguir la vía que traza René Major en relación con el tema del sentido por venir, a la espera, fuera, como imposible, ya que ese sentido absoluto nunca llega: “en relación con esta letra a la espera de una lectura diferida, la de la letra en *différance* ¿se trata de la misma letra, de un pliegue o un repliegue de la letra, o bien de un envío sin destinatario?”<sup>22</sup>

Estas líneas nos permiten tender puentes entre Derrida y Lacan, entre la filosofía contemporánea y el psicoanálisis lacaniano, en relación con la temática de la escritura, pero, a su vez, nos permite trazar sus diferencias. Por ejemplo, según Jacques Lacan, la escritura para Derrida está ligada al significante en tanto su “precipitación”:

A decir verdad, el nudo bo cambia completamente el sentido de la escritura. Confiere a dicha escritura una autonomía, tanto más notable cuanto que hay otra escritura, esa que resulta de lo que se podría llamar una precipitación del significante. En ella insistió Derrida, pero es completamente claro que yo le mostré el camino, como ya lo indica suficientemente que no he encontrado otra manera de sostener el significante más que con la escritura de S mayúscula. El significante es lo que queda. Pero lo que se modula en la voz no tiene nada que ver con la escritura.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Esto es lo que Derrida intenta remarcar con su neografismo *différance*, en el que la introducción de la a por la e (en *différence*, en francés) hace una nueva palabra que condensa diferencia y diferir. Véase unas páginas más adelante.

<sup>21</sup> Derrida, Jacques, *Posiciones*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2014, p. 135.

<sup>22</sup> Major, René, *Lacan avec Derrida*, Paris, Flammarion, 2001, p. 61. (la traducción es nuestra).

<sup>23</sup> Lacan, Jacques, *El seminario, libro 23, El sinthome, op cit.*, p. 142.

Lacan quiere, con esta oposición, distanciarse de la idea de la letra como impresión o precipitación “[e]sta oposición, de la que se desprende el novísimo modo de escritura que propone Lacan, nos remite al comienzo de *Lituratierra*, texto enteramente centrado en dos aspectos de la función de la letra: la letra en tanto que hace agujero y la letra en tanto que constituye objeto *a*”.<sup>24</sup> En tanto esto<sup>25</sup> es que Lacan sostiene que su escritura –de la que él habla como trazo de goce– “viene de otra parte que del significante. No fue sin embargo ayer cuando me interesé en este asunto de la escritura, y cuando la promoví la primera vez que hablé del rasgo unario, *einzigiger Zug* en Freud. Debido al nudo borromeo, di otro soporte a este rasgo unario”.<sup>26</sup>

Se puede decir que, si la escritura para Lacan viene de otra parte que del significante, es decir del rasgo unario o el Uno solo, y que éste se soporta gracias al nudo borromeo (que anuda Real, Simbólico e Imaginario), entonces lo que está en juego es la manera de anudamiento –que no unión ni conjunción– de lo que no tiene sentido con lo que lo tiene, del saber con el goce, de lo que se escribe en un cuerpo con lo que de eso se puede llegar a saber, a descifrar, a leer. Así, la afirmación de Lacan “lo real depende de la escritura”<sup>27</sup> se hace más próxima al planteamiento del anudamiento como la manera singular de mantener juntos los tres registros que hacen al *parlêtre*, nudo que incluye ese real fuera de sentido que fue al principio y que es real porque se escribió. La invitación a este abordaje no es, pues, por la vía del sentido o de la escucha, sino por la de la lectura.

La escritura, para Derrida, no tiene que ver con el trazo de goce en el cuerpo, pero sí con la lectura, lo cual se relaciona directamente con una notación que hace una diferencia: el cambio de la *e* por la

<sup>24</sup> Laurent, Éric, *El reverso de la biopolítica*, trad. Enric Berenguer, Buenos Aires, Grama, 2016, p. 124.

<sup>25</sup> En Lacan, *El seminario 23, El sinthome* (2008): “[l]a sola introducción de los nudos bo hace pensar que sostienen un hueso. Esto sugiere, si puedo decir así, lo suficiente algo que llamaré en esta oportunidad osbjeto. Esto es lo que caracteriza la letra con la que acompaño este osbjeto, a saber, la letra *a* minúscula. Si reduzco este osbjeto *a* esta *a* minúscula, es precisamente para marcar que la letra no hace en esta oportunidad más que mostrar la intrusión de una escritura en tanto que otra [autre], con una *a* minúscula” (Lacan, 2008: 143). Con osbjeto Lacan incluye la palabra “os” (hueso, en francés) con “objeto”, para puntualizar la función de la letra como objeto-hueso que sostiene algo.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 133.

*a* en su neografismo *différance*. La *a* (como, por su parte, el objeto *a* para Lacan) señala un funcionamiento de la escritura. En las elaboraciones de Derrida se trata de llamar la atención sobre el hecho de que no hay escritura fonética, la *a* actúa de manera silenciosa. En este punto, podríamos decir que tanto Lacan como Derrida se sirven de algo que no pasa por la palabra, que tiene que ver con el silencio. Entre el decir y el silencio hay un muro, algo que impide que exista una relación entre palabra y escritura. Es en este terreno que la *a* será de gran importancia para Derrida, en tanto lo que opera en silencio:

Esta discreta intervención gráfica, que no se ha hecho en principio ni simplemente por el escándalo del lector o del gramático, ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura [...] esta diferencia gráfica (la *a* en lugar de la *e*), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oír, y veremos también en qué sentido sobrepasa el orden del entendimiento [...] Pero diré que ello mismo –este silencio que funciona en el interior solamente de una escritura llamada fonética– señala o recuerda de manera muy oportuna que, contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética. No hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho, y no sólo por una insuficiencia empírica o técnica, funcionar, si no es admitiendo en ella misma ‘signos’ no fonéticos (puntuación, espacios, etc.).<sup>28</sup>

Lo inaudible, entonces, cobra protagonismo en la escritura. Punto en común con Lacan. Para Derrida, la *différance* pone esto de manifiesto mientras le permite distinguir la *différance* del ser (es lo que sostiene también en su noción del no-origen y la archihuella): “[y] a se ha hecho necesario señalar que la diferencia no es, no existe, no es un ser presente (*on*), cualquier que éste sea; y se nos llevará a señalar también que todo lo que no es, es decir, todo; y en consecuencia que no tiene existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente”.<sup>29</sup> Y, luego, a afirmar que

<sup>28</sup> Derrida, J., “La Différance” en *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 40-41.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 42.

no hay *phoné*<sup>30</sup> cuando habla de lo que no se puede escuchar (la *a* por la *e*) y, por tanto, no es concepto ni palabra: “[e]s inaudible la diferencia entre dos fonemas, lo único que les permite ser y operar como tales. Lo inaudible abre a la interpretación los dos fonemas presentes, tal como se presentan”,<sup>31</sup> y enseguida afirma “Si no hay, pues, una escritura puramente fonética, es que no hay *phoné* puramente fonética. La diferencia que hace separarse los fonemas y hace que se oigan, en todos los sentidos de esta palabra, permanece inaudible”.<sup>32</sup> Este punto en común –cuando se toma en cuenta la última enseñanza de Lacan– es importante, pues Derrida, en buena parte de su libro *De la gramatología* (1967), critica la metafísica de la presencia y hace a la fonología responsable de “la exclusión o rebajamiento de la escritura”,<sup>33</sup> cuestión en la que se basa la historia de la filosofía desde Platón.

También hay que mencionar que, para Derrida, la palabra y la escritura tienen la misma raíz, a saber, la huella: “¿Cuándo empieza la escritura? ¿Dónde y cuándo la huella, escritura en general, raíz común de la palabra y de la escritura?”.<sup>34</sup> Para él, habla y escritura tienen características similares por lo que no puede aislarse y privilegiarse un solo término, como lo hace el logocentrismo.

Tampoco se puede hablar de privilegiar lo dicho o la escritura en Lacan, porque estas nociones tendrán más o menos relevancia según

<sup>30</sup> Éric Laurent alude precisamente a esto cuando, en la entrevista *El Uno solo*, concedida a la revista *Freudiana*, 83, habla sobre lo que marca el cuerpo dejando el trazo de goce: “Precisamente porque hay, claramente, un punto que no se puede decir; y al mismo tiempo toma la forma de una inscripción directa del significante sobre el cuerpo. Vemos bien que con la alucinación tenemos un *trou-matisme*. Algo hace agujero, y es la razón por la cual las alucinaciones –Lacan lo plantea al final de su enseñanza– no tienen ninguna dimensión auditiva. Una alucinación no se escucha. Lacan decía que la voz es afónica, no hay “la foné”. Esta es más bien del orden de la escritura, pues está vinculada a *lalangue*, pero sin que haya la palabra para darle una vocalización. A pesar del encanto de la música –a pesar de los artistas increíbles que acabamos de escuchar en el Congreso12– la música no es música de la lengua, la música es lo que viene al lugar de la ausencia, de lo áfono. Y como hay lo áfono, efectivamente, hemos inventado la música. Si hemos inventado la música es para hacernos una idea de lo que designa el sinsentido, de lo que hay más allá. Así pues, tenemos el *trou-matisme*, y la manera con la que esto determina, después, el circuito; es decir, la manera particular con la que cada uno de nosotros utiliza la lengua común, la que puede compartir con los demás” (Laurent, Éric, “El Uno solo”, en *Freudiana*, 83, 2018, p. 86).

<sup>31</sup> Derrida, Jacques., “La Différance”, *op. cit.*, p. 41.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Derrida, Jacques, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 109.

la época de su enseñanza. Además, no se puede acceder al efecto de escritura como trazo del goce si no es a través de la palabra, de los dichos de cada analizante. No se puede entrar sino a partir del sentido, como mostraremos enseguida. Lo escrito, para Lacan, está vinculado a lo traumático de *lalengua* y a la imposible representación de este trauma por ser un agujero de sentido. *Lalengua*, traumática porque toca lo real, como señala Jean-Claude Milner en *Los nombres indistintos*: “*Lalengua*, finalmente, toca lo real; porque no la agotan ni los efectos de la comunicación ni los espaciamentos de lo discernible”.<sup>35</sup> Se trata, entonces, de pasar del síntoma considerado como un mensaje a descifrar, síntoma que habla, al síntoma que no habla, sino que se escribe en silencio y que no es más un enigma o comunicación sino escritura. Es lo que se puede comprobar al final de largos análisis, después de que se ha franqueado el momento de pasar del síntoma que habla y quiere decir algo, es decir, del síntoma con sentido a un síntoma que no habla sino se escribe en el cuerpo:

Al final de largos análisis se constata, en efecto, que el síntoma no se desvanece tras haber sido interpretado mediante múltiples efectos de sentido sucesivos. Hay restos sintomáticos en los que se revela la forma lógica fundamental del síntoma como aquello que se escribe en el cuerpo y no habla, no pasa por la experiencia de la palabra y luego deja de interesar en lo que al sentido se refiere. Esta estructura revelada al final de la experiencia debe ser considerada como primera. Ella es la que Lacan encuentra, a cielo abierto, en Joyce –y que está directamente conectada con su goce [...] Una vez se ha franqueado el paso lacaniano, el síntoma se limita a una pura escritura en el cuerpo, no habla. Se abre entonces en el análisis una experiencia que no pasa por la palabra.<sup>36</sup>

Esta experiencia que no pasa por la palabra no quiere decir que sea sin ella. La palabra es necesaria para acercarse a esa escritura singular, tanto en Lacan como en Derrida. Sin embargo, su uso (el de la palabra) es muy distinto –tanto por el analizante como por el analista– en un momento que en otro. Algo cambia en relación con la disposición a poder leer ciertas cuestiones que siempre estuvieron ahí por parte del analizante y es así como se entra en esta nueva

<sup>35</sup> Milner, Jean-Claude, *Los nombres indistintos*, op.cit., p. 41

<sup>36</sup> Laurent, Éric, *El reverso*, op. cit., pp. 52-53,

experiencia en relación con el síntoma que es pura escritura, pura letra de goce. La proximidad de la palabra y la escritura no es lejana pero no llega a ser una relación de reciprocidad en tanto que la palabra –con el cuerpo como instrumento con el que se habla– será un medio para acceder a lo escrito y, a su vez, para escribir algo con este ternario cuerpo-goce-escritura: “lo que se escribe fue primero palabra, y lo que contingentemente deja de no escribirse y se escribe, se escribe sirviéndose de la palabra [...] lo que la escritura escribe no es otra cosa que lo que del goce se fija”<sup>37</sup>. La cuestión es, entonces, saber de qué goce se trata ese que no pasa por la palabra pero que viene de ella. Para saberlo se debe tomar el lenguaje a nivel de la escritura y, más allá de escuchar, leer.

### 3. Lectura del trazo y de la escritura

La escritura para ser leída no es la calcada en un papel ni aquella capturada por cualquier otro instrumento en una superficie, esto sería el escrito de la palabra. Jacques-Alain Miller, en su curso *El ser y el Uno* (2011), donde diferencia ser y existencia, llama a la escritura de la que nos ocupamos aquí una escritura de existencia, a un nivel separado de la significación. Es este nivel, entonces, en el que hay que tomar el lenguaje: en el nivel de una existencia sin mundo, lo que quiere decir que se trata de una existencia sola, toda sola, sin nada que haga de sentido, saber, ni siquiera de compañía.

Se trata de un significante que es sin otro. Este significante solo depende de un efecto de escritura y no de significación.

Hay aquí, pues, otro detalle importante que mencionaremos antes de abordar el tema de la lectura. Lacan ya había dicho (en *Lituratierra*) que la letra no es primaria respecto del significante: “[l]o que inscribí, con la ayuda de letras, de las formaciones del inconsciente para recuperarlas de donde Freud las formula, al ser lo que son, efectos de significante, no autoriza a hacer de la letra un significante ni a afectarla, además de una primariedad respecto del significante”.<sup>38</sup> Lo que quiere decir que la escritura del goce tampoco lo es. Para abordar esto, es necesario hacerlo desde una de las

<sup>37</sup> Fuentes, Araceli, *El misterio del cuerpo hablante*. Barcelona, Gedisa, 2016, p. 103.

<sup>38</sup> Lacan, Jacques, “*Lituratierra*”, op. cit., p. 22.

concepciones del nudo borromeo que Lacan plantea en *El Seminario 23, El sinthome* y que dice que da soporte al pensamiento, de aquí se verá lo que para Lacan es “primario” y, por ello, la función que tiene la lectura de la escritura llamada de existencia. En la página 142 de este seminario dice:

[...] la expresión *¡Hay que hacerlo!* Tiene un estilo actual. Nunca se la dijo tanto, y esto se ubica muy naturalmente en la fabricación de este nudo que es en realidad una cadena. *Hay que hacerlo* se reduce a escribirlo. Lo curioso es que este nudo es un apoyo para el pensamiento [...] curiosamente, para obtener algo de él, hay que escribirlo, mientras que, solo con pensarlo, no es fácil representárselo y verlo funcionar, ni siquiera el más simple. Este nudo, este nudo bo, conlleva que hay que escribirlo para ver cómo funciona.<sup>39</sup>

La escritura tiene, así, la función de soporte al pensamiento y Lacan la califica de “hacer primero”,<sup>40</sup> es decir que lo primero es el hacer que hace a lo escrito. Éric Laurent desarrolla este punto no solo evocando un momento más temprano de la enseñanza de Lacan en donde ya se pregunta por esto sino también retomando la manera en que Freud se lo preguntó en *Tótem y Tabú* (1913):

Freud consideraba que al comienzo era el acto, el del asesinato del padre, y traducía igual que Fausto. Lacan también se enfrentó a esta pregunta desde los albores de su enseñanza: “¿Cómo agotaría en efecto la palabra el sentido de la palabra o, por mejor decir con el logicismo positivista de Oxford, el sentido del sentido, sino en el acto que lo engendra? Así el vuelco goetheano de su presencia en los orígenes: ‘Al principio fue la acción’, se vuelca a su vez: era ciertamente el verbo el que estaba en el principio [...] Y no podemos volvernos hacia esa acción sino dejándonos empujar cada vez más adelante por ella”. Este punto creacionista es retomado en el “hacer” primero de lo escrito, con el que vendrán a articularse los significantes. ¿Qué es lo primero, la palabra o el hacer? Ciertamente, no la palabra, sino una escritura del cuerpo, después de la cual vendrá la palabra.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Lacan, Jacques, *El Seminario, libro 23, op. cit.*, p. 142.

<sup>40</sup> Laurent, Éric, *El reverso, op. cit.*, p. 150.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 150-151.

Como excelentes ejemplificaciones de lo anteriormente mencionado se pueden tomar varios testimonios de sujetos que hablan de cómo una sensación “x” en el cuerpo se les presentaba como desbordante y sin palabra, y ante lo cual ya sea inventaron una palabra para nombrarla o se agarraron a algo de las palabras del Otro con la misma intención. En ambos casos, el lenguaje viene del Otro. Esta es la experiencia de *lalengua* de la que los testimonios de Michel Leiris y de Pier Paolo Pasolini son una gran ilustración para comprender a qué nos referimos.

¿Qué quiere decir leer lo escrito en el cuerpo, el trazo de goce en él? Primero que todo esto es lo que implica el título de este artículo: “tomar el lenguaje a nivel de la escritura”, en otras palabras, implica tomar el Uno todo solo y leerlo, porque en este terreno ya no se escucha el sentido pues el sentido se agota. No haremos más que mencionar la cuestión de los restos sintomáticos para decir que en ellos hay algo que está más allá de la interpretación freudiana, más acá del sentido.

Miller resalta que la lectura de la escritura fuera de sentido que le concierne al psicoanálisis, a saber, la del goce, implica tomar en cuenta la materialidad de la palabra y la letra:

La disciplina de la lectura apunta a la materialidad de la escritura, es decir la letra en tanto que produce el acontecimiento de goce que determina la formación de los síntomas. El saber leer apunta a esa conmoción inicial, que es como un clinamen del goce [...] Para Freud, como él partía del sentido, eso se presentaba como un resto, pero de hecho ese resto es lo que está en los orígenes mismos del sujeto, es de algún modo el acontecimiento originario y al mismo tiempo permanente, es decir, que se reitera sin cesar [...] La interpretación como saber leer apunta a reducir su síntoma a su fórmula inicial, es decir al encuentro material de un significante y del cuerpo, es decir al choque puro del lenguaje sobre el cuerpo. Entonces ciertamente, para tratar el síntoma hay que pasar por la dialéctica móvil del deseo, pero también es necesario desprenderse de los espejismos de la verdad que ese desciframiento les aporta y apuntar más allá a la fijez del goce, a la opacidad de lo real. Si yo quisiera hacer hablar a este real, le imputaría lo que dice el dios de Israel en la zarza ardiente, antes de emitir los mandamientos que son el revestimiento de su real: “soy lo que soy”.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> *Ibidem.*

Esta frase de Dios a Moisés que se encuentra en el Éxodo es la misma reducción que la formulación lógica –que también plantea Miller– sobre la escritura de existencia: “existe un ‘x’ tal que cumple la función ‘x’”. Así, ‘x’ es ‘x’. Se trata de la reducción a lo mínimo, al inicio, a la letra que se escribió al principio y que produjo al *parlêtre* y que es también núcleo de su síntoma. ¿Cómo se transforma esa palabra en escritura? Leyendo, como se plantea en estos párrafos, en lo que se dice, “[l]eer en lo que se dice, supone una transmutación de la palabra en escritura. Por ejemplo, es imposible jugar con la homofonía, si uno no se refiere a la ortografía, a la buena manera de escribir. Solo es posible jugar con la homofonía si eso que se pronuncia de la misma manera se escribe de maneras diferentes”.<sup>43</sup>

El juego de palabras, lectura de lo escrito en el lenguaje, la interpretación por el equívoco hace resonar el vacío, el agujero, que tiene como borde la letra, aislando en el síntoma la letra del goce. Lacan, lo dice así: “A partir de esto, a saber, a partir del momento en que se pesca aquello que en el lenguaje hay [...] de más vivo o de más muerto, a saber, la letra, únicamente a partir de allí tenemos acceso a lo real”.<sup>44</sup> Tomar el lenguaje a nivel de la escritura tiene que ver con esto, con la escritura de *lalengua*, que se hace pasando del sentido, no inyectándolo sino dando lugar al equívoco, a anular uno de los sentidos que la palabra en el sentido común tiene. En palabras de Esthela Solano-Suárez:

Con respecto a esta dimensión de la lectura, Lacan indica que no podemos obviar de que se trata allí de un recurso a la escritura. Por ejemplo, podemos decir en castellano “un nombre” o “un hombre” sin pronunciar ninguna diferencia fonética. Si la operación analítica interrumpe la sesión en tal enunciación, quizá la intención del analizante era decir “un hombre”, y la interrupción de la sesión le puede hacer escuchar –recurriendo a la escritura– una escritura diferente de ese equívoco homofónico: “un nombre”. O sea que hay una relación entre escritura y lectura en la operación analítica. ¿Por qué? Porque la aspiración de Lacan es precisamente usar el significante dándole el valor de letra. La letra es lo que se escribe. Pero la letra de *la lalengua* es una letra fuera de sentido. Es decir, una letra que no se articula para producir un saber. Aunque el inconsciente se sirve de

<sup>43</sup> Miller, Jacques-Alain, “La palabra que hiera” en *Lacanianana*, 24, 2018, p. 24.

<sup>44</sup> Lacan, Jacques, “La tercera” en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 106.

la letra, de *la lalengua*, para producir un saber que se articula en las formaciones del inconsciente.<sup>45</sup>

Saber leer en lo que se dice, tomar el lenguaje a nivel de la escritura, implica un recorrido tanto para el psicoanalista como para el psicoanalizante. El recorrido de sus respectivos análisis los llevará por ese camino, a franquear el terreno del sentido para pasar al sin sentido, al terreno de la letra. Es decir, a poder tomar el significante como semblante y a lo que se escribe en la palabra –es decir la letra de goce– como siempre la misma, iteración. Solo así diferenciarán entre dos escrituras: la que transcribe la palabra y la escritura de existencia en tanto lo que ha estado desde el principio ahí para el analizante. Por un lado, entonces se puede situar la palabra, el semblante, el ser y el deseo y, por el otro, la existencia y la escritura. El Uno de la existencia, como dice Jacques-Alain Miller, en su curso *El ser y el Uno* (2011), es un efecto de escrito.

#### 4. El saber y el equívoco

Para llegar a saber algo sobre la escritura de goce en el cuerpo, hay que pasar por el sentido, por la palabra. Hace falta gozar de escuchar sentido para poder sostener lo que no lo tiene. El pensamiento, según Lacan, ayuda a esto pues está del lado de la representación y de la imagen. En suma, no se puede saber qué es lo que no tiene sentido y, sin embargo, hay que saber sostenerlo, unirlo bien con otras aristas de la vida. Es lo que implica, de alguna manera, el nudo borromeo que enseña Lacan en *El Seminario 23, El sinthome* y lo que sucede cuando el sentido se agota: que hay que sostener el sinsentido de alguna manera y para eso, hace falta un artificio. Nudo, sentido y artificio quedan pues para ser tratados alrededor de lo mismo: “[e]ncontrar un sentido implica saber cuál es el nudo y unirlo bien gracias a un artificio”.<sup>46</sup> Esto es lo que sucede en un análisis llevado hasta el final, el sujeto obtiene un sentido sobre su síntoma y una vez este cae (momento en que franquea el terreno del sentido pasando

<sup>45</sup> Solano-Suárez, Esthela, “Emparentarse a un pouate” en *Freudiana*, 84, 2018, pp. 106-107.

<sup>46</sup> Lacan, Jacques, *El Seminario, libro 23, op. cit.*, p. 71.

pues a otra manera de usar el lenguaje) entonces deberá encontrar un artificio –articulado a una ficción que se agarre al cuerpo– que le permita tratar, regular, el real en juego para él. Que esta ficción “se agarre al cuerpo”, como señala Éric Laurent, quiere decir que debe estar agarrada “a la articulación del cuerpo y del goce [...] implica que se introduzca algo de la significación fálica –sino estamos en un mecanicismo brutal– pero no del lado de una articulación al padre, sino más bien una significación fálica articulada a partir de los objetos a, de las inscripciones del goce”.<sup>47</sup>

Este saber, que será de ayuda para elaborar el artificio debe pasar por los desfiladeros del equívoco. Así, en un principio, el pensamiento (es decir los significantes) servirán al sujeto para pensar en su manera particular de gozar, en su historia, los significantes que le han marcado, su soledad, sus otros, etcétera. Pues ese artificio no puede surgir directa y exclusivamente de lo real, sino que debe apoyarse en lo simbólico y lo imaginario (es decir, en el sentido): “Se trata de un empalme de lo imaginario con el saber inconsciente. Todo esto para obtener un sentido, lo que es objeto de la respuesta del analista a lo que el analizante expone a lo largo de su síntoma”,<sup>48</sup> es un punto importante de lo que Lacan llama el *sinthome*, que sirve para poder sostener lo real que hemos mencionado hace un momento. Pero Lacan agrega que al realizar este empalme “hacemos con él al mismo tiempo otro, precisamente entre lo que es simbólico y lo real [...] Lo característico de nuestra operación, volver posible este goce, es lo mismo que lo que escribiría *j’ouïs-sens*. Es lo mismo que oír un sentido”.<sup>49</sup>

Es para este empalme que los significantes son importantes, no solo por el sentido que puedan aportar sino también porque al vaciarse de sentido se puede hacer con ellos algo más allá de la significación. Este vaciamiento es lo que permite agujerar el lenguaje mismo, servirse de los equívocos, saberse fruto del malentendido, del equívoco mismo. Se piensa con los significantes y estos llevan por la vía de la evidencia (en tanto evocan sentido en el mundo) pero

<sup>47</sup> Laurent, Éric, “El Uno solo”, *op.cit.*, p. 80.

<sup>48</sup> Lacan, Jacques, *El Seminario, libro 23, op, cit.*, p. 70.

<sup>49</sup> *Ibidem*. Lacan, Jacques, *El Seminario, libro 23, op, cit.*, p. 70. La nota de traducción, respecto de la palabra *J’ouïs-sens*, dice: *J’ouïs-sens* (yo oigo sentido) es homófono de *jouissance* (goce).

una vez esa evidencia es vaciada, cuando los significados ya no son evidencia de nada, es que se puede sostener el sinsentido en juego ya que ese vaciamiento del sentido conlleva también un vaciamiento o aligeramiento del goce que está en el sentido mismo. Para decirlo de otra manera, cuando se sabe algo a cerca del propio goce y esto se asume, cuando el sentido se presenta ya no como una evidencia sino como una posibilidad más entre otras, entonces el goce por ese sentido se agota, se vacía y se hace lugar a otra cosa. Así, lo real del síntoma no puede ser tratado solo por el sentido, sino que este necesita otra vía que, apoyada en el pensamiento a manera de “[s]e piensa contra un significante. Este es el sentido que he dado a la palabra apensamiento. Uno se apoya contra un significante para pensar”,<sup>50</sup> pasa a una lógica de “suturas y empalmes”<sup>51</sup> de los tres registros.

Los tiempos a los que me refiero son los que marca Éric Laurent con relación al cuerpo, el goce y el saber. En el primero sitúa la emergencia de goce en el cuerpo del *parlêtre*. En el segundo tiempo se encuentra que este primer tiempo intenta pasar al decir y no puede. El tercero es el tiempo del saber que se extrae de los otros dos. Los detallaré un poco más.

Primer tiempo: el cuerpo como lugar donde se inscribe el goce antes que el estadio del espejo, ese momento sin mirada, antes de que surja el cuerpo como imagen y el intento del sujeto por identificarse a ella. Es la inscripción del rasgo de goce, el traumatismo de *la lalengua* que deja un agujero simbólico para el *parlêtre*, es decir un acontecimiento al que las palabras no alcanzan, no cubren. Al respecto, Laurent dice “[p]rimero hay una emergencia de goce, un ‘eso se siente’ que es traumatismo, impacto de goce que se escribe como síntoma en la superficie del cuerpo abarrancada por las nubes significantes”.<sup>52</sup>

Segundo tiempo: el *parlêtre* intenta pasar “eso que se siente” al decir. Sus palabras y el camino que ellas recorren, todo su discurso es producido por esa letra de goce que quedó inscrita en el tiempo uno. Su síntoma viene de ahí también, por tanto, el sentido que le da también responde a esto. Todas sus maneras de decir el “eso se

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>52</sup> Laurent, Éric, *El reverso, op. cit.*, p. 75.

siente”, de intentar atrapar ese primer momento que, por el goce, inauguró su inconsciente, son fallidas, no llegan a decirlo del todo. El *parlêtre* entonces está siempre errando y fallando en eso pues se trata de que “cuando la palabra pasa al decir, vendrán los efectos de significante [...] una palabra pasa al decir, que no puede atrapar el tiempo primero sin equívoco, por lo tanto, sin saberlo, la captación del trauma estará siempre marcada por el hiato irreductible entre escritura y palabra que sostiene la existencia de los equívocos”.<sup>53</sup>

Tercer tiempo: el tiempo del saber algo sobre eso que “se siente” y no puede ser pasado al decir. Momento de saber que estos dos elementos –si se nos permite llamarles así– son tan heterogéneos que no se puede recuperar el primero a través del segundo o que el segundo no puede decir nada cabal sobre el primero. El *parlêtre* se deduce entonces como equívoco, el sentido se agota y un saber unido a lo real, que lo trata y lo regula surge a partir de los equívocos de *la lalengua*. El tiempo del saber, según Laurent, “Sólo puede deducirse en el a posteriori de los equívocos de la palabra. Cuando uno habla con su cuerpo, es importante advertir que lo hace sin saberlo”.<sup>54</sup>

Se ve pues que lo escrito está siempre presente en la palabra, en el síntoma, en el cuerpo. Que hace falta la palabra para llegar a saber que hay algo que no se puede decir y que, una vez llegado ese punto, ese momento de franqueamiento, los equívocos permiten al *parlêtre* habitar el lenguaje y su cuerpo de otra manera. Una que quizás sea menos dolorosa o tal vez con un goce que se hace más ligero porque se vuelve posible regularlo a partir de la escritura de lo que se llama castración. Es decir, castración del sentido. Un basta al sentido que tiende a inflar y a taponar, que es goce en sí mismo.

De esta manera, servirse del pensamiento, de las elaboraciones, del sentido mismo, pero también de los equívocos y los agujeros en el tejido simbólico para concluir en un “eso no significa nada” (es decir que el acontecimiento primero no tiene ningún sentido en particular, según lo expuesto en esta investigación) permite trazar claramente la diferencia entre lo que puede representarse y lo que no, entre el dicho y la escritura, permite tomar el lenguaje a nivel de la escritura, y hacer algo con eso. Esto implica las tres consistencias

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

como homogéneas, al mismo tiempo que irreductibles, en las que Lacan insiste en su última enseñanza: Real, Simbólico e Imaginario.<sup>55</sup>

Esta escritura de tres consistencias, R, S e I le permite a Lacan no solo conservar el significante, sino también reforzar la separación entre “lo que se modula en la voz”; la “palabra fónica” y la escritura como “hacer”. Esta escritura será soporte que permite pesar contra. El pensamiento está del lado de la representación, de la imagen, mientras que la escritura es notación de lo que no tiene representación. En este sentido, la escritura es adecuada para la notación del agujero sin imagen.<sup>56</sup>

Sin embargo, hay sujetos que no necesitan saber sobre su goce, no les hace falta pasar por este recorrido analítico para poder sostener el sinsentido, lo real que les concierne. Es el caso de los artistas que, con el artificio que ya es su arte, saben –muchas veces sin saberlo– hacer con él un borde a lo insoportable de lo real, del trazo de goce en el cuerpo.

<sup>55</sup> Los tres registros, tres consistencias que elabora Lacan, Real Simbólico e Imaginario, son trabajados en el libro *Los nombres indistintos* de Jean-Claude Milner, sobre todo en el primer capítulo titulado “R, S, I”, en donde es esclarecedor y de ellos, dice: “Hay tres suposiciones. La primera, o más bien la suposición uno, pues ya es excesivo darles un orden, es que, por arbitrario que sea, *hay*: Proposición tética con no más contenido que su planteamiento mismo; gesto de corte sin el cual no hay nada que haya. Se nombrará esto real o R. Otra suposición, llamada simbólica o S, es que *hay lalengua*, suposición sin la cual nada, y singularmente ninguna suposición, podría decirse. Otra suposición, por último, es que *hay semejante*, donde se instituye todo lo que forma lazo: es lo imaginario o I.” (p. 9)

<sup>56</sup> Laurent, Éric, *El reverso*, op. cit., p. 151.



## Bibliografía

- Attié, Joseph, *Entre le dit et l'écrit. Psychanalyse & écriture poétique*, Paris, Editions Michèle, 2015.
- Cevasco, Rithée, “La letra, una vía hacia lo real” en *Pliegues, Revista de la Federación de Foros del Campo Lacaniano en España*, N° 4, 2013, pp. 159-73.
- Cottet, Serge, “Acerca de Esquizografía, la psicosis y la lengua” en *Freudiana*, N° 80, 2018, pp. 101-108.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Cerretti, México, Siglo XXI, 1994.
- , *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1994.
- , *Posiciones*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2014.
- Esqué, Xavier, “Acerca de la interpretación inolvidable” en *Lacanianana*, 25, 2018, p. 133.
- Fuentes, Araceli, *El misterio del cuerpo hablante*, Barcelona, Gedisa, 2016.
- Lacan, Jacques, *El Seminario, libro 20, Aun*, trad. Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- *El Seminario, libro 23, El sinthome*, trad. Nora A. González, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- “Lituratierra” en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 19-29.
- “La tercera” en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 73-108.
- “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma” en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 115-144
- Laurent, Éric, *El reverso de la biopolítica*, trad. Enric Berenguer, Buenos Aires, Grama, 2016.
- “El Uno solo” en *Freudiana*, 83, 2018, pp. 73-88.
- Major, René, *Lacan avec Derrida*, Paris, Flammarion, 2001.
- Miller, Jacques-Alain, “La causa lacaniana” en *Freudiana*, 67, 2013, pp. 11-22.
- “Leer un síntoma” en *Blog de la Asociación Mundial de Psicoanálisis* [en línea], 2011. Consultado el 02/07/2019. URL: <http://ampblog2006.blogspot.com/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>
- “La palabra que hiere” en *Lacanianana*, 25, 2018, pp. 23-26.
- Milner, Jean-Claude, *Los nombres indistintos*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1999.
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, trad. Patricio Bulnes, Madrid, Arena libros, 2010.
- Solano-Suárez, Esthela, “Emparentarse a un pouate” en *Freudiana*, 84, 2018, pp. 87-114.
- Soler, Colette, “Du parlêtre”, en *L'en-je lacanien*, 2, 11, 2008, pp. 23-33.

# Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el *Curso de lingüística general*

## Saussurean Terontology: The Things that Derrida Didn't Read in the *Course in general linguistics*

**Patrice Maniglier**<sup>1</sup> es doctor en filosofía y docente de la Université Paris Nanterre. Es autor, entre otros, de *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme* (Non & Non, Léo Scheer, París, 2006). Es uno de los directores de la colección "Méta-physiques" de la editorial Presses Universitaires de France.

**PATRICE MANIGLIER**

(UNIVERSITÉ PARIS NANTERRE - FRANCIA)

TRADUCCIÓN DE MANUEL KERI

REVISIÓN PEDRO KARCZMARCZYK

<sup>1</sup> Sobre Patrice Maniglier, cf. la reseña de *Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía*, en este mismo número, pp. 278-286

Recibido el 1 de agosto de 2020 – Aceptado el 1 de septiembre de 2020

RESUMEN: El presente texto es una traducción de un capítulo aparecido en *Le moment philosophique des années 1960 en France* (París, PUF, 2011) del filósofo francés Patrice Maniglier. En él se aborda la lectura del *Curso de lingüística general* de Saussure desarrollada por Jacques Derrida en el segundo capítulo de *De la gramatología*. El autor propone contrastar la lectura derrideana con la evidencia textual que se puede hallar en los manuscritos de Ferdinand de Saussure aparecidos luego de la publicación del trabajo de Derrida. La hipótesis es que estos manuscritos revelan que los problemas teóricos que aborda Saussure tienen su origen en la tradición comparatista, en la cual Derrida se ve involucrado sin saberlo. De esta manera, el descubrimiento del estructuralismo no se vincula con el carácter diferencial del signo, sino con la caracterización del lenguaje como un objeto cuyo ser consiste en la variación. En otras palabras, el asunto con el que se enfrenta la lingüística saussureana no es el de la identidad y de la diferencia, como creía Derrida, sino el de lo uno y lo múltiple. Pero para abordar este asunto la noción derridiana de *archi-huella* no resulta la más adecuada.

PALABRAS CLAVE: Derrida – Saussure – lingüística – estructuralismo

ABSTRACT: This text is a translation of a chapter from Patrice Maniglier (ed.) *Le moment philosophique des années 1960 en France* (París, PUF, 2011) by the French philosopher Patrice Maniglier. It considers the reading of Saussure's *Course in General Linguistics* developed by Jacques Derrida in *Of grammatology's* second chapter. The author aims to compare Derrida's reading with the textual evidence available in Ferdinand de Saussure's manuscripts found after the publication of Derrida's book. The hypothesis is that these manuscripts reveal that the theoretical problems that occupy Saussure originate in the comparatist tradition, to which Derrida is unknowingly attached. Thus, structuralism's main discovery is not related to the differential status of the sign but rather to the characterization of language as an object whose being consists in variation. This means that Saussurean linguistics is not confronted, as Derrida believed, with the issues of identity and difference, but instead with the problem of the one and its relation with the multiple. In order to account for this problem, the Derridean notion of *arche-trace* is not the best fitted.

KEY WORDS: Derrida – Saussure – linguistics – structuralism

Intentaremos aquí leer un texto donde lo que está en cuestión es precisamente la lectura –un texto que se presenta incluso como una defensa y una ilustración de una cierta *práctica* de la lectura filosófica: se trata del capítulo II de *De la gramatología* de Jacques Derrida, el cual propone una lectura del capítulo VI de la introducción del *Curso de lingüística general*, donde Saussure considera a título preliminar la cuestión de la escritura. Derrida muestra allí la singularidad e incluso la anomalía de este capítulo en el seno del dispositivo conceptual establecido por el *Curso*. Ve en el mismo el síntoma de un problema que “la aventura estructuralista” (como la ha denominado Barthes) revela y deja escapar en un mismo movimiento.

Considero que estas páginas de Derrida son esenciales para comprender aquello que hace de los años sesenta un auténtico momento filosófico. No, sin embargo, debido a que este capítulo haya sido considerado durante mucho tiempo como aquel que operó el pasaje desde

el “estructuralismo” al “postestructuralismo”, desde las “filosofías de la estructura” a las “filosofías de la diferencia”. Pues lo que tiene de más característico es más bien la manera en la cual pone en evidencia ese movimiento oscilante que anima de manera esencial al “estructuralismo”: comprender la apuesta filosófica de las investigaciones asociadas a este movimiento en las ciencias humanas y, en primer lugar, en la lingüística, exige poner de manifiesto una suerte de exceso de su descubrimiento respecto de los recursos conceptuales con los cuales la misma se expresaba. Se hace posible, de este modo, apresar el punto de inestabilidad más esencial de esta década, aquello que la unifica al dividirla no solamente en diferentes fases históricas, sino también en diferentes tentativas disyuntas. Un momento filosófico no podría ser simplemente una época a la cual podríamos definir por un cierto número de tesis o de presupuestos; es siempre la apertura de un pensamiento que solicita incesantemente ser recuperado, y que sólo puede ser recuperado al ser renovado. De esta repetición creadora, que fue por lo demás uno de los grandes objetos de los análisis estructurales, el texto de Derrida proporciona una ilustración paradigmática, proponiendo simultáneamente una profunda interpretación de la misma.

Para poder apresarla, sin embargo, querría confrontar el texto de Derrida con un texto diferente que el que este ha comentado, un texto que, de hecho, él no pudo leer, pues no había sido publicado: quiero hablar de las huellas relativamente fragmentarias que poseemos del discurso, de la enseñanza, del trabajo de Ferdinand de Saussure, a partir de los cuales los editores del *Curso de lingüística general* constituyeron su libro apócrifo. Aunque sólo disponemos de este corpus desde hace poco,<sup>1</sup> su puesta a disposición ha provocado ya numerosas interpretaciones nuevas del acontecimiento Saussure.<sup>2</sup> Se tratará aquí de evaluar el efecto retroactivo sobre la reinter-

<sup>1</sup> La primera obra que brindó una idea de las “fuentes manuscritas” del *Curso de lingüística general* es Godel, Robert, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Ginebra-París, Droz-Minard, 1957. Desde entonces se debe señalar sobre todo la edición crítica de Rudolf Engler (Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale (tome 1)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967 y Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale (tome 2)*, edición crítica de Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974) y la publicación de textos recientemente descubiertos en Saussure, Ferdinand, *Écrits de linguistique générale*, París, Gallimard, 2002 [*Escritos sobre lingüística general*, trad. de Clara Ubaldina Lorda Mur, Barcelona, Gedisa, 2004] y en Bouquet, Simon (dir.), *Saussure*, París, Éditions de l'Herne, 2003.

<sup>2</sup> Cf., entre muchos otros, Bouquet, Simon, *Introduction à la lecture de Saussure*, París, Payot & Rivages, coll. «Bibliothèque scientifique Payot», 1997; Bouquet, Simon, *Saussure, op. cit.*; Fehr, Johannes, *Saussure entre linguistique et sémiologie*, trad. fr. Pierre Caussat,

pretación de los años sesenta.

Evidentemente, al proponer esta lectura tengo presente las advertencias sobre la naturaleza misma del texto que están en el corazón del capítulo de Derrida. No deseo tanto discutir la lectura de Derrida como comprender un movimiento que la envuelve al mismo tiempo que ella lo produce sin necesariamente comprenderlo bien, un movimiento que viene de más lejos que ella y que toma también otras formas. En resumen, deseo comprender algo del momento filosófico de los años sesenta, que yo caracterizaría de buen grado así: como la infatigable tentativa por reescribir el libro que Saussure mismo, por razones esenciales, no pudo escribir. Situar la deconstrucción en la escritura interminable de este libro imposible es comenzar este trabajo de relectura de los años sesenta, del cual me parece que tenemos necesidad hoy en día, para buscar allí el epicentro siempre activo de la pregunta que este momento nos dirige.

## 1. Deconstruir, dice él

*De la gramatología* se abre con la discusión de una hipótesis: la de una ciencia de la escritura, y de su relación eventual con el proyecto de constituir al lenguaje en el objeto de una ciencia positiva, tal como se supone que fue expuesta por Ferdinand de Saussure en el *Curso de lingüística general*. Este último intenta él mismo mostrar que este proyecto, el proyecto *lingüístico*, encuentra su condición de posibilidad en su inscripción en el seno de un proyecto más vasto, el de la *semiología*, definida como la “ciencia de la vida de los signos en la vida social”. Es sabido que, sin embargo, Derrida detecta inmediatamente una paradoja: la escritura, lejos de ofrecerse a la semiología como un objeto teórico natural, aparece como un objeto devaluado, secundario, incluso perturbador: el verdadero objeto de las ciencias del lenguaje sería el lenguaje *hablado*. Aún más, la oralidad constituiría lo *real* del lenguaje, su zócalo ontológico, y la escritura funcionaría como un representante usurpador que termina por hacerse pasar por aquello que él representa.

Derrida relee complacido el capítulo de Saussure para poner en evidencia allí la verdadera *condena* de la escritura a la cual el maestro de Ginebra procedería con acentos de predicador calvinista. Por una parte, la escritura perjudica al estudio científico de la lengua, porque en tal caso los lingüistas ya no estudian la cosa en forma directa, sino su “imagen”.<sup>3</sup> Pero, por otra parte, ella corrompe al objeto mismo, al modificar la evolución de la lengua, cuando los sujetos hablantes se ponen a decir una palabra tal como esta se escribe. Así, *Lefèvre*, que tiene una ortografía erudita *Lefebvre*, termina por leerse *Lefébure*,<sup>4</sup> o *vingt* acaba por pronunciarse haciendo sonar la *t* final, lo cual nos parece natural hoy en día, pero es el resultado de una reforma ortográfica. Saussure califica estos fenómenos de “patológicos” y “teratológicos”, en el sentido de que presentan casos de evolución fonética que no siguen para nada las leyes de la evolución de la fonética histórica: mientras que se pueden exponer las mutaciones fonéticas generales que llevan a pasar, por ejemplo, de *caballus* a *cheval*, no hay ninguna razón inmanente a la lengua hablada para que *le faber* devenga *lefébure*.

Derrida no se demora en el hecho de que esta doble argumentación parece en verdad estar en contradicción consigo misma, porque después de todo, el hecho de que la escritura intervenga en la historia misma del lenguaje, prueba suficientemente que tiene sentido tomarla en cuenta en el estudio de este último. Le interesa más profundamente el hecho de que los motivos de esta puesta en cuarentena que Saussure profesa parecen entrar en contradicción directa con la definición misma del signo que construye en otra parte. En efecto, sólo puede ser en nombre de una concepción preestructuralista del signo, la cual quiere que la escritura *represente* la palabra a título de “imagen”, que Saussure procede a su condena. Se produce desde entonces un movimiento que pronto devendrá el ejemplo canónico de todo proceso deconstructivo.<sup>5</sup> Se trata de mostrar que este objeto derivado que es la escritura funciona en realidad, en otro nivel, como el modelo originario que permite hacer de la propia len-

París, PUF, 2000; Utaker, Arild, *La Philosophie du langage, une anthropologie saussurienne*, coll. «Pratiques théoriques», París, PUF, 2002; Maniglier, Patrice, *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, París, Léo Scheer, 2006.

<sup>3</sup> Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1972 [1916] [*Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 2012] (en adelante abreviado CLG), p. 51 [trad. cast., p. 88]; cf. también *ibid.*, p. 55 [trad. cast., p. 91].

<sup>4</sup> CLG, pp. 53-54 [trad. cast., p. 90].

<sup>5</sup> Cf. Derrida, Jacques, *Positions*, París, Les Éditions de Minuits, 1972, pp. 56-58.

gua hablada un objeto teórico. No solamente, en efecto, es siempre la *letra* lo que Saussure ofrece como ejemplo de signo;<sup>6</sup> no solamente la semiología tiene sentido a condición de que la lengua sea, como dice Saussure, “comparable” a la escritura y a otros sistemas de signos; sino que, más profundamente, la afirmación del carácter en última instancia “formal”, “algebraico” y “de ningún modo fónico” de la lengua muestra que solamente a condición de considerarla como una suerte de escritura los fonemas lingüísticos pueden ser constituidos como objetos de una ciencia rigurosa. El error de los lingüistas, según Saussure, consiste en no haber visto que la lengua no se confunde con la sustancia fonética o acústica, no haber visto que, en la parte “significante” del lenguaje, hay una dimensión inmaterial o, como él mismo lo dice, “incorpórea”, y que las unidades de la lengua no deben ser definidas en términos positivos, como tipos empíricos de sonidos, sino como términos opositivos cuya realización en tal o cual sustancia (gráfica o acústica o articulatoria o gestual, etc.) aparece a partir de entonces como contingente. De hecho, es precisamente este programa el que dará lugar a toda la fonología estructural, de la cual se puede pensar, justamente, que fue la verdadera demostración de la fecundidad teórica de las hipótesis de Saussure.<sup>7</sup>

Pero Derrida no se detiene allí. Quiere mostrar que este concepto de escritura define al objeto de la ciencia de los signos al mismo tiempo que, por las mismas razones, no puede más que sustraerse constantemente de ella. Es toda la apuesta de la notable lectura que hace de Hjelmslev y de los trabajos del círculo de Copenhague, que constituyen la culminación más sistemática del proyecto saussureano de constituir la lengua como pura “forma”, independiente de toda sustancia. De hecho, Hjelmslev asume tranquilamente que no hay ningún primado de la oralidad sobre la escritura, y que ésta debe ser un objeto de estudio autónomo para el semiólogo. Pero Derrida hace notar que la escritura no puede ser concebida como derivada de la oralidad, ni como completamente independiente de ella, pues ella es más bien la condición de la misma: hay una dimensión gramática en el habla (*parole*), si es cierto que esta última se encuentra constituida por puras puntuaciones diferenciales. Si no hay que

<sup>6</sup> CLG, p. 165 [trad. cast., p. 222].

<sup>7</sup> Cf. Milner, Jean-Claude, *Le périple structurel. Figures et paradigmes*, París, Éditions du Seuil, 2002 [*El periplo estructural*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

seguir definiendo al signo por la propiedad de reenviar a una cosa (el signo como nomenclatura), sino por el conjunto de las diferencias por las cuales se opone a otros signos horizontalmente, entonces se ve que el signo es siempre no solamente un *significante de significante* –lo cual corresponde ya a una definición bastante intuitiva de la escritura–, sino incluso una pura *marca posicional*: el signo es huella instituida de una diferencia a realizar, volviéndose desde entonces relativamente contingentes los términos positivos que serán distinguidos. Como prueba de ello, la *r* francesa puede ser pronunciada de manera fuerte o de manera gutural, y ello no hace perder la diferencia interviniente. Hablar una lengua es disponer de un tal sistema de huellas, y no otra cosa.<sup>8</sup>

Todo ocurre entonces como si hiciera falta tener ya una cierta relación con la posibilidad de la escritura, en el sentido de la huella pura, para poder hablar. Pero, en tal caso, hace notar Derrida, esta noción de escritura no podría ser confundida con los sistemas gráficos inventados por los humanos en relación a su actividad lingüística. Ella no es tanto un concepto empírico como un concepto trascendental (o, más exactamente, cuasi trascendental, dado que sólo puede funcionar como origen al negar sin cesar la posibilidad de un origen, al hacer de la estructura de reenvíos el origen mismo del lenguaje y del sentido). Es para designar esta situación de la escritura que Derrida introduce el concepto de *archi-escritura* o de *archi-huella*. En efecto, la huella no es una cosa que tendría una relación con otra cosa, siendo la impresión del pie de Viernes una cosa en la arena, y el cuerpo de Viernes una cosa distinta. Es la manera en la cual Viernes se ausentó de la playa (o más precisamente de cada una de las superficies de la playa donde su pie se posó) lo que constituye su huella sobre la arena. La estructura fenomenológica de un objeto semejante es ya compleja. Pero ella es aún más radical en el caso del

<sup>8</sup> Pensamos aquí en una nota manuscrita de Saussure recientemente descubierta y que Derrida no podía conocer: “Paseando, sin decir nada, hago una marca en un árbol, como por distracción. La persona que me acompaña conserva la idea de esta marca y es indiscutible que inmediatamente le asocia dos o tres ideas mientras que yo no tenía otra idea que tomarle el pelo o divertirme. Toda cosa material es ya para nosotros *signo*: es decir, una impresión que asociamos a otras, pero la cosa material parece imprescindible. La única particularidad del signo lingüístico es que produce una asociación más precisa que cualquier otro signo y tal vez se comprenda que tenemos ahí la forma más perfecta de asociación de ideas, que no puede realizarse más que en un soma convencional” (Saussure, Ferdinand, *Écrits de linguistique*, op. cit., p. 115 [trad. cast., pp. 110-111]).

lenguaje, puesto que en este caso podemos e incluso debemos hacer abstracción de la “substancia” para determinar estas huellas: es la manera en la cual se ausentan las palabras “bain” y “main” y “lin” lo que constituye la palabra “pain” y *viceversa*. Por lo tanto, los signos lingüísticos son necesariamente, para el estructuralismo, huellas de huellas. Derrida ve todavía una prueba suplementaria de ello en la definición del significante como “impresión psíquica del sonido”, e incluso como huella cerebral.<sup>9</sup> Parece entonces que el dispositivo conceptual de Saussure reposa sobre una suerte de círculo, donde la noción de escritura interviene dos veces: por primera vez en el sentido clásico, empírico, de sistema de notaciones gráficas; por segunda vez en el sentido trascendental de huella originaria. El concepto de *archi-huella*, que algunos han encontrado incomprensible,<sup>10</sup> no tiene otra intención que la de llamarnos la atención sobre esta doble posición, o este doble juego, de la noción de huella. Se vuelve a encontrar aquí el movimiento ya operante en el comentario que Derrida proponía de *El origen de la geometría*: la escritura no puede ser simplemente un *objeto* de ciencia, en la medida en que ella es también la *condición* de la ciencia misma.

Parece así que el estructuralismo lingüístico, según Derrida, produce un objeto teórico (la entidad diferencial y opositiva de la lengua) que excede los recursos conceptuales de la metafísica convencional, dado que efectivamente instala algo así como una estructura de remisión sin término primero ni resultado final. Pero, al mismo tiempo, recubre esta “monstruosidad” metafísica bajo el concepto mismo de “signo”, buscando con ello algo así como una unidad inmediata de sonido y de sentido, de la palabra y del pensamiento. La condena de la escritura sería, a la vez, un síntoma de este recubrimiento de su propio descubrimiento por parte de Saussure, y un recurso para ponerlo en evidencia, a riesgo de pasar por formulaciones paradójicas tales como: *en el origen era el no-origen...*

Se han formulado diferentes objeciones al programa filosófico de Derrida. Algunos han visto en él simplemente una repetición de un motivo hermenéutico clásico, aquel que hace del carácter inal-

<sup>9</sup> Se podría agregar la idea de que la lengua es un “tesoro” y un “residuo”. Cf. Maniglier, Patrice, *La vie énigmatique*, op. cit., pp. 204-213.

<sup>10</sup> Cf. Harris, Roy, *Saussure and his interpreters*, Edimburgo, Edinburg University Press, 2003, pp. 171-188 (“Derrida’s Saussure”).

canzable del sentido una propiedad esencial de este último. Es por el hecho de que no podemos asignar un sentido, que hay sentido, como algo continuamente reanudado, continuamente reformulado. Todo fenómeno de sentido supondría esta apertura esencial. Un sentido que pudiera ser encontrado efectivamente, dejaría de poseer sentido. Para que haya sentido, es necesario que siempre haya más sentido, un “sentido detrás del sentido” como decía Lévi-Strauss a propósito de Ricoeur. Esto equivale a decir que el sentido es *ideal*, en el sentido de Kant o de Husserl. Pero de este modo no se comprende el desplazamiento que opera aquí Derrida: no hace falta buscar el origen de los signos en la idealidad del sentido sino, por el contrario, buscar en la ontología misma del signo el origen de la idealidad misma del sentido: es debido a que todo signo es la huella de una huella que el sentido es ideal. Considero que esta inversión es esencial y profundamente fiel a la inspiración saussureana: la filosofía debe aceptar que los verdaderos problemas no estén allí donde ella los ha buscado siempre, en una especulación sobre la naturaleza del sentido, sino en estos fenómenos en apariencia tan modestos que atañen al tipo de objeto percibido que es el signo.<sup>11</sup>

Otros han acusado a Derrida de extraer consecuencias metafísicas atronadoras de un fenómeno lingüístico que no reclama tanto: si los fonemas son puramente diferenciales y opositivos, es porque tienen por función diferenciar las significaciones. Éstas no constituyen, entonces, *entidades* puramente diferenciales y no plantean ningún problema ontológico extraordinario.<sup>12</sup> Pero me parece que Derrida está aquí mucho más próximo que sus censores de las apuestas metodológicas y empíricas de la lingüística. Pues ellos tendrían razón si el significado no fuera tan diferencial y opositivo como el significante. Ahora bien, la hipótesis de Saussure es precisamente que sí lo es, y toda una semántica estructural ha sido construida sobre esta hipótesis.<sup>13</sup> Cuando digo “metro” tengo presente ante la mente imágenes de alguna cosa sólo porque este difiere de *tren*, de la misma manera que *autobús* difiere de *camión*, o *ruta* de *camino*. Ciertamente esta es una hipótesis empírica particular, y ciertos lingüistas, incluso “estructu-

<sup>11</sup> Cf. Maniglier, Patrice, *La vie énigmatique*, op. cit.

<sup>12</sup> Cf. Pavel, Thomas, *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernité intellectuelle*, París, Les Éditions de Minuit, coll. “Critique”, 1988.

<sup>13</sup> Cf. Rastier, François, *Sémantique interprétative*, París, PUF, 1987.

ralistas”, la rechazan, Jakobson y Martinet, para empezar. Pero es la razón por la cual es posible decir, de estos últimos, que no son estructuralistas, sino funcionalistas: para ellos el lenguaje es, en el fondo, un instrumento. No lo es sin embargo para Saussure y, en lo que a él le concierne, parece exacto decir que los signos son entidades positivas constituidas únicamente por la correlación de diferencias, en fin, de huellas, es decir, de huellas de huellas, es decir, de entidades respecto de las cuales cierta concepción del ser (como presencia) tendrá dificultades para dar cuenta.

¿Cómo comprender, en tal caso, la insistencia de Saussure sobre la “monstruosidad” de la escritura? ¿No debiera él reconocer en ella la monstruosidad de la lengua e incluso del signo en general? Sin ninguna duda, y esto es precisamente lo que hace, como vamos a mostrar en lo que sigue.

## 2. La escritura y el escándalo metafísico del lenguaje según Saussure

Sabemos hoy que los editores del *Curso* alteraron profundamente la estructura de las lecciones. Transformaron en exposición dogmática, axiomática y fundacional lo que era para Saussure un proceso crítico, partiendo de la práctica efectiva de los lingüistas (“mostrar al lingüista *lo que hace*”, decía Saussure en una célebre carta a Meillet) –práctica que no es otra que la del comparatismo– para poner de manifiesto el carácter problemático del *objeto* mismo que ellos produjeron (“mostrar para ello qué especie de objeto es la lengua”, decía la misma carta). Para comprender la situación de las observaciones de “lingüística general” de Saussure, es necesario recordar que él fue formado en Leipzig en los años 1870 en el momento del apogeo del movimiento de los “neogramáticos”. Estos últimos esperaban regularizar en cierto modo el *status* epistemológico de la lingüística para hacer de la misma una ciencia de observación y de inducción como las otras. Sus datos observables no serían otros que las maneras individuales de hablar, y el cambio se explicaría por las coacciones fisiológicas y psicológicas que se ejercen sobre los sujetos hablantes. Se oponían así a la hipóstasis de la lengua en vigor entre sus predecesores (en particular August Schleicher y Max Müller) quienes a partir del hecho de que las lenguas evolucionan

de manera regular sin que los sujetos hablantes se den cuenta de ello, creían poder concluir la idea de que ellas constituían una especie de organismos espirituales supra-individuales. Todo el proyecto de Saussure se inscribe contra esta normalización de la lingüística. Ninguno más que él ha tenido conciencia de la aberración que constituía la lengua misma, él que escribía: “Quienquiera que pose el pie sobre el terreno de la *lengua* puede decirse que es abandonado por todas las analogías del cielo y de la tierra”.<sup>14</sup> Se trata para él de poner en evidencia el verdadero escándalo filosófico que los lingüistas descubrieron sin asumirlo ni incluso percibirlo.

Contrariamente a lo que se ha querido creer en los años sesenta, la reflexión sobre “el objeto de la lingüística” no depende de “ruptura epistemológica” alguna: esta reflexión no pretende ser axiomática sino *problemática*, y concierne de hecho a eso que nosotros denominaríamos *ontología*: se trata de mostrar que un descubrimiento positivo excede los recursos conceptuales disponibles para caracterizar el género de ser de los objetos sacados a la luz o producidos a través de una práctica teórica. Las notas manuscritas de Saussure son particularmente explícitas sobre este punto. Se habla sin cesar de “ser”, de “entidad”, de “esencia”, de “substancia”, etc. Cuando Saussure dice estar “muy lejos de querer hacer metafísica”, es para mostrar mejor que es el lenguaje mismo el que lo fuerza a plantear estas cuestiones:

Si no me equivoco, en otros ámbitos se puede hablar de los diferentes objetos contemplados, si no como de cosas que existen, al menos como cosas que resumen cualesquiera cosas o entidades positivas que puedan formularse de otro modo (a menos, quizá, que se lleven los hechos hasta los límites de la metafísica o de la cuestión del conocimiento, de lo que aquí, por supuesto, hacemos abstracción); en cambio, parece que la ciencia del lenguaje esté situada aparte: porque los objetos que tiene delante no tienen jamás realidad en sí mismos, o aparte de los otros objetos que se han de considerar; no tienen absolutamente ningún substrato de existencia fuera de su diferencia o DE LAS diferencias de toda clase que la mente puede unir a LA diferencia fundamental (pero cuya diferencia recíproca constituye toda la existencia de cada uno de ellos); pero sin que se salga por ninguna parte de este dato fundamentalmente negativo para siempre de la DIFERENCIA de dos términos, y no de las propiedades de un término.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Saussure, Ferdinand, *Écrits de linguistique*, op. cit., p. 220 [trad. cast., p. 196].

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 65 [trad. cast., pp. 67-68]; cf. también p. 82 [trad. cast., pp. 83-84].

Se ve bien que el asunto no es solamente “óntico”, por hablar como Heidegger, es decir, que no se trata solamente de *calificar correctamente* lo que depende del lenguaje y lo que no depende del mismo, sino que es “ontológico”, es decir, que implica una reapertura de la cuestión misma del ser, del hecho de la extranjería de un “ente” singular, puesto en evidencia por una ciencia particular. Parece entonces que el proyecto general de Saussure tiene mucho que ver con el del propio Derrida: mostrar el exceso de un descubrimiento positivo sobre la conceptualidad metafísica que intenta esconderlo.

Ahora bien, resulta que, en los tres cursos, las reflexiones sobre la escritura forman parte de este movimiento crítico y sólo pueden ser comprendidas en este contexto. Se trata aún de mostrar que hay un “problema” en cuanto a lo que constituye los *datos* mismos de la lingüística, es decir, las “unidades” y las “identidades” que operan en el lenguaje. Saussure se inscribe en un doble rechazo: por una parte, a creer que las escrituras alfabéticas nos proporcionan un análisis correcto del flujo lingüístico (como lo hacían Bopp o Grimm al hablar de “letras” para designar los elementos sobre los cuales operan las mutaciones fonéticas); por otra parte, a creer que sería posible ubicarse frente a los actos de habla individuales y observarlos con toda neutralidad para encontrar allí unidades e identidades dadas. Invirtiendo el orden de presentación de las lecciones, las cuales iban desde la práctica de la lingüística (indo-europea) hasta la exposición de los problemas filosóficos que ellas ocasionan, los editores oscurecieron el sentido de las observaciones sobre la escritura. Más grave aún, ellos las separaron de la crítica de la fisiología fonética, a la cual estaban íntimamente asociadas tanto en el primer curso como en el tercero. Ahora bien, la crítica de la escritura sólo tiene sentido a condición de ser acompañada por la crítica de la utopía de una observación directa del lenguaje hablado, es decir, de la idea misma de fonética.

Esta crítica se puede resumir de la manera siguiente. Saussure muestra que la observación de las acciones articulatorias no nos proporciona ninguna unidad: el flujo articulatorio es, si no continuo, por lo menos articulado de una manera que no tiene nada que ver con las unidades que percibimos:

Si se pudieran reproducir por medio del cinematógrafo todos los movimientos de la boca y de la laringe que ejecutan una cadena de sonidos, sería imposible descubrir divisiones en esa secuencia de movimientos articulatorios: no se sabe dónde comienza un sonido y dónde acaba otro.<sup>16</sup>

El fonetista solo tendrá *algo para describir* si se sale del dominio de lo estrictamente observable, y se fía al “juicio del oído”, el único que le proporciona unidades. Estas unidades, sin embargo, no son sonidos concretos, a los cuales haría falta analizar desde el punto de vista de su sustancia física, sino “impresiones acústicas”, es decir, puros efectos cualitativos, sensaciones espirituales inducidas, como se sabe, por su asociación con un “concepto”. En fin, son entidades de *lengua*. La consecuencia que se deriva es la siguiente: no es posible prescindir de la hipótesis de la lengua para describir la actividad del lenguaje. En lugar de decir que una lengua es una abstracción estadística resultante de la imitación de modos de hablar por diferentes individuos concretos, resulta necesario decir que hablar es esencialmente hablar una lengua, es decir, realizar puras posibilidades preexistentes a su actualización. Aquí Saussure reintroduce el gran esquema de la pronunciación que había condenado en su análisis de la escritura, pero para hacerlo volver a aparecer con más fuerza: sí, hablar es pronunciar una virtualidad preexistente, pero no es necesario que una virtualidad tal sea un texto escrito para que ella sea ya operativa en el lenguaje:

Tal como oímos, *hablamos*. Sí señores, y jamás de otro modo que según la impresión recibida, pero recibida en nuestra mente y esta es la única soberana para decidir sobre lo que ejecutamos. Ella lo dirige todo, basta con considerarla para saber que la impresión será ejecutada, y, lo repito, es necesaria incluso para que haya una determinada unidad que ejecutar.<sup>17</sup>

Saussure es entonces conducido a reintroducir una suerte de hipótesis: la lengua como conjunto de entidades dobles, diferenciales y articuladas. Lo que descubre al estudiar los procedimientos de análisis fonológico de la “cadena hablada” es que hay realidades que sólo pueden ser comprendidas como *actualizaciones* (lo que

<sup>16</sup> CLG, p. 63 [trad. cast., pp. 101-102].

<sup>17</sup> Saussure, Ferdinand, *Écrits de linguistique*, op. cit., p. 247 [trad. cast., p. 221].



quiere decir, en el fondo, “pronunciaciones”), y las cuales por lo tanto exigen la separación entre entidades “virtuales”<sup>18</sup> y procesos de actualización. Hay partes de lo real que sólo son reales porque son *actualizadas*. En fin, la lengua nos confronta con un problema ontológico. Es a este problema que el concepto de *signo* intenta responder, planteando que las unidades lingüísticas no son dadas sobre ningún plano de observación porque ellas son siempre dobles, negativas y sistemáticas.

### 3. La deconstrucción: una época en la historia del comparatismo

Nos parece entonces establecido que el *status* de la crítica de la escritura fue mal comprendido por Derrida: lejos de querer tranquilizarnos sobre la esencia del lenguaje, aquella tiene por objetivo forzarnos a no esquivar el problema a la vez metodológico y metafísico que plantea la lingüística. Pero, ¿qué habría que decir, a fin de cuentas? ¿Acaso que se podrían retomar todas las operaciones que Derrida efectúa sobre el texto de Saussure a título de su deconstrucción y atribuir las al propio Saussure? El interés de un razonamiento semejante sería seguramente bastante pobre. Además, revelaría una profunda incompreensión del espíritu mismo de la deconstrucción, la cual no pretende operar sobre el texto desde el exterior, sino que reposa sobre la hipótesis según la cual el texto se deconstruye a sí mismo. Esto sería entonces, en el mejor de los casos, una confirmación de la lectura de Derrida.

Pero mostrar que la cuestión de la escritura es ya para Saussure síntoma de la singularidad metafísica del lenguaje, es procurarse los medios de reinscribir la empresa del propio Derrida en una historia diferente de la que ella se da a sí misma: esta historia no es más aquella, enteramente especulativa, del ser, sino esta otra, primariamente científica, del comparatismo. A continuación se podrá plantear la cuestión de saber cuál, si el concepto de signo puesto de relieve por Saussure o el concepto de archi-huella propuesto por

<sup>18</sup> Cf. CLG, p. 98 [trad. cast., p. 142], nota del editor: “La imagen acústica es, por excelencia, la representación natural de la palabra, en cuanto hecho de lengua virtual, fuera de toda realización por el habla” [se trata de un comentario de los editores del curso, Bally y Séchéhay, n. del t.].

Derrida, permite enunciar mejor el problema metafísico que el comparatismo suscitó a pesar suyo.

Tres puntos merecen ser señalados aquí. El primero concierne a las relaciones de la filosofía con los saberes positivos. A veces parece que Derrida quisiera, a la manera de Heidegger, mostrar que la ciencia está ella misma bajo la dependencia fatídica de decisiones metafísicas tomadas milenios antes: “la filosofía frente a la lingüística...”.<sup>19</sup> Pero creo que es necesario resistir a esta lectura demasiado heideggeriana: si Derrida nos interesa tanto, es justamente porque vio que el proyecto de las ciencias humanas, tal como se redefinió a través del “estructuralismo”, o más exactamente, la “semiología”, escapa *de facto* a la conceptualidad metafísica por la cual se define la ciencia como relación a un *objeto*. Derrida prolongó la obra de Saussure en el sentido de que buscó medir la importancia del cuestionamiento de la naturaleza de la objetividad implicada en la producción de un cierto tipo de “objeto” teórico, el de la lingüística. De esta manera, Derrida saca verdaderamente a la tradición fenomenológica del reducto trascendental en el cual continuamente corría el riesgo de quedar encerrada, a riesgo de inscribirse en una actitud “reaccionaria” (tanto en las críticas de la técnica por Heidegger como, de manera más compleja, en las críticas del proyecto de las ciencias positivas por Husserl en la *Krisis*, resuena, es necesario decirlo, el escándalo). Este cuestionamiento desestabiliza la posición soberana del pensamiento filosófico que aprehendería por sí solo las junturas de la historia mundial mientras que todas las otras prácticas humanas, sobre todo aquellas asociadas a la “modernidad”, permanecerían encerradas en una suerte de jaula metafísica de la cual ellas ignoran la naturaleza. Creo que el proyecto de Derrida es, en su mejor versión, exactamente lo inverso de este: se trata siempre de darse cuenta de la importancia de los *excesos efectivos* sobre la metafísica.

El segundo punto concierne al punto-fuente de este exceso en el caso de la lingüística estructural, es decir el *comparatismo*. Comprender que la crítica de la escritura en Saussure es un instrumento para poner de manifiesto el problema ontológico que plantea el len-

<sup>19</sup> Es el subtítulo de un capítulo de *Márgenes* (Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, París, Les Éditions de Minuit, 1972 [*Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1994]).

guaje, y no su obstrucción, nos obliga a releer, a la vez, a Saussure y a Derrida en el camino del descubrimiento comparatista. Lo que los lingüistas descubrieron es la posibilidad de reconstruir lenguas desaparecidas desde hace tiempo, de las cuales no poseemos rigurosamente ningún testimonio, pero de las cuales podemos, sin embargo, reconstituir inmensas partes *comparando* una pluralidad de lenguas presentes. Es así que se puede reconstruir el indoeuropeo, lengua no documentada del sexto milenio, comparando el latín, el griego, el alto alemán, el sánscrito, etc. No se insiste suficientemente en nuestros días, convencidos como estamos del carácter simplemente superado de esta lingüística –y superado, precisamente, por el estructuralismo–, sobre lo extraordinario de este descubrimiento. Este significa nada menos que una concepción enteramente nueva de la historia y del acontecimiento. Establece la posibilidad de una historia sin documento positivo, que procede únicamente constituyendo múltiples fenómenos como variantes alternativas las unas de las otras para encontrar allí las huellas de una unidad anterior: es porque el indoeuropeo devino el latín, el griego, etc., que se lo puede reconstituir. Pero, ¿qué es lo que se reconstituye entonces? No una cierta manera de hablar, sonidos particulares, sino más bien una cierta estructura. Esto es exactamente lo que hizo el propio Saussure en el libro que lo volvió inmediatamente célebre a la edad de 21 años, su *Memoria sobre el sistema de las vocales*, donde establece que en indoeuropeo debían existir cuatro formas de *a*, y no tres como se creía hasta entonces. Es imposible saber si estas *a* sonaban efectivamente como *aes*; podía tratarse de sonidos totalmente diferentes; en compensación, se puede establecer el *número* y la *función* de las vocales –en fin, su estructura. De ahí la definición, sorprendentemente “moderna”, que Saussure proponía del fonema en la *Memoria*: “elemento de un sistema fonológico donde, cualquiera que sea su articulación exacta, es reconocido como diferente de todo otro elemento”.<sup>20</sup> Por lo tanto, lo que conduce a Saussure a plantear el carácter no empírico de los valores lingüísticos es la posibilidad de que realizaciones empíricas totalmente distintas puedan revestir en realidad el mismo valor, es decir, de que sean metamorfosis las unas de las otras, e, inversamente, la posibilidad de que una única realización empírica pueda corresponder en realidad a valores di-

<sup>20</sup> Saussure, Ferdinand, *Recueil des publications scientifiques*, editado por Charles Bally y Léopold Gautier, Ginebra-París, Slatkine Reprints, 1984 [1922], p. 114.

ferentes. Esta es también la razón por la cual él cree poder decir de la lengua que ella tiene un carácter “algebraico”. En efecto, un signo no es tanto un tipo empírico como una correlación entre límites de variación. Así, el fonema debe ser definido por la manera en que una cierta variabilidad articulatoria es compatible con una cierta variabilidad acústica:

Por ahí vemos que todas las cuestiones de posibilidad (de imposibilidad) que constituyen el fondo de la fonología combinatoria, en un sistema bien hecho, tendrían que revestir no la forma de la regla que, admitiendo un punto de partida dado, parece implicar que, una vez sus límites franqueados, nos encontraremos en otro caso determinado por la fuerza del mismo dato, sino exactamente la de la ecuación algebraica que, fuera del equilibrio de algunos términos, ignora lo que puede ocurrir si se sobrepasan.<sup>21</sup>

El tercer punto deriva del segundo. Para Derrida, en efecto, el gran descubrimiento del estructuralismo es el del carácter diferencial del signo. Pero se ve que esto es aquí para Saussure solo la respuesta a un problema más profundo: el de la eficacia del gesto comparatista y del género de objeto que produce. Hacer esta observación es quizás proponer una historia del estructuralismo completamente diferente, en la cual el trabajo textual y conceptual de Derrida estaría atrapado, sin que él hubiera tenido los medios de identificarla correctamente. Ya no se trata tanto aquí del problema de la identidad y de la diferencia, sino más bien del de lo uno y lo múltiple. Lo que descubre el comparatismo es que hay una positividad de lo múltiple como tal. La variación, en efecto, en lugar de ser un obstáculo a la investigación científica, deviene su instrumento privilegiado: es porque el latín es el francés, el italiano y el español, que puede constituir el objeto de un conocimiento; solamente esta variación nos dice cuáles eran finalmente los valores activos en latín. Lejos de deber concluir, con Montaigne, nuestra ausencia de “comunicación con el ser” a partir de la variabilidad de las costumbres humanas, debemos, por el contrario, definir el ser mismo como *aquello que varía*, aquello que sólo existe a través de múltiples variantes. Ya no se trata de rebasar esta

<sup>21</sup> Saussure, Ferdinand, *Écrits de linguistique*, op. cit., p. 251 [trad. cast., p. 224].

variación hacia lo invariante, sino de encontrar, en las alternativas que cada realización propone de la otra, la única verdad que se puede enunciar sobre ella. Si alguna vez hubo una inversión del platonismo, esta es quizás la más radical: no porque renuncie al proyecto ontológico sino, al contrario, porque separa la noción de ser de la de invariante, para identificarla con la de variedad. Si esta interpretación de la historia del estructuralismo es exacta, parece entonces que la deconstrucción de Derrida no se inscribe en la larga, y fundamentalmente especulativa, historia del ser, sino en una historia relativamente corta y bajo la dependencia de un descubrimiento positivo, que es la de la conmoción metafísica que las disciplinas comparatistas impusieron, subterránea pero firmemente, al conjunto del pensamiento. Lo que irrumpió en el pensamiento, y que resulta estar en exceso sobre la metafísica, es, extrañamente, el indo-europeo, y con él la noción de *variedad*.

#### 4. ¿Signo o Archi-huella?

El diálogo entre Saussure y Derrida debe ser retomado sobre el trasfondo de esta cuestión que viene de más lejos que cada uno de ellos. Dos preguntas surgen aquí: 1) la afirmación, comprobada en Saussure, de una autonomía de la oralidad con respecto a la escritura, ¿se encuentra justificada con relación a la de la radicalidad metafísica que él mismo reivindica? 2) el concepto de “signo” por el cual él buscará sostener esta radicalidad, ¿no la traiciona de hecho, y no hace falta para reemplazarla el concepto paradójico de “archi-escritura” que Derrida propone?

Hace falta corregir algunos puntos precisos de la interpretación de Derrida, a fin de no enredarse con falsos problemas. Para empezar, Saussure no pretende que la escritura deba reproducir fielmente la palabra. Por el contrario, quiere establecer su independencia. Esta es, por cierto, la razón por la cual no es favorable a una reforma de la ortografía. No desconoce tampoco el carácter de sistema semiológico autónomo de la escritura, ni siquiera cuando la “critica”; por el contrario, se trata precisamente de establecer esto, a fin de separarla de la oralidad:

el estudio de la ortografía sería entonces un estudio social al mismo tiempo que semiológico. Este estudio sería evidentemente

te muy interesante, pero a condición de estar separado de la semiología hablada que no se puede reunir con ella en una unidad imaginaria. *Nos confinaremos resueltamente, por lo tanto, a la lengua hablada.*<sup>22</sup>

Estas son, dice él, dos tradiciones separadas, que evolucionan cada una por su lado. Entonces, precisamente porque se trata de dos sistemas distintos, no se debe confundir el uno con el otro. Desde este punto de vista, se puede invertir la argumentación de Derrida: es precisamente porque la escritura no tiene que representar la palabra que es necesario separarla del análisis de la palabra, y estudiar cada sistema por sí mismo.

Del mismo modo, por supuesto, él no condena moralmente las evoluciones teratológicas como *Lefébure*, sino que se contenta con afirmar el carácter excepcional de ello desde el punto de vista de la evolución fonética.<sup>23</sup> Más aún: acepta que se pueda considerar tales evoluciones como “normales” en un contexto largamente alfabetizado, y llega a decir que son las leyes fonéticas mismas las que se transforman:

Siendo general el error sugerido por la escritura, se puede decir que las leyes fonéticas se transforman cuando la lengua hablada se adjunta a un sistema de signos escritos. Se tienen en la lengua, entonces, dos ejes semiológicos; incluso si se considera a estos fenómenos de falsificación como regulares y no como patológicos, se tienen dos ciencias lingüísticas y es necesario considerar la lengua hablada de manera por completo separada de la lengua escrita.<sup>24</sup>

No se trata, por lo tanto, de rechazar tales fenómenos. Por el contrario, Saussure insiste sobre la necesidad de tomar en cuenta la escritura para comprender la evolución de las lenguas alfabetizadas (“no se puede negar toda importancia a la escritura”;<sup>25</sup> “estamos obligados a tener en cuenta la lengua literaria, escrita”).<sup>26</sup> Lo que

<sup>22</sup> Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale. Premier et troisième cours d'après les notes de Riedlinger et Constantin*, Tokio, Universidad Gakushuin, 1993, p. 23.

<sup>23</sup> Así, precisa en las lecciones: “Bien entendido, solo fijamos allí un juicio científico” (*Ibid.*, p. 22).

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 14

Saussure quiere decir entonces a propósito de la escritura, es que existe una semiología de la palabra que es *de derecho* independiente de la de la escritura, que el habla (*parole*) tiene leyes que la escritura no conoce, e inversamente. Esto no quiere decir ni que no se pueda hacer una semiología de la escritura, ni incluso que no haya muchas cosas interesantes para decir sobre las particularidades de las lenguas alfabetizadas. Sin embargo, ello no impide que lo esencial de los lenguajes humanos no depende de la escritura, ya sea porque algunos jamás han sido escritos, o bien porque la tradición oral continúa su camino de manera independiente, incluso en un contexto alfabetizado.

Pero entonces surge la verdadera pregunta: ¿cómo puede Saussure decir a la vez que estos son dos sistemas semiológicos distintos y que uno debe ser subordinado al otro? El tercer curso es particularmente virulento sobre este punto: “La lengua y la escritura son dos sistemas de signos, de los cuales uno tiene por misión «únicamente» la de representar al otro. [...] Uno es sólo la sirvienta o la imagen del otro”.<sup>27</sup>

Del mismo modo escribe en el primer curso:

El objetivo del alfabeto es fijar mediante signos convencionales lo que existe en la palabra. No hay dos clases de palabras (por lo menos en toda escritura fonética y no puramente ideológica como el chino); la palabra escrita no está coordinada con la palabra hablada sino que le está subordinada. *La preeminencia vuelve entonces de derecho a la palabra hablada sobre la palabra escrita.*<sup>28</sup>

¿En qué sentido entender esta subordinación? ¿Por qué una solo puede ser la imagen de la otra? ¿No es esto contrario a la noción misma de signo que él mismo construye?

Pero, ¿hay verdaderamente una contradicción entre decir que la escritura es un sistema semiológico, y decir que su función es representar la lengua oral? No lo creo. La arbitrariedad del signo lingüístico, por ejemplo, no significa que el lenguaje no tiene nada que ver con el mundo; bien al contrario. Significa antes que nada que no se debe explicar un signo por su relación aislada con una idea (o una cosa), sino por la estructuración recíproca de dos continuos, que

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 15.

Hjelmslev, siguiendo a Saussure, llama “sustancias”, produciendo dos sistemas (o “formas”) emergentes, de expresión (significante) y de contenido (significado). Significante y significado no se dan exteriormente uno respecto del otro: el “sentido” es una dimensión *interior* del significante, e inversamente. En fin, el signo es una sinestesia, un “pensamiento-sonido”, un tercer percepto totalmente original.<sup>29</sup> De la misma manera, el error sería creer que un signo gráfico representa un signo oral aisladamente, es decir, que el *significado* de un signo gráfico está ya dado en el *significante* oral, a pesar de que el sonido que se lee (la manera en la que una grafía suena para nosotros) es propio a la escritura: toda escritura lingüística es también una sinestesia, una habla-grafía (*parole-graphie*). Esto no quiere decir que la escritura no tenga ninguna relación con el habla (*parole*). Lo que quiere decir es que la escritura trata a la propia *forma* oral como una *sustancia* a analizar, y que la analiza por medio de otra sustancia, la sustancia gráfica, de donde resultará una nueva forma. La particularidad de la escritura respecto a la palabra es entonces que su *sustancia de contenido* es ya una *forma de expresión*. Es en este sentido que se puede decir de la escritura que ella es una “representación”, es decir, de hecho un sistema *segundo*. La representación del habla (*parole*) por la escritura no es, por lo tanto, contradictoria con la dimensión semiológica de ésta, sino solamente una manera de dar cuenta de que se trata de un sistema semiológico que reestructura una experiencia ya estructurada por otro sistema semiológico.

Pero aquí se toca la cuestión más profunda. Pues se podría objetar, y con razón, que la tesis de Derrida es precisamente que *todo* sistema de signos es ya *segundo*, que todo sistema capaz de producir sentido es ya de este orden. La tesis dice sencillamente que un sistema simbólico no viene jamás solo: que siempre opera sobre, al menos, otro sistema simbólico, el que a su vez, etc. Si Derrida afirma que la escritura es un mejor modelo que la oralidad para pensar el signo en su generalidad, es precisamente porque la escritura es un sistema *segundo*, que reposa sobre la deconstrucción-reconstrucción de otro, y que no hay signo sin este movimiento de “representación”. Lo que se rechaza, por lo tanto, es la idea de que la sustancia de contenido de la lengua oral no sea *también* ya la forma de expresión de otro sistema semiológico.

<sup>29</sup> Cf. Maniglier, Patrice, *La vie énigmatique*, op. cit.

Se trata, a decir verdad, de una tesis empírica, que sería necesario poner a prueba. Pero sólo se puede estar impresionado de cuán fiel es ella, en realidad, a ciertas intuiciones fundamentales del estructuralismo. Así, Lévi-Strauss, al hablar de la cultura como de un *sistema de sistemas simbólicos* en desfasaje los unos con los otros,<sup>30</sup> del *bricolaje* como esencia del pensamiento salvaje,<sup>31</sup> o del mito como de un sistema segundo, orientado no hacia la cara significativa de las lenguas naturales como la escritura, sino hacia su cara significada.<sup>32</sup> Así, el concepto de estructura con niveles en Althusser,<sup>33</sup> o las “comunicaciones aberrantes” entre las facultades en Deleuze, o las relaciones complejas de lo “visible” y lo “decible” en Foucault, etc. Pero Saussure mismo compara la lengua con un “traje cubierto de remiendos hechos con su propio paño”<sup>34</sup> o aún con un “mecanismo que continúa funcionando a pesar de los deterioros que se le causan”,<sup>35</sup> incluso con “el hormiguero cuando se clava un palo e inmediatamente se reparan las brechas”.<sup>36</sup> De una manera general, insiste a menudo sobre el hecho de que la lengua no cesa de reconstruirse sobre sus propios despojos, de reinterpretarse a sí misma, de manera que la historia de las lenguas es un movimiento por el cual materiales formados se convierten para la generación siguiente en sustancias a interpretar:

Cuando surgen formas nuevas, como acabamos de ver, todo ocurre por descomposición de formas que existen y recomposición de otras formas por medio de materiales proporcionados por las primeras.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Cf. Lévi-Strauss, Claude, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1995 [“Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1979].

<sup>31</sup> Cf. Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, París, PUF, 1962 [*El pensamiento salvaje*, trad. Francisco González Arámburo, México, FCE, 1984], cap. I.

<sup>32</sup> Cf. Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques IV. L’homme nu*, París, Plon, 1971 [*Mitológicas IV*, trad. Juan Almela, México, Siglo XXI, 2000], “Final”.

<sup>33</sup> Puede leerse sobre este punto el libro admirable de Lucien Sebag (Sebag, Lucien, *Marxisme et structuralisme*, París, Payot, 1964 [*Marxismo y estructuralismo*, trad. de Ignacio Romero de Solís, Madrid, Siglo XXI, 1969]), donde este produce el encuentro entre Lévi-Strauss y Althusser.

<sup>34</sup> CLG, p. 235 [trad. cast., p. 306].

<sup>35</sup> Maniglier no referencia esta cita. Puede hallarse una versión ligeramente diferente en CLG, p. 124 [trad. cast. p. 172] [n. del t.].

<sup>36</sup> Saussure, *Écrits de linguistique*, op. cit., p. 267 [trad. cast., p. 238].

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 191; [trad. cast., p. 171].

Pudimos mostrar en otro sitio que para Saussure un sistema está siempre *rehaciéndose*, siendo trabajado entonces por una secundariedad esencial, y esta es la razón por la cual no hay *origen* del lenguaje.<sup>38</sup> Parece, por lo tanto, que Derrida toca aquí un punto fundamental, que se encuentra en el corazón no sólo de los arcanos del pensamiento saussureano, sino también de su herencia “estructuralista” en sus puntos más agudos de los años sesenta. Él pone el acento sobre la doble exigencia con la cual es confrontado el estructuralismo: mantener *a la vez* una cierta inmanencia de la determinación de los signos en el seno de los sistemas y la comunicación de estos sistemas los unos con los otros. Es quizás este problema el que explica el punto de inflexión interior por donde el estructuralismo ha siempre ya comenzado a confundirse con su “post”.

En tal caso, ¿se debe reemplazar decididamente el concepto de “signo” por el de “huella”? No es seguro que se salga ganando realmente. Hay, en efecto, tres cosas que se deben poder pensar juntas, si se quiere conceptualizar la *esencia* de este objeto teórico inaudito producido por el comparatismo, pero que también hay que distinguir correctamente, y que la noción de huella que Derrida utiliza tiende a confundir. Para empezar, el carácter diferencial y sistemático de las unidades del lenguaje; luego, el carácter doble de estas diferencias; por fin, el carácter intrínsecamente segundo, “bricolado”, deconstruido y reconstruido, de todo sistema, es decir, el hecho de que toda estructura sea reestructuración de otra estructura y, antes que nada, de ella misma. Si la noción de huella captura bien la primera, ella trata bastante mal a las dos últimas. La segunda es absolutamente esencial. Ella corresponde a lo que Saussure denomina “la esencia doble” del lenguaje, y a lo que Hjelmslev llama la “biplanidad”, propiedad que distingue, a su entender, los sistemas auténticamente semióticos de los lenguajes de fórmulas.<sup>39</sup> Ella significa que una diferencia no viene jamás sola, sino que ella es siempre doble: un fonema no remite solamente a otros fonemas, sino que depende de una diferencia entre significados, y viceversa. Ciertamente, Derrida parece decir algo por el estilo cuando afirma que toda huella es huella de huella. Pero si se desea hablar de huella aquí, es neces-

<sup>38</sup> Cf. Maniglier, Patrice, *La vie énigmatique*, op. cit., pp. 361-369.

<sup>39</sup> Cf. Hjelmslev, Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage*, trad. Fr. Canger Una, París, Les Éditions de Minuit, 1971 [1943], [*Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, trad. José Luis Díaz de Liaño, Madrid, Gredos, 1984], pp. 139-143.

rio al menos darse cuenta de que se trata de un proceso por el cual cada huella holla a la otra, un poco a la manera del dibujo de Escher en el que dos manos se dibujan recíprocamente. Mejor aún, haría falta poder imaginar un dibujo donde una mano humana traza (*tracce*) una pata de lobo que ella misma traza un ordenador que traza la primera mano humana (con tantos intermediarios como usted quiera, y sobre todo, la separación por las relaciones laterales de la mano con otras manos que dibujan ellas también otras patas de lobo, etc.). Se ve que la estructura de este objeto es más compleja incluso que la de una temporalización en varios niveles.

Lo mismo vale para la tercera propiedad: la noción de huella sólo la captura sacrificando su complejidad. Ella está bien presente en Saussure, pero está asociada allí a una distinción de *niveles* en el seno mismo de la lengua, entre lo que él llama *diferencias* y lo que llama *oposiciones*, distinción que corresponde a lo que los lingüistas llaman, desde Martinet, la “doble articulación” del lenguaje. Si la lengua es siempre una suerte de representación, se debe a que las *oposiciones* entre los signos globales (entidades dobles) pasan por *diferencias* que se pueden repetir de un signo al otro: por ejemplo la misma diferencia opera entre *pain* y *bain* que entre *pal* y *bal* (igualmente, del lado significado, entre *metro* y *tren* y entre *autobús* y *camión* o *calle* y *ruta*). Así como el nivel de las oposiciones es puramente formal (es decir, que se puede en teoría hacer abstracción de todo rasgo substancial), así también el nivel de las diferencias es todavía parcialmente substancial (se trata de diferencias cualitativas, seleccionadas por su asociación con otras diferencias cualitativas). Saussure se esfuerza por mostrar que el instinto lingüístico no cesa de reconstruir el sistema formal de las oposiciones (de los valores) a partir de diferencias cualitativas tales que ellas son producidas en un cierto contexto lingüístico, y espera incluso encontrar en este mecanismo de “poselaboración” o “posmeditación-reflexión”<sup>40</sup> el principio fundamental del cambio lingüístico. De este modo, precisamente porque solo importa la conservación de ciertas diferencias (u oposiciones) entre los términos, los sujetos tienen una gran libertad de pronunciación. Es así que el plural de las lenguas germánicas puede variar, *fōti* deviniendo *fēti* después *fēt* o *feet*, igualmente que *tēthi* deviene *teeth*, etc. Pero esta libre variación produce una nueva

<sup>40</sup> Saussure, Ferdinand *Écrits de linguistique*, op. cit., pp. 87-88 [trad. cast., p. 88].

oposición, que ya no se funda sobre el añadido de una desinencia final, sino sobre una alternancia del radical: los sujetos parlantes que nacen en este contexto van a *interpretar* esta variación cualitativa como una nueva oposición de valor, la oposición singular/plural que no está desde entonces marcada por la desinencia, sino por la alternancia. Es, por lo tanto, el mecanismo gramatical en su totalidad el que ha cambiado, a causa del doble juego entre, de un lado, una variación relativamente libre de diferencias y, del otro, una interpretación de oposiciones formales sobre estas diferencias. Se ve que Saussure explica entonces el cambio lingüístico por este fenómeno de representación interna de la lengua por ella misma, a causa del carácter doblemente determinado como diferencias y como oposiciones, de las entidades de la lengua.<sup>41</sup>

Se ve entonces que el concepto de archi-huella es demasiado simple para dar cuenta de la ontología descubierta por el comparatismo, que es a la vez diferencial, dual y doblemente articulado. En compensación, se le debe reconocer a Derrida el mérito de haber visto claramente que el problema le incumbía a la ontología, y de haber mantenido abierto, de este modo, el trabajo de *escritura* que Saussure, por razones esenciales, no había logrado plasmar en la forma de un libro. Por lo tanto, que el concepto de huella no sea quizás satisfactorio solo quiere decir que este trabajo de escritura no está terminado aún: es un problema también para nosotros, hoy en día.

Es cierto que una última observación se impone aquí. Si Derrida utiliza las nociones de huella, de escritura y de archi-escritura, es también porque no piensa que esta crisis ontológica deba resolverse por la sustitución de una ontología por otra. Ella solo puede ser continuada por la desestabilización de las parejas opositivas de la tradición metafísica. La cuestión es aquí estratégica, ella compromete en realidad a toda una concepción de la práctica filosófica. De un lado, una apuesta deconstructiva, del otro, una apuesta constructiva. A Derrida habría que oponerle aquí sobre todo a Deleuze: es él sin duda el que se propuso construir esta otra metafísica que se-

<sup>41</sup> Sobre todo esto, estoy obligado a reenviar a mi propia obra (Maniglier, Patrice, “L’être du signe. Linguistique et philosophie dans le projet sémiologique de Ferdinand de Saussure”, Thèse de doctorat, Paris X Nanterre, 2002); en particular, sobre la distinción de la diferencia y de la oposición, cf. pp. 298-333, y sobre su uso en la explicación del cambio, cf. pp. 422-429.

ría adecuada a la radicalidad ontológica del concepto saussureano de signo, y más allá de ella, de la invención comparatista. La elección entre estas estrategias no podría ser, sin embargo, puramente conceptual. La misma involucra también la cuestión de la *eficacia*: cuál de entre ellas sabrá preservar y prolongar mejor la creatividad teórica de las ciencias comparatistas. No se trata solamente aquí de “salvar los fenómenos”, sino también de hacer ver de nuevo, de dirigir hacia nuevos formalismos, que no sacrificarían la naturaleza del objeto en el nombre de su “modelización”, en fin, de instalar las condiciones de un diálogo fecundo entre las ciencias, las disciplinas formales (es decir, ante todo la matemática), la filosofía e incluso las artes o la poesía. Pero la evaluación del éxito de estas estrategias nos conduciría mucho más allá de los años sesenta: los decenios que siguen serán, en efecto, aquellos donde se verá a estas operaciones filosóficas ser volcadas en las ciencias humanas e incluso formales (piénsese en la suerte de la deconstrucción en el campo de los *estudios* anglófonos o, en un registro completamente distinto, en el uso de Deleuze por Jean Petitot en su tentativa de formalización del estructuralismo), aquellos también donde se verá una intervención más directa de estos autores en estos campos (piénsese en Deleuze con Guattari en *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*), aquellos que nos conducen, finalmente, a las cuestiones que son las nuestras hoy en día: las de una herencia *activa* de los años sesenta.

## Bibliografía

- Bouquet, Simon, *Introduction à la lecture de Saussure*, París, Payot & Rivages, coll. «Bibliothèque scientifique Payot», 1997.
- (dir.), *Saussure*, París, Éditions de l'Herne, 2003.
- Derrida, Jacques, *Positions*, París, Les Éditions de Minuit, 1972
- , *Marges de la philosophie*, París, Les Éditions de Minuit, 1972 [*Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1994].
- Fehr, Johannes, *Saussure entre linguistique et sémiologie*, trad. fr. Pierre Caussat, París, PUF, 2000 [1997].
- Godel, Robert, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Ginebra-París, Droz-Minard, 1957.
- Harris, Roy, *Saussure and his interpreters*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2<sup>o</sup> ed., 2003.
- Hjelmslev, Louis, *Prolegomènes à une théorie du langage*, trad. Fr. Canger Una, París, Les Éditions de Minuit, 1971 [1943] [*Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, trad. José Luis Díaz de Liaño, Madrid, Gredos, 1984].
- Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, París, PUF, 1962 [*El pensamiento salvaje*, trad. Francisco González Arámburo, México, FCE, 1984].
- , *Mythologiques IV. L'homme nu*, París, Plon, 1971 [*Mitológicas IV*, trad. Juan Almela, México, Siglo XXI, 2000].
- , “Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1995 [“Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, trad. Teresa Rubio de Martin-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1979].
- Maniglier, Patrice, «L'être du signe. Linguistique et philosophie dans le projet sémiologique de Ferdinand de Saussure», Thèse de doctorat, París X Nanterre, 2002.
- , *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, París, Léo Scheer, 2006.
- Milner, Jean-Claude, *Le périple structurel. Figures et paradigmes*, París, Éditions du Seuil, 2002 [*El periplo estructural*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

- Pavel, Thomas, *Le Mirage linguistique, Essai sur la modernité intellectuelle*, París, Les Éditions de Minuit, coll. "Critique", 1988.
- Rastier, François, *Sémantique interprétative*, París, PUF, 1987.
- Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale (tome 1)*, edición crítica de Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967.
- , *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1972 [1916] [*Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 2012].
- , *Cours de linguistique générale (tome 2)*, edición crítica de Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974.
- , *Recueil des publications scientifiques*, editado por Charles Bally y Léopold Gautier, Ginebra-París, Slatkine Reprints, 1984 [1922].
- , *Cours de linguistique générale. Premier et troisième cours d'après les notes de Riedlinger et Constantin*, Tokio, Universidad Gakushuin, 1993.
- , *Écrits de linguistique générale*, París, Gallimard, 2002 [*Escritos sobre lingüística general*, trad. Clara Ubaldina Lorda Mur, Barcelona: Gedisa, 2004].
- Sebag, Lucien, *Marxisme et structuralisme*, París, Payot, 1964 [*Marxismo y estructuralismo*, trad. Ignacio Romero de Solís, Madrid, Siglo XXI, 1969].
- Utaker, Arild, *La Philosophie du langage, une anthropologie saussurienne*, coll. «Pratiques théoriques», París, PUF, 2002.



## Fenomenología del Espíritu militante

SEBASTIÁN AMARILLA  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Selci, Damián, *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta y El río sin orillas, 2018, 195 pp.

Recibida el 10 de agosto de 2020 –  
Aceptada el 11 de septiembre de 2020

Sobre este libro, cf. el artículo “Un círculo en la filosofía política argentina reciente”, de Federico Vicum, en este mismo número, pp. 14-80.

Luego de la derrota del Frente para la Victoria en las elecciones presidenciales de diciembre de 2015, lo más común era escuchar el llamado –tanto desde la derecha como desde el propio movimiento– a realizar una profunda autocrítica. “Algo” se había hecho mal, “algo” había llevado a que el macrismo gane las elecciones, “algo” había hecho que las personas desearan un cambio radical del rumbo político. Sea como fuere, así planteada la cuestión, la derrota era culpa “nuestra”, más que un mérito de la oposición, llevando a una inmovilidad que perimía la posibilidad de tomar distancia para poder elaborar nuevas estrategias: era muy común escuchar que no era momento de pensar. Una interpretación apresurada tanto de este contexto –que se completa con las diversas derrotas en la región– como incluso de la teoría populista misma, llevaría a afirmar que esta última –que había podido teorizar más que satisfactoriamente la experiencia política popular de la región en la década del 2000– ya no funcionaba más.

En esta circunstancia, Damián Selci (quien actualmente preside el Honorable Concejo Deliberante de Hurlingham) comienza a elaborar la *Teoría de la militancia*, que se estructura en torno a dos grandes preguntas: ¿por qué perdimos? y ¿qué significa ganar? La primera pregunta recoge, en cierta forma, la mencionada demanda de autocrítica, pero con una respuesta novedosa. De la respuesta a la segunda pregunta surge el aporte teórico original, mixturando populismo y materialismo dialéctico, poniendo en diálogo a Laclau, Žižek, Badiou y la teoría psicoanalítica, todo servido en clave dialéctica.

En la introducción, que esboza el marco y los propósitos generales de la obra, Selci comienza haciendo un diagnóstico del panorama de la filosofía política previo a la publicación de *La razón populista* (2005), de

Ernesto Laclau, es decir, cuál era el tono de las “teorías de lo político” de los años 90, representadas por Hardt, Negri y Holloway. Se trata de teorías antiestatalistas en clave posmarxista, “neodeleuzianas”, que se limitaban a la explicación de fenómenos de resistencia a un Imperio en apariencia invencible, ante el cual resultaba imposible cualquier intento de triunfo: “una teoría sofisticada para una lúcida resignación” (p. 11).

Ante el advenir de los gobiernos populares latinoamericanos, dichas teorías pierden todo poder explicativo, surgiendo un vacío teórico que vendría a ser llenado por la mencionada obra de Laclau, haciendo coincidir teoría y praxis y, al mismo tiempo, resignificando la palabra “populismo”, que deja de ser una ofensa para pasar a señalar una forma de construcción política. Todxs conocemos cómo sigue la historia y, como mencionamos más arriba, una lectura apresurada del giro derechista en la política global podría llevar a concluir que el populismo ha llegado a su fin. Pues bien, siguiendo a Selci, esto no es así, dado que uno de los rasgos fundamentales de la teoría populista es su formalismo neutral, es decir, que puede explicar tanto experiencias de izquierda como de derecha mediante la misma lógica de construcción de poder. Como sea, aquí se trata de encontrar la falla interna de la teoría –y así poder operar su superación dialéctica– más que de salvaguardar su poder explicativo: “Si la teoría del populismo permitió fundamentar (al menos en parte) el ascenso político y el ejercicio gubernamental de las experiencias latinoamericanas, la «falla» de estas experiencias debe reconducirse a la misma «teoría del populismo»” (p. 13). Los problemas prácticos son problemas teóricos, o ¿qué viene después del populismo?

El primero de los tres capítulos de los que consta el libro (titulado “Dialéctica de la razón populista”) comienza manifestando su objetivo general: no se trata de realizar una crítica de la teoría de Laclau, ya sea señalando sus limitaciones o directamente negándola, sino más bien de extremar sus premisas, es decir, de asumir una actitud dialéctica, en el sentido hegeliano, que será el motor de toda la obra. La premisa fundamental puede resumirse de la siguiente manera: con el populismo no alcanza, pero sin el populismo no se puede. De esta manera, se reponen y resumen los lineamientos básicos de la teoría de Laclau de manera clara y sencilla, es decir, cómo se da la construcción del Pueblo –sujeto del populismo–, que surge de la articulación discursiva mediante la lógica de equivalencia de demandas atomizadas, subsumidas bajo una demanda hegemónica. Sin embargo, en este mismo acto, el Pueblo así constituido invierte el orden de las razones, poniéndose a sí mismo como el fundamento del que emanan esas demandas y “haciendo de cuenta” que está desde el principio. “[E]l Sujeto de la teoría populista, que «en realidad» es un complicado efecto discursivo, da vuelta las cosas y termina presentándose como sustancia” (p. 31).

Esta apariencia de sustancialidad, conclusión donde Laclau detiene su análisis y cuya importancia no detecta, es el problema nuclear que Selci evidencia en la teoría del populismo, a partir de las críticas que le realiza Slavoj Žižek –sobre todo, pero no solamente, en el artículo “Contra la tentación populista”, publicado en *Critical Inquiry* (vol. 32, n° 3, 2006, pp. 551-574)– y de las que nuestro autor se servirá como punto arquimédico para elaborar su argumentación posterior. La mencionada apariencia de sustancialidad borra el proceso de constitución y reviste al Pueblo de una inocen-

cia, depositando la responsabilidad de la frustración de sus demandas en el exterior. El enemigo es el Otro, el “frustrador universal”, la Oligarquía que parasita al Pueblo (p. 36). El antagonismo se exterioriza y, por esto mismo, no puede ser superado.

¿Cómo salir del atolladero? La clave está en una relectura de la lógica del *objeto a*, según la cual el antagonismo es interiorizado en el Pueblo. El enemigo no es exterioridad simple, sino objeto *éxtimo*: un Otro radical inasimilable que encarna dentro nuestro de manera necesaria, como un “hueso atragantado”. De esta manera, el antagonismo pasa a ser contradicción interna, pasible de ser superada dialécticamente.

En el segundo capítulo, esta conclusión es retomada y desarrollada a partir de una lectura del materialismo dialéctico en clave zizekiana. No ahondaremos aquí en dicha presentación, pero valga decir que, como se venía anunciando, el objetivo es lograr fundamentar una dialéctica materialista de la razón populista. Si el antagonismo permanece exterior, la oposición Pueblo *versus* Oligarquía no se resuelve nunca, la victoria no puede producirse jamás. Estamos en el ámbito de la “mala infinitud” hegeliana: “El Pueblo solo puede avanzar si logra volverse materialista [...] si asume «la inherencia absoluta del obstáculo externo que [le] impide lograr identidad plena consigo mismo»” (p. 62), es decir, lo que antes fue llamado “lógica del *objeto a*” y que se equipara a la contradicción hegeliana: un materialismo dialéctico del *objeto a*.

Hasta aquí llega el rescate que Selci hace de Žižek. En lo sucesivo, se le criticará su falta de propuesta estratégica política concreta, que es justamente lo que el autor busca elaborar a partir de estas teorías. Nuevamente: un populismo con “estructura” de materialismo dialéctico, que resuelva

el problema de la “apariencia de sustancialidad” o, lo que es lo mismo, que permita hacer salir al Pueblo de su inocencia, a través de la interiorización de la oposición antagonónica.

Ahora bien, ¿qué significa interiorizar el antagonismo? Retomando la vieja disputa conocida como “la 125” –el libro abunda en ejemplos de este tipo– el autor muestra cómo, a pesar de la derrota popular que significó (“la 125” no logró los votos necesarios en la cámara de senadores), es posible encontrar un saldo político positivo. Dicha disputa hizo emerger el antagonismo social, que se tradujo en *politización*, entendida no solo como “estar más informado”, sino como *participación*, es decir, permitir que el antagonismo comience a dirigir nuestras vidas: “la contradicción Pueblo-Oligarquía (...) sólo se «resuelve dialécticamente» en la interiorización llamada *politización* –es decir, cuando notamos que nos atraviesa por entero, que la lucha se libra en nosotros mismos, en nuestro interior” (p. 71). Así las cosas, los nuevos polos de la lucha, que surgen al interior del pueblo, son, de un lado, los que se hacen cargo del antagonismo y actúan en consecuencia y, del otro, los que lo niegan, prefiriendo mantenerse en la apariencia de sustancialidad inocente: *Politización versus* Cualunquismo. El cualunquismo niega la *politización*, reacciona contra ella, pregona la antipolítica; por esto mismo, no tiene existencia por sí mismo: “Si el discurso politizado afirma que *hay que hacerse cargo de la lucha*, el discurso cualquier responde: *dejen trabajar y vivir en paz*” (p. 75).

Seguidamente, recurriendo a la teoría de las contradicciones de Mao, Selci muestra, desde otra perspectiva conceptual, lo que ya se ha dicho: que la cuestión solo puede progresar con la interiorización del antagonismo, que tiene como ventaja salir del

corolario maoísta de la lucha interminable que nos plantea un enemigo que permanece exterior, la mala infinitud. Como contrapartida, el precio a pagar es que la contradicción progresa *en* nosotros. Se plantea así una primera estrategia: lo primordial debe ser la lucha interna o la contradicción en el seno del Pueblo entre Politizados y Cualunques, y esto no es otra cosa que la batalla cultural. La tarea del politizado será imponer el sentido común de que tenemos responsabilidad sobre el mundo; los antagonismos son asuntos de todos, y no solo de los políticos de carrera. Nadie es inocente y la inacción redundante en “acción negativa” (p. 84). En otras palabras, el Cualunque es Inocente, no asume responsabilidad por lo que ocurre y busca culpables en el Otro, resguardando su propia sustancialidad, demandándole al Otro incansablemente; en el otro polo, el Politizado interioriza la culpa y se hace cargo, se responsabiliza o, lo que es lo mismo, se *emancipa*, deja de demandar al Otro.

Con la reaparición de la demanda en la argumentación, se retoma la pregunta “¿Por qué perdimos?” A partir del psicoanálisis lacaniano, Laclau toma la demanda como unidad mínima de su teoría para afirmar que, una vez que una demanda es satisfecha, el problema se acaba. En este punto, Selci propone un “retorno a Lacan”: ajustándose a la letra de la teoría es preciso comprender la demanda no como un pedido de satisfacción de algo en particular sino como *demanda de respuesta* ante el Otro. Esta dimensión de la demanda no está presente en Laclau, lo que torna imposible la satisfacción de demandas atendiendo a su contenido expreso, estrategia básica del populismo. Si la demanda no se satisface nunca, la situación nunca deviene; el Pueblo es eternamente demandante, depositando de esta manera el poder en

el Otro. La misma lógica que significó el acierto teórico del populismo es la que lo hace fracasar.

Entonces ¿cómo sortear el problema? ¿cómo salir del cualunquismo? Es preciso, nos dice Selci, recurrir al criterio político de Robespierre, la “confianza en el Pueblo”. Confiar en el Pueblo significa considerarlo un adulto abismalmente libre y absolutamente responsable de su historia. El militante decide creer en el Pueblo, no poniéndose nunca por encima de él asumiendo una actitud paternalista: “no le perdona nada” (p. 97).

En este punto, hace su aparición la Conducción, en la figura del Amo. Para hacernos cargo del antagonismo, no basta con su interiorización, sino que también hay que asumirlo. Para esto, es necesario un Amo que nos muestre con el ejemplo, con el cuerpo, existencialmente, cómo hacernos cargo: “«*confianza en el Pueblo*» es el gesto del Amo hacia nosotros, un gesto que no es paternalista, sino al nivel de la amistad: como el Amo confía y da el ejemplo, el pueblo se atreve” (p. 103). La figura del politizado interioriza el antagonismo “salvándose” del cualunquismo, pero aún hace falta hacerse cargo de dicho antagonismo y para eso se precisa la conducción del Amo que enseñe con el ejemplo a poner el cuerpo. Para cambiar la realidad no basta la pura conciencia política, también es preciso involucrarse, organizarse con otros. Hacerse cargo del antagonismo solo tendrá sentido en el marco de una organización colectiva, siendo la Conducción tan solo el “piso superior” de la Organización. Al organizarse, el politizado se convierte en militante, que no “entiende más” que la conciencia politizada, sino que se pone a disposición, encarnando el paso de la teoría a la praxis. “A tientas, va palpando los contornos del aspecto más espiritual de la

política, el menos obvio, el menos inmediato, el más bellamente gris, el más lógico: la Organización” (p. 105). Esta transformación será desarrollada en el siguiente capítulo.

El capítulo tres, “El espíritu de la militancia”, es quizás el más osado, el más estratégico y, por supuesto, el más interesante. El objetivo general es lograr finalmente elevar al nivel del concepto filosófico a la militancia, entendiéndola como parte indispensable de una estrategia de poder popular.

En esta oportunidad, quien entra en escena es Badiou con su teoría del sujeto, y la hipótesis de Selci es que dicha teoría es *exactamente* una teoría del militante. Muy resumidamente, Badiou plantea que la filosofía no se ocupa del ser (que es tema de la matemática) sino del Acontecimiento (al que le corresponde el orden de la verdad). El Acontecimiento irrumpe imprevisiblemente, quebrando el “saber de una situación”. El ejemplo, en este caso, es el 17 de octubre de 1945: los trabajadores salen a las calles reclamando por la libertad del líder, en un acto completamente imprevisible, quebrando el discurso hegemónico oligarca (el “saber”) acerca de que la chusma argentina era incapaz de hacerse cargo de nada. Asimismo, Badiou elabora una tipología de los sujetos que surgen a partir del Acontecimiento. El sujeto fiel es aquel que permanece *leal*, es decir, vive de acuerdo a las consecuencias del Acontecimiento y se propone producir los efectos cuya posibilidad ha abierto aquel. Este es, para Selci, el militante. El sujeto *reactivo* es el que niega el Acontecimiento; en nuestro caso particular, el antiperonismo. Por último, el sujeto *oscuro*, que pretende abolir el presente y las consecuencias del Acontecimiento, borrando sus huellas. Selci lo equipara con los que bombardearon la Plaza de Mayo para matar a Perón. Su objetivo es desperonizar. Con esta conceptualización,

el militante logra llegar a la filosofía y es dignificado, es puesto en relación directa con la verdad.

Tenemos, así, más elementos para comprender la crisis del populismo, que podemos entender ahora como una crisis de su sujeto: el Pueblo. Se hace necesaria otra figura de la subjetividad, y Selci encuentra la respuesta en el militante, entendido en términos de Badiou. Sin embargo, y como se viene diciendo, no se trata de desechar la teoría del populismo, que ha logrado elaborar una táctica con posibilidades de éxito. En palabras del autor: “Badiou analiza las consecuencias de un Acontecimiento, pero Laclau dice cómo lograr que haya uno” (p. 113). Es necesario poder engastar a los dos autores, es necesario un pensamiento político que los comprenda a ambos, y esto es lo que se propone Selci, a través del recurso al materialismo dialéctico y la lógica de la interiorización.

Selci nos presenta la militancia como una “segunda subjetividad”: si el sujeto es el que se hace cargo de la realidad que le toca, el militante agrega la conciencia de que aquello que le toca es el antagonismo que atraviesa a la realidad, y esto es algo que “le queda grande” (p. 121). Ahora bien ¿cómo se llega a este estadio? Siguiendo la progresión dialéctica que atraviesa al libro, será necesaria una “interiorización de la interiorización” que traslade la contradicción al interior de la conciencia politizada. El politizado desprecia al infantil cualquier y se enorgullece de no pensar como ellos, de tener un pensamiento propio. Pero este orgullo por sí solo lo llevaría a la soledad, a una politización en lo discursivo. Como se adelantaba al final del capítulo dos, para probar que no es un cualquier, decide poner el cuerpo, poniéndose a disposición de la Organización política. Finalmente puede decir “yo me hago cargo”. Su individualidad,

su ego, se opone radicalmente al cualquierismo, lo desprecia, no comparte nada: nuevamente, pero ahora en el seno del Pueblo, aparece el antagonismo en apariencia irresoluble. Pero este mismo desprecio, esta misma radicalidad de la contradicción, provoca que su ego crezca. En la medida en que el politizado más se esfuerza por diferenciarse del cualquier, más lo interioriza en su ego, orgulloso de ese acto de hacerse cargo al ingresar en la Organización. Y de la misma manera en que había sucedido al interiorizar la Inocencia, que daba lugar al par Politizado-Cualquiera, “ahora aparece la contraposición dentro del politizado y mediante el *Orgullo*, ¿entre qué? Entre el Ego y la Organización” (p. 128).

El Ego, dice Selci, es el “objeto antipolítico y antiorganizativo por excelencia. El tesoro interior. El objeto interior e inasimilable” (p. 130). Es el mayor problema que enfrenta la Organización. A la inversa, la Organización se le presenta al Ego como un núcleo del que emanan restricciones. La conciencia política que aspira a la militancia deberá sacrificar el orgullo de haberse politizado, deberá sacrificar su Ego (que es otra forma de la apariencia de sustancialidad), que le impide hacerse cargo. El texto abunda en ejemplos que grafican esta cuestión.

Este nuevo par contradictorio (Ego-Organización) encuentra su superación en la figura del Cuadro político, que representa el *hacerse cargo* supremo. Cuando el militante se plantea el problema verdaderamente como suyo, interioriza una vez más la contradicción que se presentaba como exterior y la Organización pasa a estar dentro suyo: “un militante se vuelve Cuadro cuando «descubre» que la Organización está en él [...], y que, por consiguiente, el militante debe hacerse cargo de la Organización misma” (p. 133). El Cuadro toma conciencia de que no solo debe ser conducido, sino que

es responsabilidad suya el conducir entrando así en el ámbito terrible de la toma de decisiones, el abismo de la libertad. El cuadro político ya no encuentra ninguna sustancia externa que se le oponga y, por lo tanto, no hay nadie a quien culpar. Esta situación paradójica marca una separación, un hiato entre la responsabilidad absoluta que asume sobre la realidad y las facultades limitadas que tiene disponibles para ocuparse de ella.

Selci propone una triada muy interesante de conceptos que sirven para orientarse en este escenario de responsabilidad máxima: la orgánica, la lógica y la línea (Para quien desee profundizar sobre este punto, puede consultar el artículo de Violeta Kesselman “Verticalismo”, aparecido en la compilación digital: AA. VV., *La posibilidad del siglo*, Ediciones Pedro Díaz & Gluck, Buenos Aires, 2020, pp. 18-26, disponible en: <https://kranear.com.ar/descargas/LA%20POSIBILIDAD%20DEL%20SIGLO.pdf>). De manera muy sucinta, la orgánica es la estructura que asigna los lugares de cada responsabilidad en la Organización, la lógica designa un protocolo de comportamientos, y la línea representa el discurso oficial de la Organización. Estos tres elementos han sido interiorizados por el Cuadro, sacrificando su individualidad o apariencia de sustancialidad.

Entonces, ¿qué hacer?, ¿cómo ser libres? Si la libertad es la asunción de responsabilidades, el poder popular consiste en que el pueblo asuma más y más responsabilidades, que considere cada vez más asuntos como suyos, a diferencia de lo que planteaba el populismo, que consistía en demandas a un Otro que se ocupaba de satisfacerlas. En la propuesta del libro –y como ya se señaló– no se trata de descartar al populismo, sino de interiorizarlo: dejar de demandar y ponerse a responder. Aquí,

poder popular se iguala a responsabilidad popular, y este es el núcleo de la estrategia de poder propuesta: "para evitar la eternidad de la lucha entre Pueblo y Oligarquía, la gracia es que el Pueblo empieza a vencer a la Oligarquía cuando empieza a ser 'derrotado', cuando *interioriza* la contradicción" (p. 151). Esta derrota interna es el significado de ganar, logrando que proliferen los Cuadros políticos, incrementando las facultades –que son necesariamente limitadas en cada individuo– para poder asumir la responsabilidad absoluta sobre la realidad: el poder popular.

El libro cierra con un apéndice titulado "El grafo de la militancia" (donde el autor analiza qué sucede cuando los diferentes estadios contradictorios no se superan dialécticamente o "hegelianamente", sino que quedan atascados en una repetición en clave freudiana dando lugar a tres nuevas figuras: la beneficencia, el intelectual crítico y el quebrado, respectivamente), un apartado de Conclusiones, y una interesante nota final a cargo de Martín Rodríguez quien, en pocas páginas, bosqueja un horizonte teórico a conquistar.

La *Teoría de la militancia* es, sin ningún lugar a dudas, un libro de filosofía política de gran riqueza y novedad, que se ha ganado un lugar en las filas del Pensamiento Latinoamericano. Se plantea como objetivo fundamental y manifiesto –más allá de encarar un diagnóstico de lo que ha pasado– realizar una defensa filosófica de la militancia que la dote de contenido teórico, elevándola al nivel del concepto. Es mediante este gesto que será posible abordar la respuesta original y situada a la pregunta ¿Qué hacer?

## Fichte y la filosofía de la intersubjetividad de la conciencia encarnada

LEONEL SERRATORE  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de López-Domínguez, Virginia, *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*, Buenos Aires / México, RAGIF Ediciones / UNAM, 2020, 375 pp.

Recibida el 16 de julio de 2020 –  
Aceptada el 1 de septiembre de 2020

En la "Introducción" de *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*, Virginia López-Domínguez se encarga de trazar ciertos paralelismos entre la filosofía heideggeriana y el sistema filosófico de Fichte. La elección comparativa no es ingenua pues si existe algo que une a los intereses de ambos autores es su pretensión de forjar lazos entre la filosofía y la vida. Justamente, el inicio del primer capítulo alude a la famosa frase fichteana: "El tipo de filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse a nuestro antojo, sino que está animado por el alma de la persona que lo posee" (p. 31). Esta frase es un fiel reflejo de lo desplegado en los dos primeros capítulos, cuya explícita impronta biográfica apunta a describir la búsqueda emprendida por Fichte de una posición propia respecto de la kantiana, inmerso en un ambiente atravesado por una serie de acontecimientos sumamente relevantes tanto en el terreno intelectual (la polémica Jacobi- Mendelssohn y la incipiente preocupación sistemática reinholdiana) como en el campo político (la Revolución Francesa). Sin lugar a dudas, merece una mención especial la protección de Fichte por parte del Barón Ernst Haubold von Miltitz y su posterior tutelaje a cargo del pastor Gotthold Leberecht Krebel. Estos sucesos supusieron un punto de inflexión en la vida de Fichte. El cambio radical de su otrora vida rural a una educación propia de la élite intelectual marcó decisivamente su pensamiento y la opción de los principios que rigen su sistema filosófico. En virtud de ello, el texto se concentra en detallar los caminos recorridos para alcanzar la tan ansiada posición propia, encontrando un recorrido posible en el tratamiento de la intersubjetividad, la corporalidad y las relaciones recíprocas entre la conciencia y el mundo.

Con el tercer capítulo inicia lo que constituye el eje fundamental de la argumentación y la sección más extensa del texto. En primer lugar, López-Domínguez reconstruye la estructura general de la *Fundamentación de toda Doctrina de la Ciencia* a los fines de introducir, posteriormente, la filosofía de la intersubjetividad fichteana. Para ello, comienza caracterizando –en consonancia con la obra *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*– los rasgos impostergables que toda filosofía debe presentar si pretende ajustarse a la concepción sistemática-científica de Fichte: (1) conformar una totalidad interrelacionada de proposiciones de tal modo que la certeza particular de cada una de ellas dependa del sitio que ocupe en el sistema total. (2) Contar con un principio incondicionado colocado en la cúspide de la serie proposicional, evitando la caída en una remisión infinita y la imposibilidad de encontrar una certeza absoluta a partir de la cual edificar el sistema total (corte remisional efectuado por un acto libre de la voluntad). (3) Instituir ese principio como fundamento, esto es, como principio explicativo que se sitúe por fuera de la esfera que funda, pues únicamente de esta manera se logra soslayar cualquier clase ulterior de círculo vicioso. El principio ha de ubicarse en un nivel diferente de la experiencia, anterior a la conciencia y a la relación empírica entre sujeto y objeto. (4) Configurar un principio plenamente originario y autosuficiente que no dependa de ninguna instancia externa dadora de sentido, sino que sólo se dé en virtud de sí mismo. Esto se alcanza una vez que el contenido y la forma se determinan recíprocamente. “De ahí que –según Fichte– sea posible pensar en otros dos principios que se subordinen al absolutamente primero y que, sin embargo, mantengan una cierta interdependencia respecto de él: uno, condicionado por el contenido de éste, y otro, por su forma” (p.

98). (5) Procurar la conclusión del sistema cuando resulte imposible continuar la derivación proposicional. Esto se verifica en la reaparición del principio originario como resultado de la deducción.

La filosofía se exhibe como la ciencia más originaria que provee de un fundamento sólido tanto a la lógica como a los demás saberes. En otras palabras, la Doctrina de la Ciencia (la filosofía, el sistema) se erige, en tanto “metaciencia”, como un “saber del saber” capaz de ofrecer un criterio de realidad para las ciencias. Sin embargo, esto no debe confundirse con un mero discurso epistemológico. Precisamente el hecho de proporcionar una base real a las ciencias da cuenta del interés metafísico del proyecto fichteano. Una vez aclaradas estas disposiciones, López-Domínguez prosigue desplegando los principios de la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* que fundamentan los principios lógicos de identidad, contradicción y fundamento. Para aproximarnos al principio más originario, Fichte parte del principio de identidad ( $A = A$ ). A pesar de su pretensión de explicitar el carácter condicionado de las leyes lógicas, apela a estas leyes para su argumentación ya que, desprovisto de las mismas, resultaría imposible pensar. De este modo, admite una cierta circularidad y, a la vez, la validez provisional de estas leyes, hasta que la Doctrina de la Ciencia alcance su pleno desarrollo y las ciencias puedan probar su certeza vinculándose al principio fundamental. Este argumento evidencia, por una parte, la prioridad de la conciencia pensante sobre el principio de identidad y, por otra, la prioridad de la posición absoluta del sujeto frente a cualquier posición en la conciencia (p. 101). Así, el Yo absoluto no refiere a una subjetividad individual sino más bien a un sujeto trascendental como condición de posibilidad

de la totalidad de acciones particulares, incluso del conocimiento entendido como tipología de acción secundaria. El Yo absoluto es el principio fundamental sobre el que descansan todos los restantes principios que configuran el ámbito de la objetividad. No es un resultado o producto; por el contrario, es producción, donde el ponerse, el afirmarse y el ser son lo mismo. En efecto, el Yo absoluto es actividad pura, un fluir libre sin sujeciones de ningún tipo. La acción autoconstitutiva del Yo absoluto supone una relación entre lógica y Doctrina de la Ciencia muy particular, basada en un condicionamiento material de los principios de la lógica mediante la fundación de la categoría de realidad. De ahí que todo aquello que ingrese en el campo de acción del sujeto y que se relacione con su quehacer puro es real. Fichte se aproxima al Yo absoluto a través de la reflexión abstractiva, un método exclusivamente lógico que, considerado aisladamente, deviene en una filosofía formularia, pero si se complementa con la intuición intelectual, resulta sumamente fructífero. En este sentido, la abstracción opera como una instancia previa que despeja todo lo innecesario para la reflexión. Asimismo, la reflexión adquiere contenido, concediendo una auténtica significación a la filosofía y eludiendo la posibilidad de incurrir en un vacío sin vida (p. 110). La intuición intelectual aporta seguridad, un primer punto de apoyo para la filosofía, por ser la constitución indubitable del propio Yo en la cual él mismo se pone y, al hacerlo, se capta inmediatamente. De esta forma, el Yo se afirma como pura acción de autoafirmación, distinguiéndose de la intuición intelectual kantiana. La facultad primordial que debemos adscribir a tal intelección intelectual es la imaginación. Para Fichte, la imaginación productiva es la facultad por excelencia, ya que constituye la base de la actividad humana en sus

múltiples dimensiones. Con respecto a ello, López-Domínguez señala: “A mi juicio, la intuición intelectual es sólo un momento dentro de la labor de síntesis que realiza la imaginación, pues ella no sólo produce intuiciones intelectuales sino también sensibles. La intuición intelectual sirve como punto de referencia absoluto e inmodificable en torno al cual la imaginación organiza y unifica todo el quehacer humano en un proceso constante de oscilación que, sin un eje siempre idéntico a sí mismo, haría que el individuo se perdiese en el caos de la infinita variedad de lo sensible” (p. 112).

Además del primer principio fundamental, es posible pensar un segundo principio que dependa de aquél por su contenido aunque sea incondicionado por su forma. Este segundo principio es el No-Yo al que Fichte accede de un modo similar a como accedió al primer principio, es decir, accediendo a una proposición indubitable, esta vez “no  $A$  no =  $A$ ”, y aplicando la reflexión abstractiva. Lo que sobresale de esta incipiente formulación es que la proposición no deriva de “ $A = A$ ” y la negación no está incluida en el principio de identidad. Sin embargo, la forma lógica de esta proposición presupone la conciencia juzgante, pues no habría juicio alguno sin ella. En cuanto a su contenido, la proposición “no  $A$  no =  $A$ ” depende de la proposición “ $A = A$ ”, ya que “no  $A$ ” es lo que  $A$  no es; únicamente por medio de la exclusión de “ $A$ ” llegamos a “no  $A$ ”, esto es, para poner “no  $A$ ” primeramente debemos poner “ $A$ ” y, por lo tanto, al Yo. El No-Yo se revela como opuesto al ser, como la categoría de negación. De aquí se desprende una contradicción: ¿cómo es posible el darse simultáneo de dos principios radicalmente opuestos? Esto sucede así porque el segundo principio es un absurdo aceptado sólo provisionalmente con una validez estrictamente metodológica. El vínculo de

esta oposición es pensable en función de elementos finitos y relativos, conduciendo inexorablemente hacia la formulación del tercer principio de la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia*: el Yo y el No-Yo limitados. Este tercer principio inaugura la categoría de limitación que sintetiza las dos categorías anteriores (realidad y negación). En este tercer principio ya están contenidos todos los elementos deducibles para la constitución de la conciencia finita. De este modo, han sido explicitados tanto los tres principios lógicos básicos (identidad, contradicción y fundamento), como los tres tipos de juicios que es capaz de articular el espíritu humano: el tético, el antitético y el sintético, a la vez que se justifica el método sintético fichteano. Dice López-Domínguez: “La Doctrina de la ciencia es, en este sentido, un «idealismo crítico», un «idealismo-real» o un «realismo-ideal», que acepta la existencia del mundo con independencia del sujeto finito y admite, para explicar la materialidad, un fundamento indeducible de la subjetividad absoluta, apoyándose en el primado de la razón práctica sobre la teórica, que necesita para su desarrollo la creencia firme en un entorno que pueda convertirse en el campo de realización del deber. Con la aceptación de algo distinto del Yo como inexplicable desde el Yo mismo (al menos, no totalmente explicable) y la admisión de la relación recíproca con lo otro como constitutiva del hombre (Yo divisible), queda garantizada la libertad de éste frente a lo absoluto” (p. 116).

El tercer principio contiene dos proposiciones que, conjuntamente, ofician de fundamento para la categoría de acción recíproca: (a) el Yo pone al No-Yo como limitado por el Yo; (b) el Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo. La proposición (a) funda la instancia práctica, porque enfatiza la acción subjetiva del Yo como

determinando y limitando a su opuesto, y la proposición (b) se comporta como el fundamento de la instancia teórica en la cual se resalta la pasividad del sujeto, pues el Yo se pone a sí mismo aunque como limitado por el No-Yo. A partir de (b) Fichte realiza dos síntesis que fundan la categoría de causalidad y la categoría de sustancialidad, mediante las cuales demostrará que el conocimiento es una transferencia del Yo al No-Yo, es decir, aquello que denomina “alienación”. En el caso de la categoría de causalidad, una parte del hacer del Yo resulta anulada, siendo reemplazada por un padecer. La afección es definida como todo lo que no es puesto espontánea e inmediatamente por el Yo. Esto no implica necesariamente que el No-Yo posee una realidad autónoma en virtud de sí mismo o una actividad independiente del sujeto, sino que toda la actividad ha sido transferida desde el Yo como consecuencia de su padecimiento. Si en el caso de la categoría de causalidad la relación recíproca es vista cualitativamente, en la categoría de sustancialidad, en cambio, es vista cuantitativamente. En el conocimiento se da una transferencia de la actividad del Yo al No-Yo; sin embargo, el padecer de aquél no puede ser entendido como una inactividad extrema, pues en la afección, aunque mediadamente, el Yo continúa actuando de alguna manera y su hacer se encuentra disminuido. De ahí que sea una cantidad, un *quantum* mínimo de acción (p. 119). Debido al carácter cuantitativo del padecer y el hacer, el Yo puro, en tanto acción pura, es susceptible de ser concebido como la totalidad de ellos, como un *quantum* de *quanta*. Así, el Yo puro puede ser entendido como una sustancia, esto es, un sustrato en el que inhieren accidentalmente el Yo y el No-Yo determinados. El conocimiento se presenta aquí como alienación, porque para que se finitice el Yo absoluto es nece-

sario que niegue una parte de sí. Mientras ocurre esta negación (sin una connotación temporal), el Yo proyecta sus categorías objetivamente en lo opuesto de sí, el No-Yo. En la medida en que el No-Yo posee un ser transferido, carece de realidad por fuera de su relación con el sujeto o, lo que es igual, el No-Yo causa la afección del Yo y no es, por ende, su fundamento real sino ideal. Esta aparente contradicción en el ámbito gnoseológico, ante la limitación de la razón especulativa que incurre constantemente en contradicciones al intentar explicar lo que está más allá de la experiencia, se resuelve con la razón práctica.

Las actividades desplegadas en el terreno del saber teórico pueden ser resumidas en, por un lado, una relación recíproca (la relación gnoseológica) y, por otro, una actividad subjetiva independiente que fundamenta la relación recíproca y es determinada por ella.

Cuando el Yo encuentra un obstáculo en su actuar que no ha sido puesto por él mismo, sobre su pretensión de absoluto acaece un choque, una resistencia opuesta a la actividad del sujeto, su encuentro con el No-Yo. Ante este obstáculo, el Yo debe restringir su actuar determinándose a sí mismo en un acto de autolimitación. El choque no resulta ser la causa de la autolimitación, sino la ocasión para que el Yo realice la acción a la que estaba dispuesto (determinabilidad). Tomando como modelo esta primera acción de autolimitación se puede inferir que todas las demás determinaciones del Yo serán limitaciones que él mismo se (auto) imponga (p. 128). Las repetidas tentativas del Yo lo impulsan a chocarse continuamente con la resistencia y a ser devueltos los choques una y otra vez, provocando así una oscilación entre la determinación y la no determinación. Esta oscilación es la reciprocación del Yo consigo mismo, que

se pone como finito (actividad reflexionada) y como infinito (actividad que intenta ir más allá del límite), es su exigencia de vencer la resistencia y su impotencia al no conseguirlo. Gracias a estas limitaciones el Yo descubrirá el mundo que lo rodea. La facultad que procura conciliar y enlazar ambos contrarios es la imaginación, y al estado de oscilación de un extremo a otro Fichte lo llama “intuición”. La intuición puede ser o bien intelectual, cuando el Yo se afirma como infinito, o bien sensible, cuando se afirma como finito. “En cuanto momentos de la imaginación, ambas intuiciones son complementarias: la intuición intelectual es el polo fijo sin el cual lo plural, múltiple y cambiante sería imposible de captar, y la intuición sensible es lo que da realidad efectiva, concreción, al conocer” (p. 129). Hay una facultad más en el espíritu humano: la de abstraer objetos determinados de lo puesto en el entendimiento, esto es, la facultad del juicio. Además, si abstraemos de todo objeto en general, permanece la posibilidad de abstraer según una determinada regla, la razón pura (p. 132).

La parte práctica de la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* puede ser sistemáticamente resumida de la siguiente manera: (1) se deduce el concepto de tendencia (*Tendenz*) o aspiración (*Streben*) a través del cual se afirma la prioridad de la praxis respecto de la teoría; (2) a partir de (1) se desprende toda la estructura del actuar humano, que se destaca mediante una serie de sentimientos en reciprocación; (3) el *factum* que da contenido al pensar se expone también como sentimiento (*Gefühl*).

La tendencia es una actividad pura e infinita del Yo que se dirige a un objeto antes de su constitución. En su proyección incesante el Yo aspira a afirmarse sin restricción alguna hasta encontrar un objeto a determinar, y en esa aspiración se fundan las exigencias

de la razón práctica (p. 141). Sin embargo, en la actividad autoafirmante del Yo acaece un choque. De la reflexión del choque se postula una contratendencia equilibradora del No-Yo, para finalmente producirse el restablecimiento de la actividad. La actividad reestablecida u objetiva puede ser de dos tipos: finita, cuando se dirige a un objeto efectivo; infinita, cuando se dirige a un objeto imaginado cuyos límites han sido puestos por el Yo, que es el producto de la imaginación oscilando más allá del límite provocado por el choque con el No-Yo y que constituye el objeto hacia el cual tenderá la actividad práctica. El proyecto práctico es denominado por Fichte como "ideal". El primer principio fundamental reaparece aquí en el descubrimiento de la idea como meta reguladora y se cierra así el círculo descripto por el sistema filosófico (p. 143).

En consonancia con lo anterior, la aspiración se encuentra con una resistencia, se da un equilibrio proveniente de una contratendencia; el equilibrio consecuente es la exteriorización de algo puramente subjetivo (el sentimiento de limitación), la aspiración se hace consciente, se determina convirtiéndose en impulso (*Trieb*). De la imposibilidad de satisfacer plenamente cierta determinación se sucede un sentimiento de vacío que exige ser llenado, el "anhelo". Una vez colmado este sentimiento de vacío, se da lugar al sentimiento de "satisfacción" (*Befriedigung*), el impulso y la acción ahora son uno y el mismo (p. 147). El sujeto reflexiona sobre su actuar intentando sintetizar el impulso con la acción realizada. Si entre ambas hay convergencia, se despertará un sentimiento de aprobación (*Beifall*), de suceder lo contrario, se impondrá la desaprobación.

Esta breve reposición no agota el exhaustivo análisis que Virginia López-Domínguez desarrolla a partir de la comparación entre los diferentes textos fichteanos, a partir

de la originalidad que en ellos reside y de la distancia que los separa de la filosofía kantiana. No obstante, es destacable cómo la autora logra traducir en términos simples y asequibles un sistema de semejante magnitud y complejidad, facilitando, de esta forma, el acceso a la lectura de las fuentes a los menos avezados.

Con los capítulos cuatro y cinco asistimos al núcleo central de la exposición del libro. La filosofía de la intersubjetividad está íntimamente relacionada con el concepto de comunidad que en Fichte adquiere dos acepciones fundamentales: se trata de, por un lado, un concepto de comunidad ligado a las relaciones físicas que mantiene un conjunto de individuos entre sí y, por otro, un concepto de comunidad ligado a las relaciones morales que expresan la mutua correspondencia de deberes y derechos.

La primera acepción se presenta en el párrafo VI de la *Fundamentación del derecho natural* en términos de una comunidad material surgida de las relaciones espaciales entre seres humanos. La comunidad es el efecto de la proyección puramente ideal del anhelo que, intentando alcanzar eficacia por medio del impulso, se concreta en la materia (p. 169). Como resultado, la comunidad material es símbolo de la comunidad teleológica, es decir, es su explicitación en el terreno corporal y espacio-temporal; pero, al mismo tiempo, al tender hacia una meta espiritual, trasciende el propio ámbito material. Todo este esbozo demanda la necesidad de deducir dentro del sistema el concepto de cuerpo. La deducción del cuerpo implica dos presupuestos: la libertad del Yo y su necesaria autolimitación para realizar acciones. Una vez que ambos presupuestos se conjuntan aparece la noción de "persona". La persona se adjudica una esfera para la libertad, esto es, un campo de actuación libre y exclusivo. En

primera instancia, este campo se presenta ante el Yo como un obstáculo que forma parte del mundo exterior (No-Yo) y que se debe asumir para existir en tanto persona individual. La facultad que configura esta esfera sintetizando tamaña oposición no es otra que la imaginación productiva. Según Fichte, al oscilar entre ambos extremos la imaginación productiva genera la extensión pura, un concepto previo al espacio y al tiempo, y que posibilita su posterior unificación. López-Domínguez sostiene: "De la necesidad de la permanencia de la persona resulta la determinación de su campo de libertad como algo persistente y, en cierto sentido, inmodificable. Y con semejante acto se genera el espacio en cuanto «extensión quieta y determinada por siempre», perfectamente distinguible del tiempo, cuyo carácter es la constante fluencia, el perpetuo devenir" (p. 171).

Como consecuencia, se deduce un cuerpo de índole espacial (*Körper*) en tanto perímetro de acciones libres posibles. Esta concepción del cuerpo aún no remite a la corporalidad humana (*Leib*) sino a un ámbito corpóreo que, para poder finalmente instituirse en esfera corporal, requiere una configuración orgánica en un todo articulado y cerrado. La articulación corporal es el argumento del que Fichte se vale para explicar la incidencia de la voluntad sobre la materia. Aquí supone una doble instancia o dos tipos de órganos que, a pesar de sus distinciones, componen una misma unidad: el órgano superior, que se relaciona estrechamente con la voluntad, y el órgano inferior asociado al mundo sensible (p. 172). Cada órgano se vincula con distintas clases de materia: el superior con la materia sutil, aquella que provee el sustrato sensible para las imágenes y, por ende, se sitúa a mitad de camino entre el ámbito sensible e inteligible; el inferior con una materia

bruta, cuya modificación está mediada por una modificación de la materia sutil. De lo previamente expuesto se concluye que el cuerpo tiene una doble función: por un lado, la transformación del mundo material (trabajo), por el otro, la actuación de medio para la expresión de la persona, de sus gesticulaciones, sentimientos, ideas y sensaciones.

En el marco de este tratamiento materialista, el estado de plena indigencia en el que nace el individuo humano respecto de las demás especies hace patente la necesidad del otro en la constitución de la persona individual. Otros animales han sido completamente favorecidos por la naturaleza; en cambio, el ser humano, aunque se encuentre vulnerable, posee la potencialidad de extender sus articulaciones hacia el infinito. Mientras que los animales persiguen continuamente la autoconservación y la satisfacción particular, el ser humano se distancia de estos intereses en aras de un compromiso comunitario, de trabajar y vivir con sus congéneres en un contexto de plena lucha contra la naturaleza. La relación intersubjetiva es un proceso que tendrá lugar a través del cuerpo y, principalmente, de su doble articulación, ya que dispone de un órgano inferior que permite captar el cuerpo del otro en tanto objeto material y de un órgano superior que lo acepta como un ser racional semejante. De esto último se desprende la necesidad de respetar su libertad considerándola un fin en sí mismo (p. 180). En este punto surge una cuestión problemática: ¿cómo es que el órgano superior realiza una acción que, sin ser causal, modifica al otro? Fichte llama apelación (*Aufforderung*) a esta acción tan singular que consistiría en un llamado del otro, exigiendo atención y el reconocimiento de su libertad. A nivel corporal, según López-Domínguez, el problema se resuelve recu-

rriendo a la mirada: "Así pues, sin contacto directo con la materia, por su sola visión, el hombre reconoce en el cuerpo del otro la presencia de un semejante, especialmente gracias a su rostro, a través de su boca y, sobre todo, a través de los ojos, en los cuales ha de trasuntarse la racionalidad. Si se trata de la mirada de un ser racional, ésta se presentará siempre como una mirada amorosa, humanizada, claramente opuesta a la mirada cosificadora" (p. 181).

En este aspecto cabe insistir en que la noción de alteridad fichteana comprende una tarea sumamente imprescindible para soslayar los tópicos recurrentes en que la filosofía postlevinasiana ha incurrido al acusar a la modernidad de una aparente anulación o propuesta aniquilatoria de las diferencias. Contrariamente a ello, Fichte no sólo reconoce la función preeminente del otro en la constitución personal, sino también su respetabilidad, hasta el punto de presentar ciertos antecedentes temáticos ampliamente explorados en la filosofía contemporánea como el rostro (Lévinas) y la mirada (Sartre).

En el quinto capítulo López-Domínguez esboza los múltiples aportes novedosos de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* haciendo un especial énfasis en la facultad imaginativa y en el concepto de corporalidad. El análisis que merece nuestra particular atención es el apartado que refiere a "la conciencia encarnada".

Según la autora, la primera deducción completa del concepto de cuerpo tiene lugar en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Si bien ya existía un desarrollo previo en la *Fundamentación del derecho natural* (y en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*), éste se aplica únicamente al ámbito jurídico. En el ámbito jurídico la preocupación consiste en establecer los

límites de lo permitido en una comunidad real fundada en relaciones materiales y espaciales no identificables con el reino de los fines kantiano. A diferencia de este planteo, la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* extiende el ámbito de alcance de la deducción del cuerpo a la explicación de la finitización del Yo en general, definiéndolo como el sistema de sensibilidad humana en el que se inscriben las diversas sensaciones. Fichte no transforma al cuerpo en una cosa en sí, esto es, en algo material ajeno a la conciencia; por el contrario, subraya el carácter entramado del mismo en cuanto plexo de relaciones que se mantiene fijo a pesar de las variaciones sensitivas que lo afectan. De hecho, esto último posibilita su papel regulador en la organización de las sensaciones en vista a evitar su constante dispersión. El cuerpo se presenta como una totalidad viva (no una sumatoria de partes) que se realiza a través de sus miembros. Es una síntesis producto de la relación entre la afectibilidad y la espontaneidad que oficia de punto de contacto originario entre el Yo y el No-Yo, donde la actividad autoafirmante del Yo se ve obligada a autolimitarse ante el choque con aquello que le opone resistencia, descubriéndose en ese acto como atada o ligada (*Gebundenheit*). El Yo asume esta condición por medio de un sentimiento en el que se capta a sí mismo como determinado, constituyendo este instante el inicio de la conciencia. Las sensaciones implican sentimientos de limitación que el Yo posee de sí mismo, de las incapacidades y carencias para emprender su actuar. Por ende, el cuerpo es condición de posibilidad para la conciencia de nuestros límites, ya que da cuenta de los obstáculos que se imponen a su actividad espontánea e infinita. "El cuerpo es lo que traspasamos constantemente en nuestro actuar hacia el mundo, pero que nos recaptura una y otra vez, porque estamos atados, ligados a él"

(p. 217). Este sentimiento del cuerpo es un sentimiento originario: nosotros somos capaces de percibir las partes de nuestro cuerpo aunque estemos imposibilitados de percibir el conjunto del organismo, es decir, el movimiento de las partes depende de la totalidad fija y viva que el cuerpo es. Según López-Domínguez, esto se debe a que el sentimiento del cuerpo es del mismo Yo en su relación con el mundo: "se trata más bien de una condición existencial por la que el Yo finito se hace transparente a sí mismo" (p. 218). Nuevamente Fichte nos ofrece un punto de referencia ineludible para los debates contemporáneos en torno a las ontologías corporales del tener y el ser (Merleau-Ponty, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, entre otros). El cuerpo vivido (*Leib*) no se presenta como un mero cuerpo material (*Körper*), es un cuerpo con conciencia.

Para alcanzar una comprensión de la intuición interna se torna necesaria la deducción del espacio como forma externa de la sensibilidad. En base a ello, Fichte pretende resaltar el matiz complementario de la intuición del Yo y del mundo. Mi cuerpo me individualiza como un centro de referencia que ordena toda la realidad proveyendo un punto de vista intransferible. En *Nova methodo*, el cuerpo y el alma se identifican configurando una misma entidad que es vista desde diferentes perspectivas, puesto que estamos ante la presencia de una concepción del cuerpo espiritualizado. A pesar de ser reiteradamente definido como un instrumento en función del cual se hace patente nuestra voluntad en el mundo material, y que ello suponga una doble articulación corporal elevando las sospechas de un retorno a posiciones dualistas, la *Nova methodo* de Fichte –y siempre según la interpretación de López-Domínguez– previene estas suposiciones estableciendo una equivalencia entre el órgano superior y el alma:

"De este manera, no se puede decir que el cuerpo sirva al Yo de instrumento, como si se tratase de una herramienta exterior a él, más bien su cuerpo es su modo de estar instalado en el mundo, un mundo con el que se ha encontrado al actuar y que, por tanto, es primariamente el lugar de realización de acciones, de sus fines. Es el modo de adaptación a un entorno planteado desde el principio teleológicamente" (p. 222).

Así se infiere que la inconveniente incidencia de la voluntad sobre la materia es un falso problema, pues no existe una actuación de una sobre otra en ninguno de los sentidos posibles; más bien, la acción es ejecutada por una unidad psíquico-orgánica. El ser humano es un centro de referencias, una unidad originaria que confiere coherencia al resto de las plausibles unificaciones, esto es, les otorga sentido, significación. Ahora bien, en tanto el cuerpo es conciencia volcada al mundo, el mundo deviene en mediador de la totalidad relacional con lo real y, por supuesto, con los demás seres racionales.

Los últimos tres capítulos comienzan con una suerte de inventario de la sucesión de acontecimientos biográficos posteriores a la desvinculación de Fichte de la Universidad de Jena, prosigue con el desarrollo del Fichte de Berlín y culmina con los rasgos más prominentes de su pensamiento político. Aunque Virginia López-Domínguez nos había advertido en la "Introducción" que no se dedicaría a realizar un análisis minucioso del pensamiento político fichteano, ciertamente entre la multiplicidad de aristas que aborda en estos tres últimos capítulos queremos destacar dos: la polémica del ateísmo y la concepción del Estado racional.

En cuanto a la primera, López-Domínguez parte de que el objetivo de Fichte siempre fue el de aplicar su sistema filosófico a



distintas áreas, al derecho, a la moral y a la religión. Esto lo conduce a apoyar y editar el artículo de Forberg, titulado *Desarrollo del concepto de religión*, que consiste en un análisis crítico de la religión donde se la reduce al ámbito de la moralidad. Fichte era consciente de los posibles efectos políticos de tal propuesta, por lo que decide acompañar la publicación con un ensayo propio: *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, en el cual manifiesta abiertamente su posición sobre el tema. El escándalo estalló de inmediato, a partir de la circulación de un escrito anónimo titulado *Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y de Forberg* en el que se los acusa de no creer en el Dios personal cristiano. Tras sucesivas defensas y objeciones, la polémica que involucró a la mayoría de los intelectuales del momento culminó en el castigo que el Consistorio de Dresde impuso a la corte del Principado de Sajonia y en la confiscación de los escritos. En lo que duró la disputa, Fichte, lejos de rectificar su postura, y de un modo extremadamente obstinado, se rehusó a suavizar los términos de su artículo. Finalmente, renuncia a su cátedra, imbuido en una vaga esperanza que anhelaba un apoyo jamás concretado de sus alumnos y colegas. Si atendemos al aparentemente polémico artículo *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo* avizoramos que Fichte, contrariamente a lo que sostenían sus acusadores, reconocía la necesidad de la fe en un orden divino como garante de la vida moral en la comunidad y como fundamento de toda certeza. Dice la autora: "Fichte no pretendía introducir ningún principio contrario a la religión cristiana, ya que con su concepto de lo divino no hacía sino retomar la idea del Evangelio de San Mateo de que Dios se manifiesta principalmente en la acción intersubjetiva, de tal modo que la comunidad

es el más alto símbolo de la perfección en la tierra" (p. 230).

Respecto del Estado racional, Fichte procura postular las bases para un tipo de Estado que se ajuste a la razón. Brevemente, la transición hacia un Estado racional se considera forzosa y necesaria, dado que los hombres no están listos para la moralidad. Su objetivo implica obligar a los miembros de una comunidad a respetarse mutuamente a través de una legislación externa o, en otras palabras, lograr que los ciudadanos supriman sus intereses egoístas y particulares sin perder, en el proceso, su propia individualidad. Dos obras fundamentales se inscriben en el marco de estas tratativas: la mencionada *Fundamentación del derecho natural* y *El Estado comercial cerrado*. En ellas se distingue –según López-Domínguez– entre la comunidad material y el reino de los fines kantianos, siendo este último una instancia de relaciones morales que se presenta como meta ideal a la que pueden aproximarse las sociedades reales. Este proceso de aproximación conlleva "miradas y miradas de años" hasta concluir en la disolución del Estado y desembocar en la anarquía. Su operatividad reside en facilitar a los seres humanos el ejercicio pleno de su libertad para así alcanzar paulatinamente la interiorización de la ley (p. 336).

En conclusión, el libro de Virginia López-Domínguez nos invita a un vasto recorrido por las fuentes fichteanas, recorrido imposible de abarcar en el breve espacio de una reseña. Entre los múltiples niveles de análisis posibles, la intersubjetividad y su vínculo con la noción de corporalidad ocupa –a nuestro entender– un lugar preeminente. Su preeminencia excede al contenido textual, pues nos ofrece lineamientos generales para repensar las diversas

apropiaciones de las que ha sido objeto la modernidad en la hermenéutica contemporánea. El papel asignado al No-Yo como resistencia nunca plenamente reductible y al cuerpo como mediación necesaria en la constitución identitaria, así como también el énfasis puesto en la respetabilidad inexpugnable de la libertad del otro, contradicen en gran medida a la actual perspectiva sobre la filosofía fichteana que, injustificadamente, describe a esta última como un caso ejemplar de una subjetividad mayestática supresora de las diferencias y condenable por su mero agenciamiento. Este detallado estudio de López-Domínguez representa una oportunidad clave para confrontar las versiones más superfluas de un pensamiento complejo y prolífico como el de Fichte.

## En busca de una política plebeya

JULIÁN FERREYRA

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



Reseña de Sztulwark, Diego, *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, 186 pp.

Recibida el 10 de julio de 2020 -  
Aceptada el 27 de agosto de 2020

Diego Sztulwark aspira en *La ofensiva sensible* a dar cuenta de la lógica de un mundo múltiple, vibrante y lleno de potencia: el ámbito plebeyo donde las formas de vida se crean sin cesar, libres de toda coacción “desde arriba” (sea del Estado, sea del neoliberalismo). “El Estado no posee los medios para crear la sociedad nueva, que en ningún caso puede ser creada desde arriba” (p. 124, yo subrayo). Ante este diagnóstico, un desplazamiento del campo de batalla se hace indispensable: “A la batalla de las ideas debe precederle una ofensiva sensible” (p. 26). La problemática política que el libro pone en el tapete es clave: se trata, en efecto, de crear formas de vida no neoliberales (básicamente que no se basen en el consumo y la valorización) a partir de la lógica de las masas, sus reivindicaciones, deseos y poder creativo. La cuestión es cómo se eslabona argumentativamente esa ofensiva “desde abajo” (la inteligencia colectiva y las tramas comunitarias, p. 84) con el fin político último de “la invención de la infraestructura y de los derechos necesarios para disfrutar de lo común” (p. 54), prescindiendo de (casi) toda mediación estatal u orgánica. Es cierto que “lo que realmente importa está lejos” (p. 68) pero, ¿cómo llegamos sin Estado ni organización? Parados sobre una “precariedad que vuelve ilusorio todo pacto social estable” (p. 109), ¿cómo hacemos frente a la estabilidad cruel de la lógica neoliberal?

En busca de construir una ofensiva sensible eficaz, la voz de Sztulwark se trama a lo largo de las páginas con la de más de 40 autores y libros, construyendo una suerte de discurso indirecto libre que va desde su amplio abanico de lecturas a su visión personal. Se trata de una rica selección, donde se reúnen algunos pensadores de su propia generación y nacionalidad (como Schwarzböck, Trimboli, Lewkowicz,

Pacheco o Selci), consagrados argentinos (como Rita Segato, León Rozitchner o David Viñas), colectivos de pensamiento (Juguetes Perdidos y Situaciones) con algunos clásicos de la filosofía (Spinoza y Maquiavelo en primer lugar) y pensadores europeos más o menos contemporáneos con clara preferencia por lo franco-italiano (desde Foucault, Deleuze, Guattari, Badiou y Negri hasta Marazzi, Hadot, Lordon o Malabou).

La “ofensiva sensible” no debe ser leído como un concepto vinculado meramente con la parte propositiva del libro (como una propiedad de lo plebeyo), sino como el terreno privilegiado de la lucha, entre los agenciamientos plebeyos y los dispositivos neoliberales. A ese terreno el Estado nunca llega (por motivos que veremos más abajo). Pero allí donde el Estado fracasa, el neoliberalismo se muestra eficaz. Logra emprender su propia ofensiva sensible (“el neoliberalismo emprende una ofensiva contra la sensibilidad”, p. 74), moldeando las vidas (“modos de vida”) con su lógica del consumo y la empresa. El secreto de su eficacia es que trabaja a dos puntas: “desde arriba”, apropiándose de la maquinaria estatal, pero también “desde abajo”, a través de sus micropolíticas (que implican justamente una ofensiva en el plano de la sensibilidad). En efecto, la fase actual del capitalismo no sólo se ha amparado en los aparatos de Estado (el libro estudia los efectos de su capacidad de permear tanto gobiernos populistas como conservadores), sino que también ha logrado intervenir con eficacia en el plano micropolítico. En la doble pinza del neoliberalismo, Sztulwark le da clara preeminencia a esta última (“las micropolíticas liberales no necesitan controlar al Estado para crear modos de vida”, p. 32). El análisis de estos dispositivos “desde abajo”, la manera en que impregnan el todo social, es

sumamente interesante. Particularmente, la crítica a los “dispositivos de felicidad”, en la línea de Ahmed y Heffesse, y la exposición de la manera en que ha logrado penetrar en las fuerzas que solían resistirle, como la *multitud* y la democracia directa, que hace apenas 20 años estaban ligadas a la resistencia, y se han transformado en fuerzas capturadas por el neoliberalismo, como lo ejemplifica el posfascismo brasileiro (p. 87, siguiendo a Negri).

Frente a este avance por momentos irrefrenable del neoliberalismo, el pretendiente a ser el contendiente privilegiado es el populismo (Sztulwark utiliza mucho éste término, pero la expresión propia que propone y que considera más adecuada para caracterizar los gobiernos populares de América Latina es la *voluntad de inclusión* –tal es el título del capítulo 2, aunque no sea el único momento del libro dedicado analizar y criticar este proceso político–). Pero la discontinuidad entre la lucha social y la conducción política es para Sztulwark inzanjable (p. 119). “Se pusieron demasiadas fichas al Estado” (p. 12, citando a Rita Segato). Sztulwark se dedica pacientemente a mostrar el collar de motivos por el cual no puede ocupar el lugar que pretende, cómo su lucha contra el neoliberalismo (si genuina fuera, condición que está teñida de escepticismo página a página) es ineficaz y perdida. Se trata por ello de una “democracia de la derrota”. La derrota *a priori* tiene que ver con su debilidad ineluctable ante la ofensiva neoliberal (p. 120). No se propone transformar sino *meramente* reparar. De allí la idea –sobre la cual el autor insiste mucho– de “mediación precaria” (p. 122). La cadena de significantes es clara: derrota, precariedad, debilidad, caracterizan una (mala) voluntad, una (mala) mediación y una (mala) alternativa política, incluso inescindible del espíritu colonial (“colonización

y estatalidad se implican”, p. 158).

Ese razonamiento lo lleva al punto de considerar que el fracaso del “populismo de izquierda” constituye una “buena noticia” (p. 53). Ciertamente que bajo una doble consideración, por un lado, “su incapacidad para cuestionar la doble representación en la que se basa la hegemonía del capital [legitimación electoral del Estado neo-liberal y la subsunción del trabajo bajo el capital]” y, por el otro, la posibilidad de que ese fracaso desencadene “un nuevo alineamiento de alianzas y estrategias en el enfrentamiento con las élites neoliberales” (p. 53). El fracaso de la *voluntad de inclusión* tiene así una doble cara: la incapacidad de producir modos de vida no neoliberales y la precariedad de las mediaciones sociales puestas en juego (pp. 57-58). De alguna manera, el autor responsabiliza a estos fracasos de la emergencia de la ola de gobiernos neo-liberales. El ataque es por momentos tan extremo que la objeción que le dirige a la teoría de la militancia de Selci (representante, en términos de Sztulwark, de la voluntad de inclusión), “no reconoce fuerza política alguna en las dinámicas sociales no estructuradas” (p. 117), podría volverse hacia el propio autor: no reconoce fuerza política alguna en las dinámicas sociales estructuradas.

Una de las críticas a ese populismo de la *voluntad de inclusión* aparece de la mano de Rita Segato, quien señala que la ampliación del consumo no se vio acompañada (de la misma manera) por la ampliación de ciudadanía, o, en todo caso, que la primera le ganó la pulseada a la otra, con sus consecuencias ambientales y ecológicas (la ampliación del consumo se sostuvo sobre la exportación de materias primas dependiente de la sobreexplotación de los recursos naturales, p. 84). La imposibilidad de sostener “la dinámica caliente del flujo

de mercancías” (p. 137, en torno a las reflexiones del Colectivo Juguetes Perdidos en su gran *La gorra coronada*) produce la paradoja que Sztulwark pone en la pluma de García Linera: promover los flujos de capital a través de ese fogoneo del consumo, fortaleciendo así a los mercados y los modos de vida que se le subordinan. Carente de la posibilidad de producir formas de vida, el populismo sólo reproduce los modos de vida capitalistas, y por lo tanto es incapaz de dar cabida a ningún tipo de emancipación o mejora *real* en las vidas de las mayorías. Es un cruel *aparato de captura de lo plebeyo*, desde arriba hacia abajo (p. 156). O, en el mejor de los casos, su “incompatibilidad con el capitalismo” choca contra la “compatibilidad subjetiva de la burocracia” (p. 155, retomando a Cooke, y suponiendo que la burocracia es necesariamente un monstruo frío, y no un plexo de agentes estatales que son parte del “abajo” mismo).

Las críticas a la *voluntad de inclusión* están atravesadas por la concepción clásica de la política que subyace a este libro que se pretende instalar en una visión heterodoxa de la misma. El Estado se concibe como verticalidad y trascendencia, y aparece enfrentado al pueblo, bajo la polaridad “arriba” y “abajo”. Quizás la idea misma de mediación sea sin embargo fallida, y responde a una concepción del Estado demasiado clásica para el marco teórico de Sztulwark. En efecto, la idea de mediación acepta acriticamente la escisión entre el Estado y el pueblo, y no logra lo que uno de sus autores privilegiados pone como base fundamental de su filosofía: la inmanencia. No se trata de mediar, sino de concebir un Estado donde exista inmanencia entre su maquinaria y el pueblo.

Esa posibilidad aparece como un breve relámpago en la bisagra de las páginas

106 y 107, donde considera a la *voluntad de inclusión* como un fenómeno de desborde que no llega a desarrollarse como “hipótesis política”. Cito en extenso:

Una hipótesis según la cual la democracia es igualitaria cuando las luchas se despliegan en y desde la economía misma, y que en la actualidad se confirma dentro de los movimientos feministas. La contracara de lo que más arriba fue nombrado como mediación social precaria, es decir, la misma mediación pero vista desde abajo por los nuevos sujetos del consumo, bien pudo haber sido *una de las mejores semillas del kirchnerismo*: la presencia de la crisis dentro del mercado, la propia aberrancia plebeya desplegada dentro de las categorías de la economía política” (pp. 106-107, el subrayado es mío).

Este fragmento se continúa dentro del mismo párrafo hacia otra orientación (los *haikus* de Diego Valeriano), con lo cual no termina de definirse el argumento. En esas breves líneas, aparecen ligadas con algo de precipitación varias ideas potentes: la posibilidad de ver la mediación desde abajo, la lucha desde la economía (a la que podría serle inmanente la aberrancia plebeya), y el movimiento feminista. En suma: la potencia del movimiento feminista podría verse replicada en otras luchas, en la medida en la cual el abajo se articula efectivamente con “el arriba” (¿o la *misma* mediación vista desde abajo pone en crisis el modelo abajo-arriba?). Al mismo tiempo, uno de los motivos del fracaso y la fragilidad del populismo (fogonear el consumo popular) podría ser la clave de su éxito y su gran semilla. La idea de un consumo que libera y la posibilidad de “traducir dinero en intensidad” (p. 109) apunta en la misma dirección, pero su articulación con las críticas al consumo que la preceden queda ambigua. Otra de las fugaces reivindicaciones de la política “estructurada” es cuando señala que

las instituciones son necesarias cuando decae la energía plebeya (su “energía volcánica”, p. 125).

Más allá de estos breves relámpagos, el libro favorece en su *pars construens* al espontaneísmo, ya desde una de sus distinciones clave, aquella que traza entre *modos* de vida y *formas* de vida. Los “modos” son existencias derivadas del mando del capital, mientras las *formas* establecen un cortocircuito con los automatismos y obediencias. La ausencia de mando (u obediencia) aparece reiteradamente como un fin en sí mismo, como imposibilidad de una existencia creativa y plena en el marco de una autoridad que nos sobrepase. Una “voz de mando que normativiza y modula la vida” es en sí misma negativa, más allá de los criterios y valores que se pongan en juego. Si bien Sztulwark se detiene a caracterizar al capitalismo en su fase actual (neoliberal), en tanto la vida toma la lógica de la valorización y la forma de la empresa, el problema es que nos manda y domina.

La objeción que yo le plantearía a este enfoque es que la liberación aparece como buena en sí misma, y la constitución de la propuesta positiva queda abstracta. De hecho, el capítulo más fuerte del libro es el segundo, donde critica al populismo, pero el tercero y último, donde Sztulwark busca construir una política plebeya, no tiene el mismo vigor. La definición de filosofía política es imprecisa: “la filosofía deviene política cuando asume su tarea más propia: diagnosticar devenires” (p. 177); habría que internarse profundo en la teoría del devenir de Deleuze y Guattari para avistar el sentido concreto de tan bella afirmación. Las *formas* de vida son definidas de manera negativa como “micropolíticas no-neoliberales” y a través de nociones abstractas como “la sociedad” o “la gente” (p. 84). Se multiplican las fórmulas encendidas en tor-

no a la "energía plebeya" (p. 106) o "las nuevas posibilidades vitales del caos" (p. 104, en intertexto con Rolnik: "lo plebeyo tiene la plasticidad apta para atravesar el caos", p. 136), que entusiasman pero no ofrecen pistas claras sobre la senda de la construcción política. Lo mismo ocurre con la noción de amistad como "base del proceso de individuación alternativa al neo-liberal" (p. 114). La complejidad de una *política de la amistad* (como el libro homónimo de Derrida pone de manifiesto) exigiría mayores determinaciones. Sobre todo si se reconoce la importancia de "la invención de la infraestructura y de los derechos necesarios para disfrutar de lo común" (p. 54).

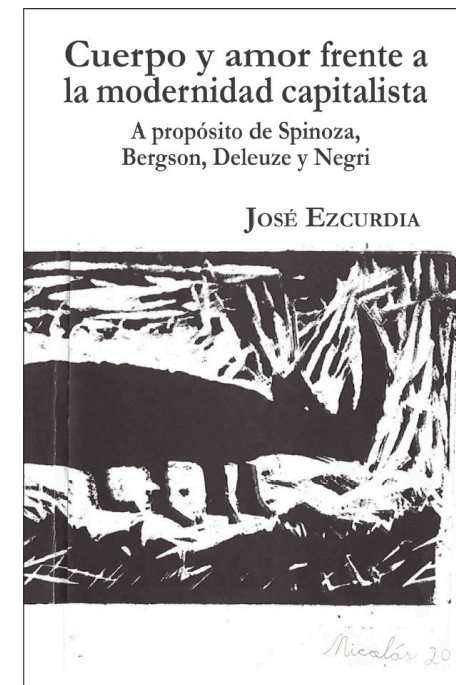
Este romanticismo de la liberación de toda atadura se corresponde con una afirmación de la crisis, la incertidumbre y el caos. El 2001 aparece como el símbolo de la esperanza, de la emancipación atrapada en una revolución continua (es el "momento plebeyo", p. 135). En contrapartida, el capitalismo tendría miedo a la crisis y reforzaría el orden sin cesar. "El inconsciente colonial identifica toda desestabilización como amenaza" (p. 104). Esto puede parecer extraño si se considera que la plasticidad de las respuestas a la crisis es una de las características del capitalismo, pero Sztulwark define "crisis" en un sentido bien preciso: "no poder producir aquellos mundos deseantes en los cuales el consumo de sus mercancías sea su realización" (p. 67). Otro aspecto que puede generar ciertas reservas es que la reivindicación de la crisis y el caos puede parecer una romantización de la enfermedad, el síntoma y la fragilidad; también aquí la cuestión se aclara cuando se comprende en el marco de la crítica al imperativo de la felicidad (p. 67) que, como señalamos más arriba, es uno de los instrumentos micropolíticos a los que recurre el neoliberalismo. No se trata de romantizar

la enfermedad, sino de romper con la demonización que cae sobre toda fragilidad humana y nos exige vivir incluso lo intolerable con una sonrisa apacible en el rostro ("lo que sucede conviene").

Como contrapartida, en las últimas páginas del libro asoma una propuesta positiva con vigor y cuerpo, en torno a las madres de plaza de mayo, y a partir de un fragmento de León Rozitchner donde emplaza la soberanía de una nación "en la vida de sus ciudadanos que se expande desde sus cuerpos" (p. 179). En los cuerpos concretos de las madres, y en otras luchas que Sztulwark enlaza con las de ellas (pañuelos verdes, cortes de ruta piqueteros y ollas populares) asoma la trama concreta que algunas de las fórmulas vibrantes del libro no logran determinar. El desafío aparece bien definido: desovillar en qué consiste ese "saber fundamental que va desde los afectos a la política" (p. 180). Esa interpelación, junto con la necesidad de una política que ponga en el centro de la escena la inteligencia colectiva y las tramas comunitarias, son el gran aporte que *la ofensiva sensible* nos deja. Cómo darle la fortaleza necesaria para protegernos de los embates constantes, desde arriba y desde abajo, del capitalismo, es la tarea pendiente.

## Vitalismo conceptual y ontología práctica Filosofía, cuerpo y amor en los márgenes de la libertad

IVÁN PAZ  
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS -  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Ezcurdia, José,  
*Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*,  
Ciudad de México, Editorial Itaca, 2018, 218 pp.

Recibida el 13 de agosto de 2020 -  
Aceptada el 23 de septiembre de 2020

¿Cuáles son los aportes que, desde la filosofía, el vitalismo puede hacer como herramienta de resistencia y lucha contra los devenires de este presente? Esta pareciera ser la pregunta que mueve las investigaciones de José Ezcurdia, Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Barcelona, respectivamente. En otra reseña publicada en el número 6 de esta revista (noviembre 2017-abril 2018), a propósito del libro *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze* del propio Ezcurdia (Ciudad de México, Editorial Itaca, 2016), encontrábamos ya la fuente del deseo de que un renovado vitalismo filosófico y una propuesta materialista nos develen, lisa y llanamente, formas de existir en el mundo. Lo que en el libro anteriormente mencionado constituía un recorrido extenso por el pensamiento de Gilles Deleuze y las diversas fuentes de su filosofía adopta en esta obra un desafío extra. Al ya presentado concepto de cuerpo se suma también el de amor, ambos entendidos como formas de comprender los mecanismos necesarios para pensar en modos de resistencia y formas de constituir alternativas ético-políticas a partir de esquemas ontológicos. De la misma manera, se propone aquí un recorrido filosófico por la obra de cuatro emblemáticos autores: Baruch Spinoza, Henri Bergson, Gilles Deleuze y Antonio Negri. El desafío del vitalismo, en esta ocasión, se renueva en un juego dialéctico entre autores que, desde una perspectiva materialista, hacen frente a la modernidad capitalista a partir de un ejercicio de pensamiento contra el absolutismo y la dominación. Ezcurdia nos presenta un profundo despliegue conceptual que ahonda en lo que, a lo largo de sus obras, constituye minuciosas reflexiones en torno a la dimensión crítica de aquellos autores con los que se propone trabajar. La

elección de Gilles Deleuze, primeramente, y la posterior adición de filósofos de los que este parte (Spinoza, Bergson) y en los que su obra repercute (Negri) instauran la primera confesión filosófica de Ezcurdia, quien siempre, desde el primer momento, adscribe al vitalismo como forma de convertir a la filosofía tanto en (como diría el propio Deleuze) una nueva arma, como también en una solución que puede y debe resultar en un problema o concepto para la coyuntura.

El prólogo del libro, a cargo de Patricio Landaeta, nos presenta ya la definición del vitalismo conceptual con la que nos encontraremos a lo largo del recorrido: “una *máquina de guerra* tramada con palabras y gestos que busca [...] crear colectivamente más y mejores ambientes para la vida en común” (p. 9). El camino se traza de esta manera, como afirma Landaeta, no bajo la forma de un manifiesto o un panfleto, sino como un esfuerzo metódico y analítico que propone a cada autor como una instancia, y a cada instancia como una parada obligada antes de llegar al objetivo prometido. Las nociones de cuerpo y amor, que funcionan como conceptos articuladores de todo aquello que va a derivar de cada una de las teorías propuestas, cobran sentido y se reivindican a sí mismas en un plano estrictamente vitalista. El vitalismo, a su vez, se ve representado en la reflexión de cada filósofo que el autor compromete con este esfuerzo metódico. Es este quizás el más logrado de los diversos aspectos metodológicos presentes en este libro de Ezcurdia: presentar cada capítulo, simplemente, con el nombre del autor a retratar, y establecer, de esta manera, una guía, un camino, un trazado. Cada autor de esta constelación marca una nueva impronta a lo largo de este camino pero, siguiendo a la filosofía deleuziana que inspira el escrito,

está en constante diálogo entre ellas y consigo mismas. El lector se encuentra, entonces, con un decálogo explícito y bien definido: en Spinoza, se sientan las bases de la lucha contra la modernidad capitalista; en Bergson, se da cuenta del avance de la crítica a la ciencia y la metafísica como forma de expresión de la tesis materialista; en Deleuze, la inmanencia cobra sentido como articuladora de un pensamiento libre; y en Negri, el proyecto filosófico-ontológico se convierte en una herramienta política emancipatoria.

Antes de adentrarnos en cada sección, entonces, es esencial destacar los aspectos que el autor considera que articulan cada una de estas instancias. En primer lugar, la modernidad capitalista está siempre presente en tanto enemigo a vencer, pero lo está veladamente, oculta detrás de la máscara de la metafísica de la trascendencia. La inmanencia, otro concepto de fuerte impronta en los trabajos de Ezcurdia, es el arma por excelencia del vitalismo filosófico para dar esta batalla encarnada contra el fatalismo de nuestros tiempos en nombre de un deseo que apunta a la libertad. En segundo lugar, el cuerpo y el amor son las claves de lectura que, a medida que se avanza por este camino, surgen como ejes indispensables para comprender la propuesta de cada filósofo y, a través de ellos, del autor de este libro.

El primer apartado, titulado “Spinoza”, ubica al filósofo judío como exponente de la ontología inmanentista que sienta las bases del camino trazado en el libro. Ezcurdia propone avanzar desde una crítica a la metafísica de la trascendencia hacia una lectura de la filosofía spinozista en clave política. La *Ética demostrada según el orden geométrico* y el *Tratado teológico-político* son las herramientas de las que se sirve para ello. A la manera de Spinoza, entonces,

proponemos dar cuenta de este recorrido de forma analítica, a través de dos pasos. El primer paso es dar cuenta del amor y la ontología inmanentista contra la metafísica de la trascendencia y sus derivas axiológicas y psicológicas: Spinoza, el filósofo de las pasiones, plantea el deseo, el conato y la alegría como piedras de toque de este esfuerzo para sentar las bases de “la revolución ética de un sujeto que se constituye como fuente de la determinación del valor moral” (p. 41). Encontramos una primera pista de aquello que propone Ezcurdia, a saber, una lectura del inmanentismo panteísta spinoziano como proyecto ontológico con un horizonte de liberación ético-política. El amor, entonces, acompaña al conocimiento que el Dios spinozista tiene de sí (en tanto se conoce como su propia causa): el amor como autoconciencia divina e idea en sentido spinoziano se articula en las dimensiones interiores de la Naturaleza. El mayor logro de Ezcurdia en este primer punto es dar cuenta, exitosamente, de cómo este idealismo de Spinoza es un inmanentismo que refleja un vitalismo de la idea, poseedor de un carácter productivo. Prosiguiendo con la estructura analítica, el segundo paso, entonces, plantea cómo en la propia ética spinozista hay una teoría de los cuerpos y los afectos. La teoría del cuerpo, articulada con las reflexiones epistemológicas de Spinoza, batalla contra la metafísica de la trascendencia y las tradiciones fundadas en esta, que postulan la negación del cuerpo como sinónimo de virtud. El cuerpo como principio de reconfiguración de la vida ética del ser humano es el elemento fundamental de todo proceso de liberación. Cuerpo y amor, en este sentido, aparecen como factores determinantes del conjunto de planteamientos ontológico-prácticos del pensamiento de Spinoza en vistas de articular una filosofía política que parta de la potencia de la multitud. El entendimiento

infinito del Dios spinoziano, el amor como fuente del vitalismo de la idea, la ontología inmanentista, la figura de Cristo y el materialismo del cuerpo dotan al filósofo, en este primer apartado, de las armas contra la metafísica de la trascendencia en nombre de una renovada modernidad.

El segundo apartado, “Bergson”, da cuenta inmediatamente de cómo cada instancia del recorrido retoma aquella que la precede convirtiéndola en punto de partida para su propio desarrollo. Si bien Spinoza es el filósofo omnipresente en este libro, aquel que todo lo ve y que en todo se manifiesta, Bergson sienta las bases para dar cuenta de aquel materialismo que ya está fuertemente anclado en el esfuerzo conceptual de la obra pero que aquí cobra certera relevancia. La articulación de la reflexión filosófica bergsoniana se sostiene sobre dos conceptos que ya nos son familiares: cuerpo y libertad. Materia, imagen, memoria y conciencia son los ejes que articulan el aporte de Bergson en el marco de lo que él llamará la “forma viva”, la cual da lugar al materialismo vitalista (o vitalismo materialista) en el que esta forma viva adquiere la estructura de la conciencia. El concepto de duración, clave en toda la filosofía bergsoniana, entendido aquí como duración de la vida, aparece como corazón de la libertad buscada. Toda esta dialéctica de conceptos, sin embargo, cobra sentido cuando Bergson establece la importancia absoluta de su noción del cuerpo entendido como nudo de percepciones, afecciones y reacciones. El cuerpo es una intensidad que se destaca en el plano de la materia viva, y da lugar a la idea que es clave en todo el apartado: la de “cuerpo vivo”. Para el filósofo vitalista, el cuerpo vivo, concebido como intensidad en la que la memoria asegura su forma, se ordena en un

régimen intensivo de imágenes en su propia estructura sensomotriz. Los cuerpos vivos, que se ven afectados y reaccionan, se constituyen como formas de conatos spinozianos, y es aquí donde el autor nos da la clave: “la libertad no se consigue sino en un cuerpo que ha dado actualidad a las imágenes de la materia en la que se constituye” (p. 81). Es en el vitalismo material y espiritualista bergsoniano donde florece la materia viva como libertad, y es la propia libertad (que toma al cuerpo como fuente de sí) la que se articula como experiencia encarnada, afirma la memoria pura y promueve una vida profunda. Es esta reflexión, entonces, la que da lugar al planteamiento de un yo entendido por Bergson como “yo social”, como multiplicidad cuantitativa y doble mixto de memoria sensomotriz y memoria pura, es decir, de espacio y tiempo. El yo esquemático del discurso científico moderno abre las puertas al racionalismo filosófico, entendiéndose ambos como referentes de una concepción esquemática que escapa a la vida, una concepción de vida que, para Bergson, debe ser entendida y aprehendida como forma intensiva y creativa más allá del esquematismo de la representación. El vitalismo bergsoniano, entonces, es el principio para dar forma a una teoría del conocimiento, una ética de la afirmación de la vida y una actitud frente a las sociedades cerradas de la modernidad cristiana y capitalista que, enfrentadas a las sociedades abiertas del empirismo radical bergsoniano, se transforman a partir de una experiencia místico-ontológica que considera el amor como afirmación de la conciencia en el conocimiento intuitivo.

El tercer apartado, “Deleuze”, da cuenta de cómo se constituye el pensamiento del filósofo francés a partir de sus fuentes, es

decir, de Spinoza y Bergson considerados como fundadores de categorías conceptuales para la crítica a la modernidad capitalista. Tanto el individuo superior spinozista como la sociedad abierta bergsoniana sustentan aquello que Ezcurdia considera como un proyecto ético-político que se da a partir de la filosofía deleuziana. El concepto de cuerpo vivo es el lugar donde confluyen la ontología, la epistemología y la propuesta ético-política como articulación de una historia de la filosofía. Contra la metafísica de la trascendencia, el enemigo común en este recorrido, el cuerpo deleuziano (que recupera la noción artaudiana de Cuerpo sin Órganos) es un plano de inmanencia cruzado por intensidades ilimitadas. El plano de inmanencia, a su vez, atravesado por una realidad de materia y conciencia, articula las multiplicidades que se realizan en la unidad plural y creativa del movimiento afirmativo deleuziano. La vida como causa inmanente es el pliegue de Deleuze hacia un vitalismo materialista que podemos denominar bergsoniano-spinozista, el cual da cuenta de la determinación de la materia viva como forma de lo real y de la intuición como estructura ontológica capitalista en la que la materia viva se resuelve. Es a partir de esto que surge el ansiado concepto de libertad, el cual se constituye como afirmación de la materia viva en la conciencia. La metafísica de la trascendencia, en este apartado, cae por su identificación con el platonismo, entendiéndose a ambos como el andamiaje simbólico de una forma de poder que implica la determinación de la conciencia subjetivada bajo un orden moral. Servidumbre voluntaria en Spinoza, sociedades cerradas en Bergson, las formas de la modernidad capitalista como autonegación del cuerpo convertido en organismo le dan a Deleuze herramientas para dar cuenta de

un devenir-rebelde que Ezcurdia identifica en los “pueblos primitivos”. Retomando la rostridad, los agenciamientos de poder y las maquinarias deleuziano-guattarianas, el autor plantea una crítica descarnada al cristianismo pero también, a su vez, a su reconfiguración como teología materialista y vitalista de corte spinoziano. La estratificación del cuerpo que acarrea el cristianismo como proyecto civilizatorio, entonces, se articula con el platonismo como formas de la axiomática capitalista moderna en una lógica de dominación. Las multiplicidades minoritarias y las formas de resistencia del cuerpo, sumadas al afecto como efectuación de la propia potencia del cuerpo vivo y al amor como fondo de la vida (y la materia viva) y como operación ético-política dan cuenta de cómo “la filosofía tiene como objeto la producción de pueblo [...] [y] es necesariamente libertaria en tanto el pueblo que llama le brinda el plano sobre el que cosecha los afectos, que son la dimensión interior del sentido. Sentido es afecto. Y el afecto se constituye como motor de la libertad” (p. 169).

El último apartado, “Negri”, resulta interesante por varios motivos. En un primer sentido, hasta este momento el lector ha sido testigo de cómo cada instancia del recorrido, cada filósofo trabajado, plantea y resuelve interrogantes en un diálogo sistemático y constante con quien lo precede. En el caso de Negri, se observa acabadamente cómo la propuesta teórica es, desde el primer momento, una recuperación directa de los tres filósofos anteriores. En un segundo sentido, consideramos que es en este apartado donde se desenvuelve más fuertemente la lectura ontológico-práctica que propone Ezcurdia. Si bien la ética y la política están presentes desde un primer momento,

Negri retoma los conceptos de cuerpo y libertad de Spinoza, así como también el de multitud, para pensar a esta última de manera directa como resistencia frente a la metafísica de la trascendencia. Lo que según Ezcurdia es en Deleuze un proyecto ético-político que considera al amor como elemento constituyente de la materia viva, se manifiesta en Negri como un principio de libertad y vida comunitaria que pone a lo político como primordial pero que nunca pierde el sentido ontológico. Las bases están sentadas desde el comienzo: “la multitud, al afirmar su potencia, da lugar a una producción de subjetividades que [...] precipita una comunidad, que es la satisfacción del cuerpo social como cuerpo vivo” (p. 182). La batalla contra la metafísica de la trascendencia se da también contra un Estado que es instrumento de la economía de mercado (o, retomando a Deleuze, de la axiomática capitalista) que atenta contra la vida democrática. Frente a esto, la formación del cuerpo social es una “bioproducción de subjetividades que tiene como expresión la vida democrática” (p. 183) y que se manifiesta en el cuerpo vivo. La cuestión democrática es esencial en tanto, para Negri, tiene una impronta spinozista que se caracteriza por un vitalismo como forma de producción de subjetividades. A su vez, la multitud, también de carácter spinoziano, efectuación de un Dios inmanente, se funda en una democracia (o, tomando a Bergson, sociedad) abierta. La postura de Negri, fundada en el deseo de una sociedad libertaria, se nutre de materialismo e inmanencia para dar cuenta de la caracterización de la multitud como espacio de lucha y resistencia, aquella lucha enunciada ya desde el principio del libro. La perspectiva crítica de la modernidad, en este apartado final, da cuenta de una búsqueda de libertad como afirmación del

poder de la multitud, como comunalidad y lucha por la libertad como razón de ser de la filosofía. Desde Spinoza, el vitalismo materialista resuelve el pensamiento de Negri como una ontología política en sí misma; desde Deleuze, la diferencia se constituye como horizonte a la crítica de la modernidad capitalista. El amor articula toda esta amalgama conceptual como nota fundamental de orden del poder instituyente de la multitud. El amor y la encarnación cristiana como potencia y principio de la libertad, que se realiza en la producción de lo común, se conjugan con las pasiones alegres para dar cuenta de un nuevo ejercicio vital. "Para Negri, la libertad no es un punto de partida, sino fruto de una lucha" (p. 211).

En conclusión, el trabajo de Ezcurdia se propone superar las fronteras de su escrito anterior y llevar al cuerpo y la diferencia a un plano aún mayor: el de la reflexión vitalista. El amor, que se conjuga con el cuerpo como clave de lectura, posibilita la comprensión del sistema de crítica a la metafísica de la trascendencia en tanto punto de partida fundacional de un orden ético-político como forma de expresión de la vida en común. El autor logra fehacientemente dar cuenta del pensamiento de cada uno de los filósofos que estudia, expandiendo, en esta ocasión, su propio trabajo desde Deleuze hacia sus fuentes y aquellos que heredan su teoría. Aún más, esta reflexión particular en cada apartado funciona, como mencionamos, de forma dialéctica y dialógica consigo misma y con todas estas instancias del libro que caracterizamos como ejercicios conceptuales, o más bien como un camino de aprendizaje. La libertad es siempre, para Ezcurdia, el eje que articula sus lecturas y reflexiones filosóficas. El vitalismo, en este caso, se

constituye como el principio rector de toda la exégesis que realiza, con profunda y minuciosa dedicación, respecto de los devenires conceptuales de los que se sirve. Queda como tarea para el lector, en definitiva, la apropiación de este vitalismo conceptual y esta ontología práctica si es que desea, en su propia constitución subjetiva, sumarse a la resistencia contra el fatalismo de estos tiempos.

## Racionalismo giroscópico

GONZALO SANTAYA

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



Reseña de Guoin, Jean-Luc, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Quebec, Presses de l'Université Laval, 2018, 314 pp.

Recibida el 10 de agosto de 2020  
Aceptada el 9 de septiembre de 2020

¿Qué significa que "lo real es racional"? ¿Acaso que hay sentido o significado en cada uno de los elementos que componen el infinitamente diverso universo empírico –y en cada una de sus combinaciones, ecos y choques–?, ¿también en los que hacen la historia y la cultura humanas?, ¿incluso en el "tic" o el gesto irreflexivo? Siguiendo la fórmula de Hegel, habría que responder con un firme "sí" a estas preguntas. ¿Aún a riesgo de convertir al gran filósofo de Stuttgart en un nuevo *Cándido*, más sofisticado quizá que el personaje leibniziano de Voltaire, pero igualmente ingenuo en su optimismo de fondo –o, peor aún, en un cínico, un soberbio, un totalitario...–? Los dos siglos de historia que sucedieron a Hegel abundan en violencias e injusticias, hechos varios que podrían apoyar esta imagen, y abundantes fueron también las filosofías que han insistido en el fondo contingente, irracional, absurdo o asignificante de la existencia. La empresa de un retorno a Hegel hoy (y particularmente la que toma la vía de la reafirmación de su sentencia sobre la absoluta racionalidad de lo que es) tiene que enfrentarse a esto al zambullirse en la letra hegeliana para reivindicar al Espíritu Absoluto, más allá de toda crueldad despiadada u optimismo ingenuo.

Jean-Luc Guoin, filósofo canadiense que se ha dedicado durante años al pensamiento hegeliano, presenta una tentativa para abordar esta empresa. En *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, el autor compila una serie de artículos propios, publicados entre 2009 y 2018 en diversas revistas académicas de excelencia (*Hegel-Studien*, *Hegel-Jarbuch*, *Revue philosophique de Louvain*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, entre otras), añadiendo en cada caso un extenso y variopinto anexo de notas adicionales, y exhibiendo una interpretación global de la

obra del filósofo alemán –que la publicación fragmentaria en revistas dispersas es siempre incapaz de manifestar–. Entre las virtudes de este libro, quizás la principal sea su carácter accesible y amigable con el lector no especialista, su presentación general de un sistema hostil a toda primera lectura.

Su objetivo manifiesto es, en efecto, “intentar identificar de alguna manera el foco, o la raíz, de la exigente *Weltanschauung* hegeliana [...] ofrecer una llave capaz de abrir la vía a una captación verdaderamente comprensiva de la filosofía de Hegel” (p. XIII; en todos los casos las traducciones del francés al español son propias). Este “foco o raíz”, esta “llave”, no se reducirá sin embargo a una serie de fórmulas o proposiciones, ni a un conjunto de definiciones, sino esencialmente a un *movimiento*. Toda determinación de lo real será desde entonces un “signo” que permitirá a su vez captar en ella la determinación de la razón (la voz del *Logos* que habla a través de la cosa) mediante un movimiento que Gouin caracterizará como *giroscópico*, y donde *lo real* y *la razón* estarán sometidos a una permanente –e inmanente– transformación.

El libro se compone de un muy breve prólogo que desarrolla una semblanza biográfica de Hegel, seguido de tres partes principales. La primera parte (“Hegel saisi à bras-le-corps”, es decir, “Hegel tomado seriamente”, o “con firmeza”) se compone de tres capítulos en los que Gouin desarrolla los lineamientos principales de su interpretación, la “llave” para abrir la vía a la comprensión hegeliana. La segunda parte (“Hegel. ¿Y después...?”) pone en diálogo esta interpretación con algunos desarrollos posteriores –o, en algunos casos, contemporáneos– a Hegel, generalmente críticos de su sistema. La tercera parte (“Escolios”) se compone a su vez de tres secciones: una lista de

bibliografía recomendada para internarse y profundizar en el pensamiento hegeliano, un análisis de la idea de “Enciclopedia” y una reseña de las reflexiones que Maurice Merleau-Ponty desarrolla a lo largo de los años en torno al concepto de dialéctica, donde se ven aparecer numerosos atisbos de la propia reivindicación gouiana de Hegel.

Si bien Gouin se adentra en temas de gran complejidad –navegando a lo largo y a lo ancho de la obra hegeliana–, hay que destacar su habilidad para combinar una prosa suelta y amigable con rigor conceptual y un importante aparato crítico. Su expresión, aunque precisa, evita perderse en tecnicismos y mantiene un diálogo permanente entre ideas de elevada abstracción y problemas y situaciones de la experiencia actual y concreta. Combina la escritura académica con ciertas licencias experimentales en cuanto al uso, por ejemplo, de la puntuación, el subrayado y la tipografía en negritas, que dan a la materialidad del texto una dinámica singular. Como contrapartida, la “soltura” de la pluma gouiana arriesga de tanto en tanto ser arrastrado por digresiones donde la gracia literaria puede hacernos olvidar la centralidad del argumento filosófico –esto sucede especialmente en sus páginas de “notas complementarias”. A menudo el francés de Gouin abunda ocasionalmente en expresiones y giros idiomáticos que exigen entrenamiento en cierto *argot* por parte del lector y cierto conocimiento general de la cultura francófona, cuyos aportes al argumento pueden pasar fácilmente desapercibidos en estas latitudes –por ejemplo, sus referencias a poetas, músicos y cineastas franco-canadienses.

Las notas de Gouin merecen un párrafo aparte. Además de las notas a pie con referencias y aclaraciones, encontramos al final de cada capítulo un extenso apén-

dice de “notas complementarias”, donde el autor se expone profusamente y con gran libertad de asociación acerca de diversos puntos del desarrollo argumentativo del artículo. En este despliegue, asisten no sólo otros pensadores con los cuales se contrasta la posición hegeliana, sino múltiples referentes de la cultura popular, sobre todo del campo de la música, el cine y la televisión. Construye así una exuberante galería donde cohabitan desde Herbert Marcuse hasta Serge Gainsbourg, o desde Martin Heidegger hasta Barbara Streisand. Las críticas y aportes de distintos pensadores se complementan con versos de canciones y poemas, con líneas de un guion de cine o TV, para enriquecer o ejemplificar ideas del último gran idealista alemán. Más allá del gusto por la digresión, hay que reconocer que el estilo de Gouin abunda en giros originales y que, a fin de cuentas, nunca pierde de vista el “a cuento de qué” nos ha internado en ella. En definitiva, este estilo nos ha parecido, a lo largo de las páginas, endulzar y darle un cierto sentido de familiaridad a un recorrido por caminos que sin él habrían resultado más inhóspitos. Todo esto lo vuelve en efecto un valioso instrumento de iniciación en la intimidante selva hegeliana.

Las referencias principales con las cuales Gouin asocia al hegelianismo son ante todo literarias y filosóficas, y tanto iluminan el sentido de algún concepto oscuro como muestran la presencia de Hegel en pensadores muy variados del siglo XX, de los cuales el autor da muestras de un amplio conocimiento. De Shakespeare a Camus, de Eckhart a Bataille, de Novalis a Rimbaud, sin dejar de lado a comentaristas –ortodoxos y heterodoxos, clásicos y contemporáneos– de Hegel (así Tilliette, Philonenko, Hypollite, Wahl y Weil, y una extensa lista de etcéteras). A este respecto, Gouin aclara de entrada el criterio para enmarcar

su universo de referencias: su estudio se inserta y dialoga con la “gran tradición europeo-francesa de estudios hegelianos” (p. XV), dejando explícitamente de lado la corriente anglosajona. Más adelante, en la soltura de una de sus notas complementarias, Gouin no dejará pasar la oportunidad de defender esta declaración de principios, en referencia a *El fin de la historia y el último hombre*: “el ensayo de factura típicamente americana del Sr. Fukuyama [...] un texto que descansa sobre la seducción de sus tesis antes que sobre la solidez de su argumentación. Hay que preguntarse si los intelectuales estadounidenses [...] no se persuaden con entusiasmo que «venden» las ideas al modo de los *McDonald's*” (p. 107). La crítica al imperialismo y auto-referencialidad del academicismo norteamericano, que este reseñador ha encontrado simpática y verosímil, no va sin embargo acompañada de una reflexión acerca de la propia idiosincrasia de la tradición “europeo-francesa” en la que Gouin elige insertarse en rechazo de aquella (como si esto lo dispensara de referir a otras tradiciones de producción filosófica, o como si no las hubiera...). Tendremos todavía alguna ocasión de señalarlo.

El primer artículo de la primera sección (titulado “El instinto de la razón”) se presenta como una serie de reflexiones generales acerca de la identificación hegeliana de lo real con lo racional, ante la posible objeción de que ella podría fundarse meramente en un *acto de fe* que da a la razón más de lo que le corresponde. Esta objeción se dobla en tres, que el autor tematiza y responde sucesivamente. La primera objeción, de corte idealista “clásico” (léase platónico), señala que el reino de lo real está separado del reino de lo racional, o que no existe entre ellos esa consustancialidad fuerte que Hegel pretende. Gouin comienza por



responder que “sobre esto, la razón sigue siendo en verdad el único juez” (p. 8), puesto que en última instancia lo irracional “no reviste ningún sentido si no es en el seno de un discurso racional sin el cual acabaríamos en una «a-racionalidad irracional»” (p. 9); encarar una investigación de algún aspecto de lo real para juzgar si allí se presenta o no un rasgo de racionalidad deviene desde entonces un falso problema. Una segunda objeción (cuyo origen Gouin sitúa en el “irracionalismo romántico”) se dirige al carácter *absoluto* de la razón; ¿cómo puede la razón pretender abarcar el *todo* de lo real?, ¿no habrá siempre necesariamente un resto irreductible que cae fuera de ella? Gouin aborda esta objeción reconduciéndola a un origen “individualista”: quien concibe la razón como ajena a la totalidad lo hace desde la escisión entre su conciencia personal finita y la realidad inabarcable o infinita, de modo que al intentar captarla se caerá inevitablemente en el error. Todo cambia si se busca el punto de vista de *la historia de la conciencia*, sin fijarla en una forma individual. Entonces, “lo Absoluto, que es la verdad, deviene la ilustración misma de lo falso en tanto se reduce al contenido particular de la conciencia individual” (p. 14) –si bien no lo dice todavía, evidentemente Gouin tiene en mente lo siguiente: la reducción de la razón a la conciencia particular impide captar el *movimiento* propio de la racionalidad. La última objeción se acopla a la anterior, e insiste: si la razón es afín a lo absoluto, cada ser racional podrá depositar su Absoluto donde pueda o donde prefiera. Si bien esto reconocería la posibilidad de un acceso a lo Absoluto, este se refugiaría entonces en la inefabilidad de la conciencia personal, dando por resultado una proliferación fragmentaria y caprichosa de absolutos, a todas luces contradictoria con su esencia. En cuanto la conciencia personal está dispuesta a enunciar el sentido de lo

Absoluto, ha de estar dispuesta a aceptar el movimiento del mismo, que la sobrepasa y la conduce a su alteridad; si, por el contrario, afirma dogmáticamente a ese Absoluto como un contenido firme de su fuero interno –y, por eso mismo, en última instancia inefable– estamos en presencia del simple “miedo a la verdad”. Y esto, porque lo “*indecible* –el sentimiento, la sensación– no es lo más excelente, lo más verdadero, sino lo más insignificante” (p. 16).

El mundo, entonces, es racional. Ahora bien, ¿cómo se realiza esta identidad? ¿Cuál es la naturaleza de ese *necesario movimiento* que anula la verdad del momento individual? ¿En qué consiste? El segundo artículo de la primera sección (que da título al libro en su conjunto) avanza sobre esta cuestión, analizando la *arquitectónica* de la razón hegeliana. Si bien pueden distinguirse diferentes “Hegels” –el de la Naturaleza, el de la Fenomenología, el de la Historia, el de la Estética–, todos ellos representan “lógicas «regionales» [...] [que reenvían] a una misma estructura fundamental de sentido”, estructura que Gouin llamará “el *giroscopio* Sujeto – Negatividad – Resultado – Reconciliación (o *matriz de sentido* SNRR)” (p. 29). He aquí el “foco o raíz”, la “llave”, a través del cual Gouin busca sintetizar y sistematizar el movimiento fundamental del hegelianismo, sofisticando la simple y vetusta fórmula “tesis – antítesis – síntesis”.

Gouin se basará entonces en una cuidadosa selección de citas provenientes de la *Lógica*, la *Enciclopedia* y la *Fenomenología* para construir progresivamente su giroscopio. Si lo real es racional, la demostración filosófica debe abandonarse a la cosa de modo que esta hable por sí misma, en un “hablar de sí por sí” donde lo que es se enfoca “como siendo para sí mismo su propia enunciación”, y en consecuencia “se devela como *Sujeto*” (p. 32). Considerar al mundo

como un lenguaje que se enuncia a sí mismo en cada una de sus partes implicará ante todo que él mismo –el mundo, lo que es, lo real, la Cosa– sea aprehendido como Sujeto. Desde entonces, el tema esencial del filósofo será el “*movimiento* por el cual la realidad se enuncia y se conoce en su manifestación como realidad” (p. 35), movimiento inmanente que define la esencia de la dialéctica hegeliana. En esta progresión inmanente, el Sujeto no (se) conoce sino a través de sus determinaciones y, en consecuencia, en un reenviar a lo otro de sí: “la verdad del sujeto reside en su determinación, su predicado, su *otro*” (p. 37). Sin este movimiento, no hay enunciación ni conocimiento posible, se permanece en un sujeto indeterminado y por lo tanto abstracto. Es el movimiento de la Negatividad, por el cual el sujeto “se epifaniza en su determinación” (p. 41). Ahora bien, la progresión inmanente exige que esta determinación posea a la vez una relativa autonomía (un carácter positivo), y que no permanezca como un elemento fijo y accidentalmente añadido (pues entonces permanecemos frente a dos abstracciones). Que “a” encuentre su determinación en “b” (“no-a”) implica que “b” se determina asimismo a través de “a” (“no-b” o bien “no-no-a”). Es en este retorno a sí, propio de la doble negación, que los dos universales abstractos precedentes (sujeto y predicado) se revelan en su singularidad efectiva, en su universalidad concreta (cf. pp. 45-46). (Se destaca en este punto una extensa nota complementaria acerca del término *Aufhebung*, en sus diversas traducciones históricas al francés; cf. pp. 66-68.) Volvemos entonces al punto de partida, pero este ya no es la vacuidad indeterminada del comienzo; en este retorno llegamos al Resultado, aquello a partir de lo cual se constituye lo Absoluto como Absoluto (Gouin afirma que la frase de la *Fenomenología* donde se identifica lo Ab-

soluto con el Resultado condensa “el hegelianismo entero”; p. 50). Este movimiento culmina en la Reconciliación, “el resultado de la negación de la negación” (p. 52), aquello que “da sentido” a los momentos precedentes, atribuyendo a la abstracción del comienzo los caracteres de concretitud y verdad. En la Reconciliación, el Resultado se muestra como habiendo vuelto al punto de partida, pero tras una progresión en la que se gana la auto-captación, el *verse* (de sí a sí) de eso que antes sólo *era*. “Había que *abandonarse* a la Cosa, y por la vía de este abandono, la cosa ha hecho oír su sentido. Su *Logofonía*. [...] Hegel no «elige» hablar de la razón antes que de otra cosa: al desear comprender la realidad, *descubre* la razón que se le *impone* [...] Ella manifiesta el L~A~Z~O *viviente entre todas las cosas por las cosas mismas*” (pp. 54-55-56).

El tercer y último capítulo de esta primera parte se dirige al problema de la dialéctica del Estado, como la instancia donde se da la realización de la libertad constitutiva de la Razón. Se pone aquí en juego la “matriz SNRR” para abordar la cuestión política, no sin penetrar a ella desde una perspectiva ontológica fuerte: la pregunta por el *comienzo* y la elección del Ser inmediato e indeterminado como punto de partida. Gouin se apoya en Joachim Ritter para indicar la íntima relación entre la filosofía política y la metafísica hegelianas (lx lectorx versadix en la tradición en lengua española de estudios sobre Hegel buscará lamentablemente en vano la presencia de Jorge Dotti en este punto del libro).

El célebre inicio de la *Lógica* muestra la identificación del Ser inmediato, en tanto comienzo, con la Nada. En este primer movimiento de negatividad, Gouin desliza la acción del Espíritu: aprehender al Ser como Sujeto es aprehenderlo como Espíritu (p. 76); y este está a la vez unido a la

naturaleza, como el *resultado* en el cual “se hace parlante en la captación de su sentido” (p. 78). Pero, así como el Espíritu puede verse como resultado, el giroscopio puede re-centrarse sobre él y partir de allí como Sujeto, cuya “determinación absoluta” (siguiendo un pasaje de la *Enciclopedia*) es la Libertad, o el concepto realizándose y determinándose a sí mismo (p. 82). La libertad como determinación es Negatividad del espíritu, pero en el sentido de la marcha dialéctica inmanente que revela la verdad del Sujeto. La realización misma de la libertad exigirá su desarrollo necesario, su determinación efectiva, y aquí entran las distintas etapas de la *Filosofía del Derecho* como el modo *necesario* en que el Espíritu como libertad se realiza *según la razón* en el seno del Estado, dejando toda idea de libre arbitrio y el *laissez-faire* como determinaciones extremadamente pobres e ineficaces para esa realización. El Estado –nuevo Sujeto en nuestro giroscopio– encontrará su determinación fundamental en la Ley, de modo que esta progresión asocia la libertad a la aceptación y obediencia.

Gouin se enfrenta entonces a la espinosa cuestión de si, al dar el poder a la Razón, no estamos dándole la razón al poder (hipostasiando al poder establecido como el poder racional). Insiste entonces en la cuestión del *sentimiento*: “el Estado donde el individuo no se siente libre (reconciliado o en su elemento [*chez soi*]) no corresponde al concepto de Estado en tanto que expresión última del Espíritu objetivo” (p. 93). A la inversa, el individuo se siente libre cuando ve realizado su deseo de obedecer la ley justa. (Muchxs lectorxs de estas latitudes podrán sorprenderse ante la equiparación, realizada por Gouin en una de sus extensas notas, de Perón con Pinochet y Franco, como ejemplos de “arbitrariedades democráticas *toleradas*” por las democracias

del primer mundo durante el siglo XX; p. 106. Quizás meros matices insignificantes para la “tradición europeo-francesa”, que sin embargo influyen aun, y mucho, en los modos en que pensamos nuestra tradición y nuestra historia.)

Esta plena afirmación hegeliana de la libertad supera incluso, según Gouin, los postreros ideales de liberación propuestos por Marx y los marxismos, en tanto la concepción de la dialéctica de Hegel sería menos “rígida” y no fijada a un tipo de objeto (léase las relaciones de producción). Gouin se inclina a afirmar que, lejos de hipostasiar el Estado Prusiano, el *Derecho* de Hegel otorga una herramienta racional para un movimiento de permanente liberación, como perpetua revolución-reconciliación de las oposiciones de la sociedad civil. “Se trata, para Hegel como para nosotros en los primeros años del s. XXI, de trabajar por modelar un Estado que pueda volver estas oposiciones menos brutales u horribles, en un clima constantemente acentuado de libertad por la comunidad de los hombres preocupados [...]. No se trata de una proposición de Estado a construir idealmente (como en la que se encasillan Platón o Karl Marx, por ejemplo, aunque sea su «deconstrucción», en sentido estricto, lo que este último preconiza)” (p. 101). Si bien las páginas de Gouin pueden dejarnos a la espera de un desarrollo más extenso y pormenorizado de las relaciones entre marxismo y hegelianismo (por ejemplo, en la pregunta acerca de si Marx no daría herramientas conceptuales más concretas que Hegel para lograr que la ciudadanía “desea la ley justa”), lo cierto es que esto no se adecúa al propósito de su obra. En cambio, la apuesta de Gouin –indicada en este punto vagamente, pero retomada en algunas notas y en el capítulo final– sería la de un retorno a Marx a través de su propio

retorno a Hegel, mediante esta re-vivificación vivificante del concepto de dialéctica como un ejercicio necesaria y permanentemente recomenzado de lo real en, por y para-sí mismo. De acuerdo con Gouin, la naturaleza de incesante transformación y auto-determinación del giroscopio hegeliano constituye una forma de dialéctica más sofisticada y crítica (y por eso más revolucionaria) que la dialéctica pasada por el tamiz de los marxismos, que sostendrían una visión “*religiosa* y dogmática” de la Historia (cf. p. 195).

A partir de la segunda parte, la pluma de Gouin se libera más del *corset* académico en su experimentación literaria, pero sin dejar de privilegiar la argumentación filosófica. El primer capítulo de esta parte versa sobre tres conceptos perennes de la reflexión filosófica: el amor, la muerte, el pensamiento. Centrándose en Hegel y en su giroscopio, Gouin diserta aquí acerca de estas tres “dimensiones fundamentales” de la existencia humana, acercando las tesis hegelianas a lecturas de Freud y de Nietzsche. El eje principal que recorre y atraviesa las tres dimensiones antedichas con la filosofía hegeliana es la de la necesaria alienación, o abandono de la individualidad, que ellas suponen. Abandono que es, a su vez, liberador; alienación que no es un mero auto-aniquilamiento, sino una comunión con el Otro, y por la cual el Yo se constituye en su plena dimensión de racionalidad. Se destacan los esfuerzos de Gouin (en la extensa nota complementaria 48’, pp. 152-158) por aproximar el movimiento del pensamiento hegeliano al de Nietzsche. Gouin afirma una profunda afinidad entre ambos por debajo del visceral rechazo manifestado insistentemente por el autor del *Zarathustra*. Los ejes principales sobre los que se desarrolla esta afinidad son una cierta idea del *amor fati* que desprecia

tanto el moralismo santo como el hedonismo vulgar; una suerte de “Pantragismo” o apología del dolor como preludio a una pérdida de la individualidad en tanto momento insuficiente; el *devenir* como movimiento central de ambas filosofías. Llega así a afirmar un “profundo hegelianismo de Nietzsche”, o bien, a considerar al hegelianismo como “un nietzscheanismo descascarado” (pp. 157-158).

El capítulo siguiente (segundo de esta segunda parte) es un recorrido por la recepción de algunos temas hegelianos en algunos comentaristas célebres de los últimos 200 años. El abordaje se centra nuevamente en el carácter móvil –giroscópico– del pensamiento de Hegel, acercando este pensamiento a un lenguaje más contemporáneo, bajo la declaración de que la “la profunda lección del hegelianismo se aloja en esta manifestación de la inexistencia de un *lugar de verdad* –o de *autoridad*” (p. 166). Esta comprensión, y su ejercicio de aproximación entre nietzscheanismo y hegelianismo, sirven a Gouin para reivindicar a la Razón ante las críticas de Bataille, Lyotard, Serres, Foucault, Levinas y Derrida (exponentes que Gouin recoge de la escena francesa de mediados del siglo XX, sin entrar en minuciosos detalles sobre las críticas de cada uno). El problema con estas lecturas de Hegel sería que fallan en apreciar su movimiento intrínseco, o bien por haberlo interpretado como un bloque monolítico, o bien por fijarlo en alguno de los aspectos de su sistema que consideraron privilegiado y dominante. La lectura de Gouin intenta presentar un Hegel cuyo “Sistema no es otra cosa que *el constante movimiento de erosión de la positividad inmediata* que se devela en relación con la totalidad *por intermedio* de lo que ella no es” (p. 175). La “totalidad” no sería entonces una “cosa”, un “cierre”, sino “el movimiento

*continuo de sobrepasar las abstracciones* y su propensión a bastarse a sí mismas en ausencia de relación con lo Otro” (p. 176).

Estas reflexiones sobre el Sistema se extienden al tema del Estado en Hegel y sus recepciones, intentando responder de un plumazo a las objeciones diversas de Popper y Maritain que hacen de Hegel un “teórico del totalitarismo”, y donde se recurre al “giroscopio dialéctico” individuo-Universalidad de la Ley, que mencionamos más arriba. El ideal político del hegelianismo de Gouin es el de una “*Democracia* cuyo principio es regenerarse desde su propio adentro” (p. 187). Análogas reflexiones –basadas en el auto-movimiento, la necesaria alienación y la insuficiencia de cada momento por sí solo– son a continuación desarrolladas acerca de los conceptos hegelianos de Dios y de la libertad.

El siguiente capítulo de esta segunda parte consiste en un curioso intercambio epistolar entre Gouin y el célebre hedonista francés Michel Onfray. Gouin se deshace en elogios hacia su destinatario, pero insiste en criticar su “alergia al discurso hegeliano”, exhibiendo para esto su propia interpretación giroscópica, que lo acerca a Nietzsche. La respuesta de Onfray ocupa menos de una carilla, donde indica que hegel (no usa ninguna mayúscula) se asimila sólo bajo el modo de la aceptación o el rechazo totales; él ha optado por esto último, dado el carácter teológico y luterano del idealista alemán (p. 227). Gouin responde en una insólita carta de más de diez páginas, en un ejercicio literario que repite muchos de los argumentos expuestos en los capítulos anteriores, intentando complejizar la visión simplista que percibe en Onfray, el cual, según se indica en una nota al final de esta carta, “no creyó útil continuar la conversación” (p. 239).

Este diálogo de sordos sirve sin embargo

de preludio al capítulo siguiente, donde Gouin dedica algunas páginas al problema del pensar “después de Hegel”. Comienza por citar algunos pasajes de Foucault y de Merleau-Ponty donde sendos filósofos señalan el problema de una filosofía pos-hegeliana, en tanto Hegel estaría a la base de toda gran tentativa filosófica de los siglos XIX y XX, por lo que oponerse a él “es también *ayudarlo*” (p. 243). En definitiva, y siguiendo una frase de Derrida, la revolución contra la razón no podrá hacerse sino dentro de la Razón misma.

Sigue a esto una tercera y última parte, compuesta de tres Escolios. El primero de ellos es una extensa selección de bibliografía secundaria introductoria sobre Hegel. El segundo escolio versa sobre la noción de Enciclopedia, problematizando su caracterización como un cúmulo muerto de saberes fijos, e insistiendo en el carácter de “circulación inmanente” que una verdadera enciclopedia –esto es, una enciclopedia en su sentido hegeliano– debe poseer. El tercer escolio es una suerte de recensión sobre los textos políticos que Maurice Merleau-Ponty desarrolla entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y los años 60, y que buscan reflexionar sobre los horrores de la guerra y, más tarde, sobre los horrores del régimen soviético, siempre en clave de una re-lectura del marxismo (posición que Merleau-Ponty se negaría a abandonar, pero que considera necesario revisar). Gouin elogia el “camino socrático” emprendido por Merleau-Ponty, quien “no busca justificar sino comprender – con la humildad del que sabe que los resultados de su marcha permanecen frágiles” (p. 296). La vuelta al fenomenólogo francés le sirve a Gouin para recuperar su propia agenda de cuestionamiento a la lógica marxista en eso que poseería de “dogmática”, y en reivindicar –a propósito del análisis de otro pensador– su

propia concepción de la dialéctica hegeliana como marcha relacional y permanentemente inestable.

En resumen, un libro a la vez amigable y profundo para acceder y reivindicar el sentido general del insondable Hegel, en un contexto de diálogo enriquecedor con la filosofía y la cultura popular contemporáneas.

## Acontecimiento y sistema Una vindicación de la herencia (pos) estructuralista como intervención en la escena filosófica francesa actual

PABLO NICOLÁS PACHILLA  
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y  
TÉCNICAS - ARGENTINA)



Reseña de Maniglier, Patrice,  
*Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía, seguido de Meditaciones posmetafísicas*, traducción de Diego Abadi, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020, 175 pp.

Recibida el 21 de julio de 2020 -  
Aceptada el 27 de agosto de 2020

Sobre Patrice Maniglier, cf. su artículo "Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el Curso de lingüística general", en este mismo número, pp. 210-238.

El libro en cuestión, publicado por la flamante editorial Isla Desierta –su otro título editado hasta el momento es *Pornografía de lo contemporáneo*, de Laurent de Sutter–, se compone de tres textos: un prefacio –"Patrice Maniglier, o el arte de lo contemporáneo"– redactado por Louis Morelle, y los dos opúsculos que figuran en el título. Patrice Maniglier (1973, Corbeil-Essonnes) se formó en la prestigiosa École normale supérieure (ENS, también conocida como "Rue d'Ulm" por su ubicación) y actualmente es profesor en la Université Paris-Nanterre –aquella de gran protagonismo en el Mayo Francés por la inmensa proliferación de organizaciones de izquierda y jóvenes militantes como Daniel Cohn-Bendit (sobre los "maos de Nanterre", cf. *La Chinoise* de Jean-Luc Godard). Luego de defender su tesis de doctorado en filosofía bajo la dirección de Étienne Balibar, Maniglier enseñó en la University of Essex (Reino Unido) y la ENS, antes de devenir profesor regular en Nanterre. Es asimismo director, junto a Élie During, Quentin Meillassoux y David Rabouin, de la colección "MétaphysiqueS" de Presses Universitaires de France. Ha escrito hasta el momento cinco libros: *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss* (2002), *La Culture* (2003), *La vie énigmatique des signes, Saussure et la naissance du structuralisme* (2006), *La Perspective du Diable. Figurations de l'espace et philosophie de la Renaissance à Rosemary's Baby* (2010) y *La Philosophie qui se fait* (entrevistas con Philippe Petit, 2019), además de compilar otros varios, entre los cuales cabe destacar *Matrix, machine philosophique* (2003, con la participación de Alain Badiou, entre otros), *Le Moment Philosophique des années 60 en France* (2011) y *Foucault va au cinéma* (2011, en colaboración con Dork Zabunyan). Hasta la aparición de la obra que nos ocupa, este último era su único trabajo traducido al castellano (*Foucault va al cine*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012).

De los textos previamente mencionados, conviene tener presente especialmente su libro sobre Saussure y el estructuralismo, ya que, para dar una idea general de la línea de pensamiento del autor, hay que decir que se trata de un defensor de la herencia del estructuralismo y del pensamiento francés deudor del mismo. Los puntos que Maniglier revitaliza del estructuralismo son acaso los puntos clave para comprender el *Manifiesto*. Es preciso mencionar asimismo que dicho libro no ha sido publicado en francés como tal, sino que su compilación es fruto de la labor editorial de Diego Abadi, también traductor del mismo.

El "Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía" se plantea eminentemente dos preguntas: ¿qué es la filosofía? y ¿por qué la forma-sistema? Estas preguntas se plantean en un contexto específico: el de la filosofía francesa. Podría decirse que ello constituye una limitación arbitraria de la esfera considerada por el autor, y sin embargo, existen dos buenas razones para justificarlo: en primer lugar, la explicitación constante de este recorte, pero en segundo lugar y más importante, la existencia de una tradición filosófica específicamente francesa que Maniglier retoma. Su caracterización de esta última constituye el núcleo de los textos en cuestión, puesto que es a partir de este mapeo que puede reclamar algunas virtudes olvidadas –especialmente del estructuralismo, Bachelard y Deleuze– y de ese modo ofrecer una respuesta contundente a las pretensiones de aquellos que, retomando la expresión acuñada en los años '70 para referirse a la corriente intelectual compuesta por Bernard-Henri Lévy, Luc Ferry y otros críticos del "pensamiento del '68", podemos llamar "nuevos filósofos" –nos referimos, desde luego, a los "realistas especulativos", que no necesariamente comparten la tendencia liberal-reaccionaria

de los *nouveaux philosophes*, pero cuyos principales referentes sí exhiben un alarmante desinterés por la política.

El "Manifiesto" comienza, precisamente, con una descripción de la situación filosófica actual en Francia: "desde hace algunos años se oye surgir en Francia una nueva reivindicación: la de reapropiarse de la ambición filosófica en su totalidad" (p. 17). En efecto, la filosofía francesa –nota el autor– viene desde hace algunos decenios luchando contra la "mala conciencia historicista y deconstruccionista" (p. 17). Se trata de la reivindicación de una "inocencia filosófica" de la cual Deleuze fue el nombre para la generación del autor: "Deleuze se mantiene como el símbolo de una posición constructiva en filosofía: filosofar no es una *praxis*, es una *poiesis*" (p. 18). Esta empresa de desinhibición fue retomada por Badiou, quien no obstante, y al igual que Deleuze, era sólo engañosamente "clásico", puesto que ambos renovaron radicalmente las maneras de hacer filosofía y le impusieron condiciones –algo que el autor denomina "tradición bachelardiana". "Apenas recientemente el retorno a una forma más clásica de la filosofía parece haberse hecho más marcado" (p. 18), tanto en la obra de Quentin Meillassoux –su ambicioso *Après la finitude* se encuentra traducido al castellano (Buenos Aires, Caja Negra, 2015)– como en la de Tristan Garcia –no disponible aún en nuestra lengua, pero cuyo *Nous* (2016) será traducido próximamente por Isla Desierta. Es notorio también aquí cómo Maniglier menciona exclusivamente a los filósofos francógrafos, no entrando en detalle en el pensamiento de Ray Brassier, Graham Harman o Markus Gabriel, por mencionar otros pensadores pertenecientes a esta corriente.

La generación en cuestión se caracteriza, según el autor, por dos rasgos principales: una impaciencia con respecto a

los escrúpulos de los “pensadores de la sospecha”, impaciencia que corre el riesgo de “exponerse a cierta ingenuidad, a cierta facilidad o negligencia” (p. 18) y una rehabilitación de la noción de sistema. Maniglier declara querer “contribuir a asegurar los derechos del deseo filosófico, e incluso sus deberes” (p. 20); más aún, “*exhortarnos* a tener la audacia de filosofar” (p. 20) entendiendo por ello la construcción de una filosofía. Ahora bien, lo que debe ponerse en cuestión son los motivos que nos llevan a querer la noción de sistema, y de ello se ocupará el primer capítulo, que lleva por título “Dos engaños: el sistema como culminación racional y como visión del todo”. El capítulo parte rebatiendo dos razones esgrimidas tradicionalmente para confiar a la filosofía la tarea de construir sistemas. La primera consiste en pensar la filosofía como la disciplina que proveería una razón para todo lo que es, y, puesto que no existe un axioma primero que justifique todas las proposiciones restantes, la única manera de encontrar una justificación tal es en la coherencia intrínseca del todo. “Solo la justificación recíproca permite conducir la exigencia racional hasta su límite y asegurarse de que nada sea sin razón” (pp. 23-24): de allí la necesidad de la forma sistemática. Sin embargo, sostiene el autor, todavía nos restaría justificar que estas múltiples verdades sean verdaderas *en conjunto*. La segunda razón consiste en “definir la filosofía como el pensamiento de o del todo” (p. 25). Habría tres maneras de concebir esta definición: en primer lugar, como ontología formal abocada a pensar “la totalidad del ente” (en el sentido heideggeriano); en segundo lugar, como la disciplina cuya tarea sería establecer la unidad de todas las verdades (al modo de la Enciclopedia); por último, como un método o una lógica (en el

sentido de Hegel). En cualquier caso, “[l]a prerrogativa de la filosofía sería pues ante todo negativa (no hablar de nada en particular), pero esta negatividad se revertiría en un objeto completamente positivo: todo” (p. 27).

Maniglier se dedica a continuación a demostrar más detalladamente estas dos razones para construir sistemas. En cuanto a la primera, sostiene que, luego de Marx, Nietzsche, Freud, etc., “la exigencia de racionalidad no puede ser tomada literalmente en serio en filosofía” (p. 28): “la mayoría de nuestros pensamientos son *efectos*, por no decir síntomas, y lo que denominamos razón no es más que un artefacto para pacificar nuestra conciencia” (p. 28). La concepción coherentista supone que el único principio en filosofía debería ser el de no-contradicción. Ahora bien, el autor forja aquí un argumento inspirado en la lingüística que reaparecerá en las “Meditaciones”, a saber, que la no-contradicción, dado el carácter esencialmente resbaladizo de la semántica, no puede tomarse nunca literalmente siempre que estemos en el ámbito de las lenguas naturales. El argumento parece irrefutable si no fuera por la existencia de lenguajes formales, donde el mismo se debilita a pesar de la apelación de nuestro autor a la incompletitud gödeliana. Todo el desarrollo de la equivocidad intrínseca al lenguaje y la consiguiente fragilidad del principio de no-contradicción –particularmente de la cláusula *en el mismo sentido*– constituye no obstante uno de los puntos más altos del libro. En resumidas cuentas, para que el principio funcione habría que presuponer un *buen* sentido, pero “no se puede saber cuál es exactamente ese sentido porque por definición este solo funciona si no está completamente explicitado” (p. 33). El siguiente pasaje merece ser citado entero:

Todos los filósofos que comienzan intentando dar caza a la contradicción terminan de hecho por apelar a la «buena voluntad» de sus lectores o interlocutores. Nos reenvían así necesariamente a un «ustedes ven bien lo que quiero decir». Pero confiesan entonces que renuncian a su ideal, que es el de *decir* efectivamente, con el fin de no *contradecirse*, y sobre todo de no confiar los valores más altos a ese adversario malicioso, la opinión, lo bien sabido, lo que va de suyo (p. 33).

Una vez descartado el sentido de “sistema” como coherencia racional, Maniglier pasa a discutir el segundo sentido mentado, i.e. que el propósito de la filosofía sería establecer una relación con el todo. Según esta concepción, pensar es necesariamente pensar un objeto, y “solo la filosofía tendría un objeto absolutamente universal o total” (p. 41). Al contrario, Maniglier sostiene que no es en absoluto evidente que se piense para arrojar luz sobre un objeto dado, sino que el pensamiento se relaciona con “un impulso que viene de atrás y nos lleva, nos hace pensar” (p. 41). Aquí se introduce –junto con la problematización de la semántica– el otro núcleo argumentativo del libro: la necesidad de un evento singular que despierte el pensamiento. “Nunca podemos sorprendernos de nada *general*” (p. 41).

El ente en general se vuelve problemático e interesante porque en él está misteriosamente incluido un ente que parece estar en radical excepción con respecto a todos los demás [...]. En otros términos, no creemos en una ontología *general*: esta nos parece demasiado erudita, demasiado poco apasionada para estar concernida por la cuestión del ser y aun simplemente por el ejercicio del pensamiento. Ni la existencia ni el pensamiento se satisfacen con generalidades” (p. 42).

Aquí yace también el sentido del “comparativismo” presente en el título: inclusive en un libro como *Ser y tiempo*, el interés radicaría en el sentido singular que adoptaría el término “ser” cuando se aplica al existente humano.

El segundo cuestionamiento a esta concepción de la filosofía como relación con el todo es que la misma se sostiene bajo la condición de una relación con la nada. “No es más que desde el punto de vista de la nada que *todo* deviene un problema” (p. 44). En efecto, si nos situamos desde el punto de vista de un algo, ese algo formaría parte del todo, y es por ello que Heidegger se ve llevado a identificar la absoluta indeterminación de la nada como único punto desde el cual totalizar el ente y por ende constituir algo así como *la ontología*. Más allá de los problemas concernientes al estatuto de la nada, Maniglier afirma que “no es en relación con la *nada del todo* que la cuestión del ser (o del todo del ente) puede ser formulada sino en relación con variaciones ópticas catastróficas” (p. 45), por lo cual entiende “relaciones precisas con entes bien determinados que son considerados como entes debido a las interacciones que tenemos con ellos o a las prácticas que tenemos de ellos (lo que Foucault denominó «positividades»)” (pp. 45-46), relaciones que “parecen desgarrar el régimen «normal», adquirido y ya dado de las relaciones con otros entes” (p. 46). Es precisamente por la inconmensurabilidad de ciertos entes que descubrimos nuestros prejuicios en cuanto al “ente en general”: no hay tal cosa, y la filosofía no consiste más que en pensar en primer lugar la disyunción y en segundo lugar los posibles vínculos entre los distintos modos de ser. Algo se bloquea en nuestras prácticas, algo que no impide que la práctica funcione –si no, no sería un problema filosófico sino un mero impedimento empírico–, sino que

rompe con nuestra manera de concebirlas. Maniglier da algunos ejemplos de dichos bloqueos, que dan cuenta simultáneamente del carácter *situado* de los mismos: “los cuantos, los fonemas, los números algebraicos, las obras de Duchamp, el verso libre que comenta Mallarmé, una pareja de padres del mismo sexo, la demostración en acto de una capacidad política de los obreros, un individuo que afirma ser un hombre en un cuerpo de mujer, o a la inversa” (p. 46). La frase que resume a la perfección este tipo de disrupción es aquella que le escribiera Cantor a Dedekind al descubrir que el continuo era más grande que el infinito contable: “Lo veo pero no puedo crearlo” (p. 47). “Son las experiencias de este tipo las que nos disponen a la cuestión ontológica y no quién sabe qué misteriosa relación con el «todo del ente» mediante la sombría anticipación de la posibilidad de nuestra imposibilidad en la muerte” (p. 48), dispara Maniglier contra la concepción heideggeriana. Tampoco tenemos ninguna necesidad en nuestras prácticas de una idea o experiencia del ser en general. En resumen, “la cuestión del ser no surge bajo condición de la negación radical del ser y de la nada, sino bajo la condición de una irrupción inanticipable de la equivocidad de la palabra «ser» en nuestras prácticas ordinarias” (p. 51). Lo que está en juego en la ontología es por ende la posibilidad de encontrar aquello que hay en común entre lo radicalmente heterogéneo. Un claro ejemplo de esta concepción comparativista de la ontología viene de la mano de Schrödinger: “[e]s la relación entre los *puddings* y las funciones de onda lo que genera un problema, no las funciones de onda en cuanto tales” (p. 52).

Tres observaciones concluyen este apartado: primero, la cuestión del ser tiene condiciones ópticas; segundo, la cuestión del ser no pasa por la negación sino por

lo equívoco – “[n]o es porque podemos concebir no-x que podemos pensar el ser sino porque podemos concebir que «x tiene diversos sentidos» (p. 54)–, lo cual no niega sino que reafirma la tesis deleuziana de la univocidad (se trata de encontrar qué sentido puede tener el ser para decirse tanto del cuanto como del fonema); tercero, “la ontología se encuentra bajo la condición del *acontecimiento*. No hay cuestión del ser más que bajo condición del advenimiento de una desproporción localizada de una de nuestras prácticas” (p. 54).

El segundo capítulo, “Soberanía y soledad: redefinir la forma-sistema en filosofía”, reivindica una concepción de la filosofía como una soberanía del pensamiento unida al “esfuerzo por aclimatar singularidades radicales a nuestra experiencia” (p. 80). Lo que reivindican los filósofos franceses contemporáneos –con buenos motivos– es un derecho de invención –y no de descubrimiento ni de verificación–. Esta soberanía es entendida como una ruptura con la subordinación del pensamiento a los problemas que lo preceden: “en lugar de que este sea dependiente de ellos, él mismo *determina* lo que merece ser considerado como un problema” (p. 64). Con ello Maniglier parece repetir el gesto kantiano de identificar las pretensiones legítimas del pensamiento detrás de sus ambiciones ilusorias. En efecto, “[a]sí como detrás del ideal de racionalidad hay que reconocer el deseo de soberanía, detrás de la ambición totalizante que se le otorga a la filosofía creo que hay que reconocer un deseo diferente, el deseo de separación” (p. 66). Lo que el autor entiende por esta “separación” podría relacionarse con aquello que Deleuze llamaba construcción de un plano de inmanencia o consistencia. “Construir un sistema es partir, lejos, y una vez en ese punto de excentricidad máximo en el que nos encontramos, ya no buscar

retornar sino al contrario intentar colonizarlo, habitarlo, hacerlo nuestro planeta, nuestra Tierra” (p. 68). Ello implica desde luego “un desapego con respecto al curso ordinario del pensamiento” (p. 70), pero esta tesis *discontinuísta* puede comprenderse de dos maneras: puede tratarse de una discontinuidad *absoluta*, como si la filosofía viniese de otro mundo y no hubiese posibilidad alguna de trazar puentes con la doxa, o bien de una discontinuidad *relativa*, en cuyo caso se trataría de someter el sentido común a torsiones, a variaciones extremas. Maniglier defiende esta segunda concepción, puesto que no cree que el desprendimiento se realice de un modo abrupto y total, sino progresiva y parcialmente. Una ventaja de esta concepción, por otro lado, es que evita la imposibilidad de negociación con la forma de vida en la que unx se encuentra inmerso, como sucedería en el primer caso.

En cuanto a aquellas singularidades necesarias para el pensamiento filosófico, el autor remarca que se ubican en un campo de heterogeneidad con respecto a la filosofía misma, y las remite a toda una herencia de la filosofía francesa del siglo XX: “[d]ependen de lo que se ha llamado de diversos modos «verdad» (Badiou), «positividad» (Foucault), «encuentro» (Deleuze), «afuera» (Merleau-Ponty), «práctica» (Althusser), etc.” (p. 80). Por su parte, elige el término “pasiones”: “necesidades ciegas pero no negociables, interiores pero capaces de deshacer el yo, que nos son propias pero en las que no nos reconocemos” (p. 80). La filosofía es pues “el arte de reconstruir el sentido común en relación con una o varias «verdades» o «pasiones»” (p. 80).

El tercer capítulo, “De la filosofía como disciplina comparada”, formula tres condiciones para que haya filosofía: compromisos *prácticos*, en el sentido de las positivities

foucaultianas; que estos sean múltiples, “que habitemos mundos prácticos diferentes, heterogéneos los unos con respecto a los otros, de modo que haya incomunicabilidad profunda y esencial entre prácticas” (p. 87); por último, el sentido común como nombre para la ilusión en la que vivimos de poseer una medida común entre los inconmensurables: “la filosofía consiste en utilizar esos equívocos para aprehender mejor la singularidad de cada una de esas experiencias, ella debe tomar nota de su importancia y hacerle justicia a esas singularidades, recreando nuestro espíritu para que pueda tornarse capaz de acogerlas como algo sensato” (p. 88). Se trata entonces de tomar en cuenta la heterogeneidad entre los seres y los problemas de comunicación entre las prácticas, practicando una *diplomacia* del estilo de la practicada por Bruno Latour en su *Investigación sobre los modos de existencia* –“si no viviéramos más que sobre una sola práctica no habría razón para hablar del ser en tanto tal” (p. 93)–: hay que “preguntarse *en qué condiciones una comunicación entre las prácticas es posible*” (p. 93).

Aquí la inspiración teórica del autor se vuelve explícita: “es esta la pregunta que, en sus diferentes estilos, no ha cesado de plantearse el estructuralismo” (p. 93), mencionando no sólo a Lévi-Strauss y a Althusser, sino también a Deleuze, quien “define el empirismo superior como un análisis de las modalidades de pasaje de una facultad a otra” (p. 94). A este respecto, creemos que la interpretación que Maniglier realiza del Deleuze de fines de los años ‘60 no sólo es correcta, sino que da en la clave de aquello que Deleuze seguirá desarrollando a lo largo de su obra, tanto solo como en colaboración: serán los agenciamientos de *Mil mesetas*, las síntesis disyuntivas entre diferentes regímenes y sentidos (*Francis*

*Bacon, La imagen-tiempo*, etc.). Es la idea de que “no existe un terreno común, es decir, que el sentido común no es algo dado sino más bien un efecto de horizonte que resulta de la traductibilidad de las prácticas las unas en las otras” (p. 94). Permítasenos un último comentario con respecto a dicho pensador. Maniglier sostiene que

[e]l verdadero peligro que la filosofía combate [es], tal como lo decía Deleuze, la *estupidez [bêtise]*, que [...] hay que definir [...] como una desconexión entre práctica y especulación que puede tomar dos formas: en su forma pacífica, la *abstracción* (o el carácter escolástico de las cuestiones), y en su forma agresiva la *intransigencia* (o el dogmatismo); en ambos casos se trata de una incapacidad de operar la diplomacia” (p. 96).

En el primer caso, por apearse demasiado a una práctica; en el segundo, por estar desconectado de toda práctica (“ideología filosófica”). La concepción del sentido común acuñada por Maniglier merece asimismo una mención: este tiende a suponer una armonía dada de antemano, mientras que la filosofía “intensifica las distancias y las divergencias” (p. 97). Sin embargo, no hay que quedarse en la mera dispersión, sino *construir* una comunidad de lo heterogéneo: “Entiendo por sentido común no una manera hipotética de pensar compartida por todos los miembros de una comunidad particular sino una inteligibilidad que resulta de la relación de traducción recíproca de múltiples sistemas simbólicos los unos dentro de los otros” (p. 97). El “Manifiesto” culmina con una reivindicación de “la magnífica herencia de la filosofía francesa del siglo XX” (p. 105) y un señalamiento de su dependencia con respecto al acontecimiento estructuralista, y con un sintagma que envuelve casi todo lo dicho hasta el momento: “creo en una filosofía que no renuncia ni al *acontecimiento* ni

al *sistema*” (p. 105).

En cuanto a las “Meditaciones posmetafísicas: reflexiones sobre el «realismo especulativo»”, se trata de una lúcida discusión con Quentin Meillassoux, a quien Maniglier toma como representante de dicha corriente –cuya unidad, por cierto, es constantemente puesta en duda por sus propios referentes. El eje central de la discusión y el punto que el autor no deja de señalar es: ¿se puede filosofar sin *condiciones*? ¿No es preciso, como diría Deleuze, algo que nos *fuere* a pensar? El problema en cuestión corresponde a distintas concepciones de la filosofía: frente a la especulación pura de Meillassoux, Maniglier despliega nuevamente las principales herencias de la filosofía francesa del siglo XX, relativas a la necesidad de pensar a partir de un *acontecimiento* extra-filosófico. El principal cuestionamiento al realismo especulativo es su ruptura con esta tradición, puesto que, en contraste con lo que el autor llama “el postulado bachelardiano”, “ya no condiciona la filosofía a intervenciones no-filosóficas (por ejemplo, artísticas, científicas, políticas, sociales, etc.)” (p. 114). Frente a la *especulación metafísica*, entendida como una pretensión de enunciar verdades efectivas no apelando sino a conceptos, el autor defiende una *especulación no-metafísica*: “a pesar de que la especulación no es capaz de producir verdades por derecho propio, es necesaria cada vez que nos enfrentamos a una novedad genuina” (p. 114). Hay que decir por ende que la ubicación del texto está bien elegida, puesto que el mismo consiste, como se apreciará, en un uso de los conceptos desarrollados en el “Manifiesto” en el contexto de una intervención en el panorama filosó-

fico francés actual.

El primer capítulo empieza por señalar el atractivo del realismo especulativo: su recuperación de las cosas mismas –evidentemente no en el sentido husserliano; *sobre todo* no en el sentido husserliano–, a contrapelo del giro lingüístico, la revolución copernicana y cualquier intuición básica de la filosofía contemporánea. Según el autor, el éxito del realismo especulativo se basa en gran medida en un truco consistente en combinar dos sentidos del materialismo: en primer lugar, como una doctrina metafísica que afirma que el Ser es Materia, en tanto algo extraño al pensamiento (“Materialismo”); en segundo lugar, “como un método especulativo que estipula que, tal como cualquier otra actividad conceptual, el ejercicio mismo del pensamiento filosófico está condicionado por elementos no-conceptuales y que *la filosofía solo tiene sentido si se hace algo con esta condición*” (p. 120) (“materialismo”). La paradoja de la corriente en cuestión consistiría en criticar a las filosofías que describen la prisión de la subjetividad, pero sin dar un solo paso fuera del pensamiento. En otras palabras, reclaman el Materialismo sin practicar ningún tipo de materialismo.

La figura de Bachelard reaparece nuevamente para evadir “las dos orientaciones principales de la filosofía moderna: la fundacional y la hermenéutica” (p. 130): mientras que para la primera la filosofía consistiría en develar verdades absolutamente primeras (Descartes, Husserl, etc.), para la segunda, ella “no puede justificar nada pero puede interpretarlo todo” (Hegel, Heidegger, etc.) (p. 131). Para la tradición bachelardiana, en cambio, “la filosofía no viene al inicio ni llega al final; surge en medio de «procesos positivos»” (p. 131). Ello esboza una

concepción según la cual la filosofía no es un fin en sí mismo, sino que “[t]oda filosofía es una filosofía de paso [...]: es algo para atravesar, no algo en lo que permanecer” (p. 132).

El segundo y último capítulo se adentra en discusiones más sutiles con el pensamiento de Meillassoux, señalando algunas falacias en su razonamiento que pueden resumirse en el siguiente argumento: “De la afirmación de que para el pensamiento es posible concebir al Ser como impensable concluye que el pensamiento concibe esta posibilidad como una posibilidad del Ser en sí mismo. Pero no es el caso: esa posibilidad se mantiene como una posibilidad de mi pensamiento, no del Ser” (p. 143). Por otra parte, Maniglier realiza dos movimientos bastante osados al cuestionar la posibilidad de la derivación conceptual –extraer del significado de un concepto otro concepto; en otras palabras, no habría proposiciones analíticas– y de la noción de tautología en términos puramente conceptuales. El corazón de los argumentos pasa por la ya mencionada crítica a la estabilidad semántica –creer en la misma sería de un esencialismo pre-saussureano: “el significado no es una identidad trascendente unida a cada signo particular sino una variación inmanente que emerge de sus oposiciones recíprocas” (p. 167)–, la identidad conceptual y la transparencia a sí de la conciencia. El balance final en cuanto al realismo especulativo consiste en afirmar que “debemos conservar su sensibilidad con respecto a la necesidad del trabajo especulativo pero debemos rechazar la justificación [metafísica, en el sentido del autor] que se da de sí mismo” (p. 175).

Todos estos desarrollos dan cuenta de la habilidad de Maniglier para –tal como lo pone Morelle en el prefacio– “estar presen-

te en su propia época sin por ello *seguirla* ciegamente” (p. 7). En efecto, el autor realiza un diagnóstico en el cual se reconocen alcances, pero también limitaciones. Si los primeros se refieren a la noción de *sistema* –aunque no a las razones aducidas para adoptarla–, las segundas radican en la llamativa exclusión del *acontecimiento*, falencia reparable mediante una apropiación de la tradición aquí reivindicada. Es en este sentido que Morelle acierta al afirmar que “para terminar con el siglo veinte no es imperativo *olvidarlo* sino que es preciso *culminarlo*, es decir, llevarlo a término, sin lo cual su repetición nos acecha bajo la forma de la estupidez y la inconsciencia más absolutas” (p. 8).

## normas y políticas editoriales



## Normas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

**Artículos** Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

**Reseñas** Reseñas de libros publicados recientemente. Serán sometidas a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

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

**Debates** Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: 2.500 palabras por contribución - se aceptan propuestas alternativas fundadas).

**Crónicas** Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras).

**Márgenes** Experimentación estilística, formato abierto, juego con los límites del discurso filosófico (académico o ensayístico).

Importante: no se aceptarán envíos que no se ajusten a las normas.

Todas las contribuciones deben enviarse 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.<sup>1</sup>

- 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](#). 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.

