

Ideas¹¹

¹¹ Revista de filosofía moderna y contemporánea

dossier

Los feminismos en la actualidad

NATALIA MARTÍNEZ PRADO, BLAS RADI, LUCÍA COPPA,
ROMINA CARLA LERUSSI, JULIETA MASSACESE,
EDUARDO MATTIO, LAURANA MALACALZA,
MARÍA PÍA LÓPEZ, emma song, SOLEDAD DEZA,
GABRIELA BALCARCE, JIMENA PASSADORE,
COLECTIVA MATERIA

artículos

La dialéctica formativa
MARIANO GAUDIO

La escritura como lenguaje testamentario
ANA SORIN

Acción y sueño en la filosofía de Bergson
MARIANA URQUIJO REGUERA

Totalidad y horizonte de mundo en Husserl
MAURO NICOLÁS GUERRERO

El estudio universitario de la filosofía. Acerca del método (*Lehrart*) de Schelling y el plan (*Plan*) de Fichte
EDGAR MARAGUAT

márgenes

Izquierda, performance y humor inglés.
Una invitación a explorar *Philosophy Tube*
PABLO PACHILLA

crónicas

III Jornadas internacionales “Deleuze: ontología práctica”

reseñas

Estudios sobre antropología kantiana

Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology

Mujeres: resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana

La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético

Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente

La sociedad invernadero. El neoliberalismo: entre las paradojas de la libertad, la fábrica de subjetividad, el neofascismo y la digitalización del mundo

Vocación y renuncia. La novela de formación alemana entre la Ilustración y la Primera Guerra Mundial

Ideas¹¹

¹¹ 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 11

número 11 - mayo de 2020 - octubre de 2020

GRUPO EDITOR

Celia Cabrera

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

Julián Ferreyra

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

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Verónica Kretschel

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

Natalia Lerussi

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

Rafael Mc Namara

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

Andrés Osswald

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

Sandra Viviana Palermo

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

Matías Soich

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

María Jimena Solé

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

DIRECTOR GENERAL

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

SECRETARIO DE REDACCIÓN

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

DIRECTOR WEB

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

DISEÑO

Juan Pablo Fernández

www.revistaideas.com.ar

MAIL ideasrevistadefilosofia@gmail.com

FACEBOOK [RevistaIdeas](#)

TWITTER [@IdeasRevista](#)

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

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

GRUPO COLABORADOR

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

Sebastián Amarilla
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Lucía Gerszenzon
(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)

Laura Martín
(Universidad Nacional de las Artes - Universidad de Buenos Aires - 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 Olkowski
(University of Colorado - Estados Unidos)

Faustino Oncina Coves
(Universidad de Valencia - España)

Lenín Pizarro
(Universidad de Valparaíso - Chile)

Graciela Ralón de Walton
(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

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

Rosemary Rizo Patrón
(Pontificia Universidad Católica del Perú - Perú)

Vicente Serrano Marín
(Universidad Austral de Chile - Chile)

Roberto Walton
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jason Wirth
(University of Seattle - Estados Unidos)

Antonio Zirión 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.

editorial PÁGINA 6

dossier PÁGINA 13

0. Presentación **PÁGINA 15**
1. Feminismos para todes
NATALIA MARTÍNEZ PRADO PÁGINA 16
2. Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo
BLAS RADI PÁGINA 23
3. Agotar lo posible: creaciones feministas
LUCÍA COPPA PÁGINA 37
4. Por una teoría feminista del derecho del trabajo
ROMINA CARLA LERUSSI PÁGINA 43
5. ¿Somos estúpidas las mujeres?
JULIETA MASSACESE PÁGINA 50
6. Una vez más, l*s sujet*s del feminismo
EDUARDO MATTIO PÁGINA 56
7. Violencia contra las mujeres y políticas públicas. De un modelo de gestión securitario y privatista a un modelo integral
LAURANA MALACALZA PÁGINA 62
8. Vida, justicia y deseo
MARÍA PÍA LÓPEZ PÁGINA 76
9. El futuro de Junio
emma song PÁGINA 81
10. Feminismos 2020
SOLEDAD DEZA PÁGINA 87
11. Nuevas espiritualidades políticas
GABRIELA BALCARCE PÁGINA 93
12. Aliento
JIMENA PASSADORE PÁGINA 99
13. El feminismo en los límites de la razón extractivista: una intervención desde el materialismo posthumano
COLECTIVA MATERIA PÁGINA 103

artículos PÁGINA 111

1. La dialéctica formativa. A propósito de la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire
MARIANO GAUDIO PÁGINA 112
2. La escritura como lenguaje testamentario
ANA SORIN PÁGINA 144
3. Acción y sueño en la filosofía de Bergson
MARIANA URQUIJO REGUERA PÁGINA 174
4. Totalidad y horizonte de mundo en Husserl. Análisis y crítica de la lectura anticartesiana
MAURO NICOLÁS GUERRERO PÁGINA 205

5. El estudio universitario de la filosofía. Acerca del método (*Lehrart*) de Schelling y el plan (*Plan*) de Fichte
EDGAR MARAGUAT PÁGINA 236

márgenes PÁGINA 256

1. Izquierda, performance y humor inglés. Una invitación a explorar *Philosophy Tube*
PABLO PACHILLA PÁGINA 257

crónicas PÁGINA 266

1. III Jornadas internacionales “Deleuze: ontología práctica”
GONZALO SANTAYA PÁGINA 267

reseñas PÁGINA 279

1. Miradas al pensamiento antropológico de Immanuel Kant
LUCÍA PARDON PÁGINA 280
 Reseña de Lerussi, Natalia y Moscón, Pablo (comps.), *Estudios sobre antropología kantiana*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, 280 pp.
2. El lugar de la antropología en el criticismo kantiano
SANDRA V. PALERMO PÁGINA 286
 Reseña de Lorini, Gualtiero y Louden, Robert (eds.), *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, 171 pp.
3. Las derivas de un spinozismo encarnado
NATALIA LERUSSI / MARIO GÓMEZ PÁGINA 291
 Reseña de Aguilar, Claudia, *Mujeres: resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, 171 pp., y Sabater, Natalia, *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, 146 pp., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019. Primeros dos libros de la colección Derivas Spinozistas de RAGIF Ediciones.
4. Curar la vida de su impotencia: palabras que afloran del nudo en nuestras gargantas
SOLANGE HEFFESSE PÁGINA 301
 Reseña de Rolnik, Suely, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, trad. Cecilia Palmeiro, Marcia Cabrera y Damian Kraus, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, 184 pp.
5. Vivir sin causa: cartografía de la devastación neoliberal
AGUSTÍN RODRÍGUEZ URÍA PÁGINA 313
 Reseña de Forster, Ricardo, *La sociedad invernadero. El neoliberalismo: entre las paradojas de la libertad, la fábrica de subjetividad, el neofascismo y la digitalización del mundo*, Buenos Aires, Ediciones Akal, 2019, 336 pp.
6. Vigencia de la novela de formación, futuro en la germanística de Latinoamérica
SANTIAGO J. NAPOLI PÁGINA 325
 Reseña de Koval, Martín Ignacio, *Vocación y renuncia. La novela de formación alemana entre la Ilustración y la Primera Guerra Mundial*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2018, 330 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 331

editorial

La cuestión insoslayable en este momento singular y de decantación incierta concierne, ante todo, al rol de la filosofía en tiempos de pandemia y, más precisamente, a indagar cuál es ese rol desde el suelo en que estamos situadxs para pensar, cuestionar y crear. Acerca del tono teológico-profético adoptado recientemente por voces filosóficas muy resonantes, cabe al menos desconfiar de la capacidad sentenciosa de afirmaciones que se lanzan vertiginosa y precipitadamente. Mientras que, por un lado, el lugar de enunciación e intervención no debería ser el de la profecía –apocalíptica o redentora, poco importa–, por otro lado, tampoco corresponde el desentenderse del presente histórico y confinarse a describir lo meramente ocurrido. Para qué está la filosofía se nos vuelve *la* pregunta, y más aún en lo que de inmediato se revela como un acontecimiento bisagra a nivel mundial, aunque no homogéneo ni evidente en sus consecuencias. El nivel de crisis y corte parece ser tan profundo y sacudir supuestos tan recónditos y tan poco dubitables en las últimas décadas que, entre la urgencia y el congelamiento bucólico de la cotidianidad, en esa delgada línea entre lo contingente y lo que atraviesa la historia, quizás haya algo importante para pensar, para decir y para hacer.

De pronto, el futuro se oscureció por completo. Todo resulta incierto, un abismo donde el desastre económico y sanitario ya no se puede calcular. Cualquier proyección a corto o mediano plazo quedó cancelada. Pero ese futuro también es presente, y afecta de inmediato nuestras relaciones con lxs otrxs, el plano de la intersubjetividad. El futuro, que siempre se caracteriza por la incertidumbre, normal-

mente se abigarra y moldea con cierta y mediana previsión; es decir, hacemos lo posible para que esa incertidumbre no nos aplaste en el día a día. Y sin embargo, la eclosión de la pandemia cancela aquella pretensión de previsibilidad, y el inmenso peso de la incertidumbre abismal nos cae encima. Entonces, se nos desquicia el presente, se fractura el hábito y el fondo sube a la superficie. Tiempos interesantes, donde algo se quebró y lo nuevo... ¿Qué conceptos tenemos, y cuáles debemos forjar, para eso nuevo?

Junto con el desquicio del presente, el encierro. Un encierro que sirve a una función que lo sobrepasa, es decir, que en lugar de anclarse en nuestra individualidad aislada nos pone en relación directa con el afuera, con toda su variabilidad y contingencia. Con el afuera del virus, la pandemia y un planeta en una crisis sin precedentes. Con la trama social de la que somos indisolublemente parte (“individuos viviendo en sociedad, tal es naturalmente el punto de partida”). En efecto, en el tipo de espacio en que tiene lugar y en las condiciones materiales de vida se pone de manifiesto la desigualdad frente a una situación universal de encierro. La vivencia de la cuarentena es realmente muy diversa. No es lo mismo, no se habita y encierra de la misma manera en una casa cómoda y confortable, que en un cuarto precario, insalubre y de riesgo inminente, o incluso en la intemperie de la situación de calle, donde el encierro ya no es posible. Tampoco se vive del mismo modo el entorno, el *hasta dónde* llega lo habitable; la casa se superpone con el barrio, el afuera y el adentro se confunden. Vista desde abajo, aunque sin romantizar, la situación de incertidumbre y de riesgo no suele ser percibida como tal, o dicho de otro modo, no tiene el componente de espectacularidad que hoy vehiculiza la pandemia en las clases medias y altas, porque en esas condiciones materiales ya hay un nivel precedente de incertidumbre y riesgo que de alguna manera sopesa lo extraordinario y genera mecanismos muy sofisticados de defensa y de supervivencia. Aun así, sumarle a esa preexistencia precaria una eventual propagación del virus nos llevaría a un desastre más agudo todavía.

Lo que se invisibiliza mediáticamente de estas condiciones materiales es la red social que entrama contención, organización y solidaridad, que reúne lo barrial y lo horizontal, aunque con esto solo no basta. Las redes de cuidado requieren la mano del Estado, que es el actor crucial en la articulación y en la gesta de políticas efec-

tivas en cuya acción u omisión se juega la vida de personas concretas. Pero no el Estado como lo contrapuesto a la horizontalidad, ni como el negocio de poderosos e interesados, sino como el necesario cimiento para construir lazos comunitarios en conjunción con una mirada vertical y común. No el Estado instrumento de la oligarquía, sino el Estado de y por el pueblo, que reconoce, asimila y potencia la fuerza que viene de abajo, que se entreteje e institucionaliza, y que a la vez desborda ese movimiento para impregnar el vínculo y la vida cotidiana. Es el Estado que cierta intelectualidad jactanciosa suele desacreditar rápidamente con la palabra “populismo” y que hoy, ante una crisis aguda, resulta fundamental. Esto no significa minimizar el trabajo menos escuchado y de hormiga que caracteriza a las organizaciones sociales y que realmente configura una postal de época, la misma que permitió sobrevivir a la última furia neoliberal y neoconservadora del gobierno pasado. La crisis permite trazar un panorama que esclarece rotundamente, en la patria latinoamericana, la diferencia entre gobiernos que siguen a rajatabla el manual del libre juego, también para la pandemia, y gobiernos que ante semejante crisis han decidido cuidar a la población. No hay que menoscabar la enorme diferencia entre unos y otros casos, ni lo distinto que esto resulta –en el nuestro– respecto del gobierno anterior.

Vista la sociedad desde abajo, el valor de la solidaridad, del ponerse –con el Otrx– donde este Otrx es el que sufre, el que más necesita, el que se cae del mapa y de la contención–, no es una palabra en vano, sino un signo vital, un ponerle el cuerpo al día a día. Con un pie en lo ético y otro en lo político, la solidaridad constituye un llamado que, ante la situación de encierro, cobra una notable relevancia y da vuelta el significado que hasta entonces se tenía por obvio en el ámbito intelectual. Las redes sociales, tantas veces criticadas a causa de la “superfluidad” y la tecnología del control, de pronto canalizan vínculos entrañables, permiten expresar lo inexpresado y recobrar afectos tabicados por la cuarentena. Entonces, lejos de equiparar aislamiento con individualismo, el cuidado de sí se reformula inmediatamente como necesario cuidado del otrx. En medio del sí-mismx está el otrx, y el para-sí es en realidad el para-otrx (y no el simple volver del para-otrx al para-sí). De ahí que los análisis teorizantes y eurocentrados nos resulten acá, en lo bajo del mundo, bastante torpes, insípidos y poco representativos. Y esta misma

sensación se suscita también con otros conceptos cruciales, como la articulación entre Estado y pueblo, lo social y lo político, etc. El binarismo axiológico, que asigna rígidamente a estos y otros conceptos los valores del bien y del mal, obstaculiza el comprender lo que está surgiendo.

Así, la fomentada antinomia entre las organizaciones sociales y el Estado, o entre el control biopolítico como totalización y la libertad individual coartada, impide ver que, conjugados de otra manera, no se trata de polos opuestos, sino de instancias que ciertamente pueden y, más aún en contextos de crisis, deben potenciarse mutuamente. Si no se desactiva el presunto rasgo esencial de maldad habitualmente atribuido al Estado desde el binarismo rígido y miope, por ejemplo, jamás se captará lo importante que resulta una política pública, su carácter decisivo respecto del vivir, enfermar o morir. El virus no se ordena con una simple ley, sino que requiere de dispositivos biopolíticos que permeen la microfísica cotidiana y que, considerados desde acá, bien en la periferia, cambien (o no) rotundamente el modo de vida o la supervivencia. La ceguera intelectual que condena a priori la política o los dispositivos, además de poco deconstruida, impide no sólo ver realidades tan disímiles como la de China o la de Latinoamérica, sino también las propias de ese mismo “primer mundo” de la enunciación.

Ahora bien, en nuestro caso y como reverso de la solidaridad, de la organización y de la conjugación con un Estado orgánico y presente, surgieron, como disonancia y reacción a una cuasi-unanimidad de aprobación sobre la prevención de la cuarentena, ciertas expresiones anti-políticas y signadas por un individualismo desubicado que va desde el no acatar la ley, hasta el exigir un ajuste en el gasto público. Este reclamo, anclado en el ficcional axioma de que lo privado sostiene lo público, y que no concita más que hacer ruido desde la casa, carece de una mirada profunda sobre la situación y agita un rebrote de egoísmo exacerbado, que en ciertos hechos también incluye discriminación, xenofobia, estigmatización y similares. Tal egoísmo se complementa en alguna medida con el cuidado de sí—sólo que, ahora, *exclusivo*—, y se cruza con un discurso médico-científico higienista, prescriptivo y omnipresente, moralizante y terapéutico, que busca sesgar y compartimentar socialmente. Un discurso que dicta cómo se debe vivir, en consonancia con una suerte de salvación individual. Del mismo modo, en el plano económico regurgitan

todo tipo de miserias: la salvación exclusivamente individual, las grandes empresas que “socializan” las pérdidas y los comerciantes de la hiperinflación de los bienes más urgentes.

Se trata de una rémora, un eco de un tiempo que huele a viejo, que evoca una lógica sacrificial donde se enmascara una presunta igualdad de exigencia (que la política sufra lo mismo que la sociedad), cuando esa igualdad jamás existió ni existe, y que equipara el sacrificio del encierro en una casa medianamente confortable con las situaciones de vulnerabilidad, pobreza e intemperie. Este mito sacrificial sólo reconoce al héroe individualmente: por ejemplo, a este o aquel médico. Justifica el dolor por un ilusorio porvenir, pero también sesga en lo social para distribuir méritos y responsabilidades a individuos aislados. El héroe-médico sirve para contornear esa individualidad y así desconocer el sistema sanitario, es decir, para minimizar la importancia de organizar y disponer los recursos en función de tal sistema y de una mirada de conjunto. Ese gesto esporádico que se cree a-político, que niega el grado de manipulación al que es sometido y que canaliza la hipérbole del individualismo exclusivista, es absolutamente ideológico. Enfrente de esta lógica del sacrificio, del heroísmo individual, de la hipocresía y del anarco-neoliberalismo, se sitúan las nociones de sistema, organización, contención, intervención, etc., que ponen de relieve el grado de interconexión que supone, para bien y para mal, la sociedad actual, y que ponen en jaque el binarismo axiológico habitual.

Análogamente, el discurso médico, visto desde otra perspectiva, también forma parte de la reciprocidad del cuidado. O con otro ejemplo, las fuerzas de seguridad pueden ser útiles en tareas sociales, en una suerte de híbrido que ciertamente anida tanto el surgimiento de micro-despotismos como la realización de una biopolítica en sentido positivo. Si, por un lado, existe una tradición que lee la biopolítica como sinónimo de capitalismo (llegando al punto de caracterizar al capitalismo por su lógica biopolítica), por otro lado, en este contexto se pone de manifiesto la tensión entre ambas lógicas, cuando el capitalismo abandona todo “hacer vivir” en favor de la valorización desquiciada de un flujo de dinero que nada tiene que ver con el trabajo humano. La tradición que pone en la misma bolsa al capitalismo y al Estado como si fueran equivalentes, en esta coyuntura tendría que observarlos en toda su heterogeneidad: sólo el Estado puede hacer algo positivo frente a la lógica desquiciada del

mercado desregulado, y proteger las condiciones de una forma de vida vigorosa y plena en nuestra estadía en la tierra. En suma, estos cambios de enfoque implican riesgos, decisiones, ensayos y errores, resignificaciones, entramados, medidas provisionarias, aspectos todos que emergen y se extreman en la crisis.

Una crisis que sacude lo indubitable saca a flote cuestiones que se daban por resueltas o dogmáticamente establecidas. El virus es político, se mete en nuestro modo de vivir, en la intimidad ahora tecnológicamente exteriorizada, y conecta sin mediaciones lo más singular con lo universal. Se entremezcla con las condiciones materiales y afectivas, hace a nuestro vivir. Por eso es tan importante romper con el binarismo axiológico y pensar de modo situado, abandonar la tentación totalizante y explorar los pliegues que invierten los sentidos intelectualmente prefigurados. Los problemas son múltiples y divergentes, y requieren de abordajes y estrategias complejas. El encierro implica cuidado, pero en contextos domésticos de violencia de género se convierte en un infierno, y el afuera que, por la circulación del virus, sería el lugar del peligro, en muchos casos significa supervivencia. Por ende, no hay una salud individual, tampoco universal. No hay recetas ni tecnologías sociales de funcionamiento predeterminado. Pero lo individual y lo universal se permean: el adentro y el afuera tienen una continuidad conceptual o semántica, porque el adentro es lo que es en función del afuera, y al revés. Adentro y afuera se traducen mutuamente. Sólo que ahora con un aditamento crucial: en esta pandemia, en verdad, no hay un afuera, no hay un adónde irse o adónde escapar, dónde estar sano y a salvo, o dónde enviar el virus para reducirlo. Se trata no sólo de una situación histórica inédita, sino también de una manera muy especial –planetaria– de atravesar el encierro.

La singularidad del encierro se condice también con la falta de una vacuna, con la facilidad y la velocidad de la propagación y el riesgo inminente que, como decíamos, contribuyen a la absolutización de la incertidumbre futuro-presente. Estamos ante un *acontecimiento* que, como tal, requiere medidas acontecimentales. No requiere de un dogmatismo profético que, del torbellino de supuestos hasta ahora adormecidos, decrete qué es lo que va a suceder en adelante. No requiere de un apocalipsis que envuelva lo que nos pasa en catástrofe o redención. Requiere de un delineamiento más preciso sobre una situación extraordinaria que siempre asoma con

su contracara, al modo de la verdad trágica que nos coloca en la tensión entre la paranoia y la prudencia, entre la tecnología totalitaria y la prevención conveniente. Los planos están desdoblados y conectados: mientras el tiempo parece acelerar vertiginosamente el contagio, a la vez se congela y monotoniza en la cotidianidad; mientras nos reclinamos sobre nosotrxs mismxs, nos hacemos más pendientes y permeables a lo que sucede; mientras el mundo parece detenerse, se multiplican los quehaceres hasta el ridículo para convertir la sensación de parálisis en un deber-ser de productividad. O, mientras que tal vez no haya nada para decir, igual decimos algo.

Es el riesgo de la inmediatez, del entrar y salir del estado de perplejidad y conmoción de un presente fisurado. Pero también es el riesgo de la opinología o de la filosofía “a la carta”, de las voces filosóficas que usan la realidad para incrustarla en su preconcepción profética. Es el riesgo de decir cualquier cosa, desde las teorías explicativo-conspirativistas, y las infinitas caras de la posverdad, hasta los presuntos racional-escepticismos, hoy absurdos, que minimizaban el alcance del virus, o apuestan a la radicalización religiosa. En medio de este riesgo, nos replanteamos aquellas Ideas que nos permitan comprender y actuar, para subvertir el sentido común filosófico que, encerrado en binarismos rígidos y en totalizaciones centradas en el primermundismo, impide ver lo que acontece y lo que nace, y alumbrar desde donde estamos qué necesitamos y qué tenemos que hacer. Ante la perplejidad, las paradojas espacio-temporales, las tensiones que se incrementan en este momento bisagra, nos arriesgamos a reconfigurar el significado del encierro, el modo como se entran y aceitan los nodos intersubjetivos, las realidades complejas y heterogéneas que exigen miradas múltiples, las articulaciones y organizaciones desde abajo que vitalizan lo comunitario, la relevancia de un Estado presente y orgánico, los dispositivos de control y de la biopolítica en sentido positivo, la planetarización, los matices y pliegues de lo acontecimental; y todo esto, buscando también la dimensión Eternauta que nos contenga y potencie. Es este suelo temático, y este momento tan particular en que precisamente se revalorizan el saber y la ciencia, el dónde y el cuándo de nuestro trabajo filosófico, el marco para hurgar y producir conceptos que fructifiquen en futuros abrazos.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

10 DE ABRIL DE 2020

Los feminismos en la actualidad

El presente *Dossier* se dedica a reflexionar sobre la presencia de los feminismos en la actualidad. Sin desconocer la larga historia de más de un siglo de luchas y conquistas de las militancias feministas de nuestro país y región, fundamental para comprender nuestro presente, sugerimos a lxs autorxs la consigna de tomar, como referencia espacio-temporal, los diferentes hechos y discusiones acaecidas en nuestro país en los últimos años, como la marcha *Ni una menos* del 3 de junio de 2015 –que inicia una serie de marchas con esa consigna hasta nuestros días–, los 8Ms, la ola verde en las calles y la discusión parlamentaria en torno a la despenalización y legalización del aborto, entre otros. Propusimos esta referencia, de manera no excluyente, porque presentimos que a partir de 2015 la agenda feminista dio un nuevo salto en la transformación del sentido común social. Las personas y la colectiva que convocamos a escribir para este *Dossier* provienen de tradiciones, campos de estudio, de activismos y generaciones diferentes. El objetivo es que este espacio ayude a comprender los significados, los alcances y los límites de esa transformación desde múltiples experiencias y perspectivas.

Feminismos para todes

NATALIA MARTÍNEZ PRADO

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – FEMGES. CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES. UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA)



Los
feminismos
en la
actualidad

Excediendo sus propios límites y aquellos sostenidos por los prejuicios sociales, por primera vez en su historia, el feminismo se hizo masivo. Decirse feminista ya no es una práctica exclusiva de mujeres cis, de clase media, o de lesbianas. De hecho, todavía sorprende que identificarse como feminista ya no sea motivo de burla o insulto y, por el contrario, sea lo políticamente correcto. Parece que hay feminismo para todas y todos, todxs, todes. Este nuevo escenario –en particular, propio de la Argentina– da cuenta de una transformación abismal en las condiciones de posibilidad para los feminismos, una que redirecciona su histórica marginalidad al centro de la escena política y social. ¿Cómo se explica este crecimiento exponencial?¹ O, lo que me interesa comenzar a abordar desde aquí, ¿qué implicancias tiene este exceso para la política feminista?

¹ Esta pregunta es abordada en un trabajo previo, en coautoría con la Dra. Barros: Barros, Mercedes y Martínez Prado, Natalia, “Populismo y derechos humanos en el devenir masivo de los feminismos argentinos” en *La Aljaba, Segunda Época, Revista de Estudios de la Mujer*, Segunda época, Volumen XXIII, 2019, pp. 33-57.

En la marea

El feminismo, su nombre, no evoca una realidad o escena unívoca. De ahí la necesidad de definir: ¿qué feminismo? Acudir a la definición breve, pero efectiva de “multiplicidad” no resuelve la complicación en cuanto a su nombre y su política.

ALEJANDRA CASTILLO, *MATRIX, EL GÉNERO DE LA FILOSOFÍA*

Un punto de partida ineludible para abordar el presente inédito de los feminismos es descartar cualquier empeño por la unidad. Como afirma Alejandra Castillo,² no hay realidades o escenas unívocas que traduzcan la comprensión del feminismo. Tampoco alcanza la inversión simple de lo uno por lo múltiple para comprender su heterogeneidad tensa y constitutiva. Ni siquiera nos es útil la gran metáfora de las “olas” como el gran relato ordenador de la inconmensurabilidad de sus incursiones y debates. Al decir de Clare Hemmings,³ en esa narrativa se pone de manifiesto una gramática política que reifica una temporalidad definida como propia de los feminismos, despolitizándola. Esto es, se desconoce la (geo)politicidad inherente de toda cronología y, lo más importante, se evaden las implicancias de asumir como verídicas o relevantes lo que no deja de ser sólo una versión de las historias feministas, se niega la politicidad de su archivo.

Hacerse cargo de esas implicancias, por otra parte, supone admitir que no hay verdad que sostenga la política feminista. Como hace tiempo señalara, oportunamente, Judith Butler,⁴ sus fundamentos siempre son contingentes. A pesar de los innumerables intentos por definir lo propio o, mejor dicho, gracias a ellos, podemos inferir que el feminismo carece de esencia. Hoy, más que nunca, queda claro que el feminis-

² Castillo, Alejandra, *Matrix. El género de la filosofía*, Santiago de Chile, Ediciones Macul, 2019.

³ Hemmings, Clare, *La gramática política de la teoría feminista. ¿Por qué las historias importan?*, trad. Mónica Rozanski, Buenos Aires, Prometeo, 2018.

⁴ Butler, Judith, “Fundamentos Contingentes: El feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’” en *La Ventana*, N° 13, [1992] 2001, pp. 7-41.

mo no tiene un sujeto exclusivo que lo sostenga, ni reclamamos que le den una única forma. El feminismo no es más ni menos que un nombre. Esto quiere decir, por una parte, que no podemos reconocer o asignar como “feminista” a cualquier persona u organización que se movilice por los derechos de “las mujeres” u otras identidades de género. En nuestro país, por caso, el feminismo tiene más de un siglo de historia y en todo su recorrido tuvo infinitos enfrentamientos con referentes de otras tradiciones políticas que también quisieron representar “la voz de la mujer”.⁵ Por otra parte, sin embargo, que el feminismo no sea más que un nombre no significa que no tenga un sentido específico. Como hace más de medio siglo advertía Simone de Beauvoir, la vía nominalista no alcanza para definir qué es una mujer, como tampoco, podemos agregar ahora, es suficiente para comprender la política que se erigió en su nombre: “todo ser humano concreto está siempre singularmente situado”.⁶ Y ¿cuál es la situación singular de nuestro feminismo?



Los feminismos en la actualidad

Una de las peculiaridades de la Argentina, como señalé al principio, es que en la actualidad cualquiera se dice feminista. Lejos del feminismo fundante devenido de la mano de universitarias, socialistas y librepensadoras, hoy hay feminismos populares, peronistas, sindicales, feminismos comunitarios y transfeminismos, por sólo nombrar algunos. En este marco, se debilitan las repercusiones de quienes dicen erigirse en nombre del “verdadero” feminismo –como aquellas que tanto ruido hicieron en la región entre las reconocidas como “autónomas” y las definidas como “institucionalistas”. A cambio, hay una especie de acuerdo tácito en que la heterogeneidad no sólo es constitutiva del feminismo, sino que es lo que lo potencia. Ahora bien, cuando se dice heterogeneidad –un rasgo que se podría atribuir a cualquier movimiento político– pareciera que las diferencias que el feminismo abraza pueden ser infinitas. Pero, de ese modo, definirse como “feminista” ya no tendría sentido. Aun cuando cualquiera pueda definirse como feminista, no toda diferencia es significativa para el feminismo. Hay una historia, en realidad hay muchas, que dan cuenta de qué es lo que importa.

⁵ Véase: AAVV, *La Voz de la Mujer. Periódico comunista-anárquico*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, [1896] 1997.

⁶ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Juan García Puente, Buenos Aires, Sudamericana, 1949, p. 16.

II. En nombre propio

[...] la impropiedad política no es la no pertenencia. Es la doble pertenencia: la pertenencia al mundo de las propiedades y las partes y la pertenencia a la comunidad impropia, a esa comunidad que la lógica igualitaria construye como parte de los sin parte.

JACQUES RANCIÈRE, *EL DESACUERDO*

¿Cómo abordar a los feminismos sin caer en un relato unitario, una lectura impregnada por la búsqueda de su veracidad? ¿Cómo reconocer lo propio del feminismo sin recortar la impropiedad de su carácter? A modo de ensayo, propongo aquí una reflexión sobre la modulación de su política en el presente. Esto es, cómo se desenvuelve en su heterogeneidad constitutiva la tensión propia de toda política: aquella que se configura en torno a lo universal y lo particular, el todo y la parte.

De manera exploratoria, habría una primera modalidad que privilegia al feminismo como parte, como el particular, no necesariamente ligado a una experiencia de opresión singular o a un saber exclusivo devenido de la diferencia sexual –aunque ese vínculo también puede estar presente– sino, sobre todo, definitorio de la política feminista. El feminismo concebido como política de la parte que no tiene parte, ni aspira a tenerla. El feminismo como política de lo plebeyo, como política de la interrupción. No deja de haber un leve gesto por lo común –“la amistad de ese No certero”, al modo de Blanchot⁷ pero sólo al precio de rechazar sus implicancias. La apelación al todo, a lo universal, aquí sólo se entiende como hegemonía, pérdida y asimilación. La irrupción del particular feminista busca afectar la vida comunitaria, pero exclusivamente como ruptura, desde sus márgenes. Desde esta modalidad de la política feminista, el presente masivo del feminismo invita al desencanto, es algo menos que un síntoma del fracaso de la radicalidad que habría de caracterizar a la política feminista. Los feminismos se hicieron demasiado comunes y, de ese modo, agotaron la particularidad que los distinguía.

⁷ Blanchot, Maurice, “El Rechazo”, traducción de Diego Luis Sanromán, en *Escritos Políticos*, Madrid, Acuarela & A. Machado, 2010.

Una segunda manera que asume la política feminista en la Argentina, de forma casi inversa a la anterior, es aquella que concibe que las partes han de subsumirse al todo, comprendido en términos sistémicos: se orienta a cuestionar las bases del sistema vigente, patriarcal y capitalista. Se reconoce la pluralidad de feminismos, pero la efectividad de sus acciones se evalúa según su potencial crítico y de transformación integral de la sociedad. Las políticas feministas orientadas y organizadas sólo por una parte se juzgan individualistas, esencialistas, sectarias y funcionales al sistema; las que aspiran a construir políticas intermedias, son oportunistas o reformistas. O se transforma todo el sistema o no se logra cambiar nada. Las masas feministas, desde este marco, estarían dando cuenta del éxito de la orientación de esta política feminista revolucionaria, antipatriarcal y anticapitalista.



Los
feminismos
en la
actualidad

Una tercera y última modalidad de la política feminista, al menos de las que aquí podemos dar cuenta, cuestiona su sumisión a un todo orgánico y programático, como así también la concepción que halla su radicalidad exclusivamente en su definición como pura parte. Rechaza de plano que haya un modo privilegiado de articular lo universal y no niega su apuesta por formar comunidad. Si la fuerza del feminismo emerge como parte que no tiene parte, en términos de Rancière, su potencialidad se mide por la conmovición al todo comunitario y su reconfiguración. Aquí no hay privilegio por uno de los momentos de lo político, es todo a la vez. De hecho, de las tres modalidades de abordar la tensión propia de la política entre una dimensión universal y otra particular, ésta es la única que explícitamente privilegia la tensión.

III. El nudo de la política feminista

[...] sucedió que un gran número de mujeres parió una idea, la echó al mundo...

y ya la creatura no nos pertenece.
Adquirió vida propia.

Podríamos haber craneado, pensado la dirección,

pero no podíamos fijar ni determinar
su trayectoria.

A lo más, saber desde dónde haremos
los lanzamientos futuros sucesivos

y seguir responsablemente las
trayectorias.

JULIETA KIRKWOOD, *SER POLÍTICA EN CHILE.*
LOS NUDOS DE LA SABIDURÍA FEMINISTA

Sin ánimos de producir lecturas omnicomprendivas, en esta breve reflexión intento descifrar ciertos gestos de la política feminista que, ajenos a su propia complejidad, insisten en habitar nuestros activismos, incluso ahora que estamos inmerses en una gran marea feminista. Comprender las implicancias de esta masividad que nos es ajena –si no en lo que esperábamos proyectar, al menos, con certeza, en cuanto a nuestras costumbres– quizás fue más bien una excusa para seguir indagando sobre lo (im)propio de la política feminista.

Analizando “la política para y desde las mujeres” en Chile, Julieta Kirkwood señaló que desde el mismo momento en que la “contradicción entre universalidad y particularidad se verifica quedará también determinada la posibilidad del surgimiento o de la formación de una conciencia contestataria femenina la que, en tanto posibilidad podrá o no asumir expresiones sociales concretas”.⁸ Es decir, la política feminista no puede subsistir en la obstinada afirmación de la diferencia, ni en la pura negación de lo universal; pero tampoco en la apelación homogeneizante ni asimilacionista de la retórica de lo universal. Es más bien en el atravesamiento de las dos lógicas opuestas en donde se puede hallar el *nudo* de la política feminista.

El nudo es, efectivamente, una metáfora que logra condensar tanto las paradojas del feminismo, como su principal potencial. Como señala Alejandra Castillo,⁹ el nudo cuestiona la figuración dicotómica jerarquizada de las diferencias propia del pensamiento moderno

⁸ Kirkwood, Julieta, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1986, p. 24.

⁹ Castillo, Alejandra, *Julieta Kirkwood. Políticas del nombre propio*, Santiago de Chile, Palinodia, 2007.

y patriarcal –entre lo Uno y lo otro, lo público y lo privado, la razón y el sentimiento– en la procura de que cada lazo se sostenga en tensión, sin subsumirse uno al otro. En el nudo no hay figuración posible de la inversión de un orden, sólo hay movimiento. Aunque lo más relevante del nudo como figura condensatoria de la política feminista, desde mi perspectiva, es el modo en que transfigura la tensa coexistencia de los lazos entre sí. Es decir, no es sólo el modo novedoso en que lo público y lo privado puede atarse desde *el* feminismo. Hay diferentes modos de hacerlo, desde *los* feminismos. Y esos diferentes feminismos en su alteridad, cohabitan. Hay intentos de hegemonizar sus diferencias, por supuesto. Así lo hacen las políticas feministas que priorizan su lógica universal; pero esa lógica no es exclusiva. Por la propia figuración de la política feminista y sus movimientos en el tiempo, hay diferencias que han pasado a ser inasimilables. Esto resulta en tensión, indudablemente; pero también en movimiento, en potencia. Por eso quizás la modulación del nudo a la que alude la política feminista, su propiedad, no esté entonces en el clásico nudo, formado por hilos separados y enlazados, sino al modo figurativo que también planteó Julieta Kirkwood. Para ella, “nudo” también



Los feminismos en la actualidad

[...] sugiere tronco, planta, crecimiento, proyección en círculos concéntricos, desarrollo –tal vez ni suave ni armónico, pero envolvente de una intromisión o de un curso indebido, que no lo llamaré escollo– que obliga a la totalidad a una nueva geografía, a un despliegue de las vueltas en dirección distinta, mudante, cambiante, pero esencialmente dinámica. Las formas que entorñan y definen a un nudo son distintas, diferentes, no congruentes con otros nudos. Pero todos ellos tienden a adecuar dentro de su ámbito su propio despliegue de movimiento, de modo tal que se unirán mutuamente en algún punto y distancia, imprevisible desde el punto mismo, para formar una nueva y sola continuidad de vida. A través de los nudos feministas vamos conformando la política feminista.¹⁰

Adecuar dentro de su ámbito su propio despliegue de movimiento: considero que aquí está la clave para comprender el crecimiento exponencial de los feminismos, la cohabitación de sus diferencias y el potencial (im)propio de su política.

¹⁰ Kirkwood, Julieta, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, op. cit., p. 213.

Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo

BLAS RADI

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – SOCIEDAD ARGENTINA DE ANÁLISIS FILOSÓFICO – CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

[...] más allá del texto filosófico, no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente

J. DERRIDA, *MÁRGENES DE LA FILOSOFÍA*

1 Este trabajo es producto de una lectura atenta que da centralidad y presta cuidadosa atención a las zonas “marginales” de la producción feminista contemporánea en Argentina, fundamentalmente a las notas al pie. Con demasiada frecuencia éstas son consideradas poco relevantes para la comprensión del sentido general de la obra, meras aclaraciones formales, necesarias para la escritura pero prescindibles para la lectura. Por este motivo suelen ocupar distintas posiciones menores en la geografía de los textos, tienen un formato distinto, con un tamaño más reducido, y se prestan a ser obviadas –en una primera lectura por lo menos–, cuando no directamente ignoradas.

En estos elementos peritextuales, sin embargo, como en las letras pequeñas de un contrato, se establecen cláusulas importantes y se toman decisiones fundamentales. En cierto modo el orden del mundo se define en las notas al pie.

2. Este trabajo también puede ser leído como una sucesión de notas. Todas ellas conformarían un gran comentario en los márgenes del feminismo. El objetivo consiste en abrir el espacio de reflexión que interrumpa el fluir de la norma cis.

3. “Cis”, prefijo latino que significa “de este lado”, es la contraparte lógica del término “trans”. Si las personas trans son aquellas que se identifican y viven socialmente con una identidad de género distinta a la que les fue asignada, las personas cis son aquellas que no son trans.

Este neologismo comenzó a ser utilizado por comunidades trans norteamericanas en los años 90 (Enke, 2013; Aultman, 2014). Desde entonces fue adoptado fundamentalmente por intelectuales trans, much*s de los cuales están referid*s en estas notas. Este recurso interpretativo pone una *marca* donde no la había, desafía el prejuicio de acuerdo con el cual las personas que no son trans son “normales” o “naturales”, y evidencia que sus perspectivas son tan situadas y parciales como cualquier otra (Koyama, 2002; Cabral, 2009a; Aultman, 2014; Cava, 2016; Radi, 2019). Como clave de lectura, en su dimensión crítica, pone de manifiesto las limitaciones de la “perspectiva de género”, cuya “absoluta dependencia ontológica respecto de la diferencia sexual produce un inmediato y persistente efecto óptico: dicha perspectiva sólo «ve» mujeres y hombres” cis (Cabral, 2006: s/n).

Al mismo tiempo, en su dimensión constructiva, constituye un gran aporte a la investigación, especialmente porque contribuye a dar complejidad a la trama de relaciones de poder: la extensión del concepto de género no se agota en las personas cis, y el mapa de sujetos que oprimen y sufren opresión por motivos de género ya no puede ser leído exclusivamente en los términos del “sexismo unilateral”, es decir, varones cis que oprimen a mujeres cis (Serano, 2007; Pérez y Radi, 2018). En esta línea, el trabajo desarrollado a partir de las nociones de “privilegio cis” y de “cisexismo” proporciona una clave hermenéutica necesaria para analizar y desmontar las jerarquías estructurales construidas alrededor del binario de género y la diferencia sexual (Enke, 2013).

4. Las investigaciones sobre privilegio han resaltado que se trata de una ventaja extraordinaria y no ganada (de modo que no se accede a ella mediante el esfuerzo, el talento o el mérito individual, sino que se la disfruta debido a una cierta pertenencia o estatuto preferido) que se ejerce en beneficio de quien lo posee y en detrimento



Los
feminismos
en la
actualidad

de l*s demás, y que “es invisible” (especialmente para quienes lo detentan, que pueden darse el lujo de ignorar que se benefician de un sistema asimétrico) (McIntosh, 1992; Robinson y Howard Hamilton, 2000). Sobre el privilegio cis se han popularizado listados de verificación (*check lists*) que incluyen ejemplos de experiencias cotidianas que las personas privilegiadas dan por sentado, por ejemplo que todos sus documentos de identificación “coincidan”, que no les sea negada la atención sanitaria en virtud de su identidad de género, o que su identidad sea legal en todos los países (Cedar, 2008).

5. El privilegio sistemático de las personas cis se conoce como “cissexismo”. En su tratamiento pionero (2007), Julia Serano lo definió como la creencia de que los géneros de las personas trans son inferiores o menos auténticos que los de las personas cis (Serano, 2007). Con posterioridad, los análisis sobre este fenómeno han tendido a enfatizar su carácter estructural y “cistémico” (Vergueiro, 2015). En otro lugar he caracterizado al cissexismo como “el sistema de exclusiones y privilegios simbólicos y materiales vertebrado por el prejuicio de que las personas cis son mejores, más importantes, más auténticas que las personas trans” (Radi, 2015a: s/n).

6. “Cis” y su familia conceptual no suelen ser adoptados en la literatura feminista, por lo menos no sin resistencia. Y cuando lo son, suelen habitar las notas al pie, no tener mayor desarrollo ni referencias (como si se tratara de conceptos surgidos espontáneamente del sentido común o fueran el fruto de la reflexión introspectiva de quien escribe) y tampoco impactar sobre el enfoque del texto.

El epifenómeno del rechazo que la academia cis expresa hacia estos conceptos y a su instrumentalización ha sido tematizado. Aultman (2015) señala que las personas cis consideran que el término es “derogatorio” y que las discusiones al respecto devalúan a las personas trans como sujetos epistémicos mientras que dan protagonismo a las personas cis. Cabral, por su parte, se pregunta si el concepto

¿molesta porque califica, molesta porque clasifica a quienes se suponen libres de clasificaciones, o molesta porque proviene del léxico de quienes hemos sido, desde siempre, l*s desclasificad*s?
Nunca leí a nadie quejarse de la distinción entre hombres y mu-

eres y personas trans –a nadie que no fuera trans–. ¿Por qué, de pronto, la queja? ¿Por qué cuesta tanto compartir con nosotr*s el derecho edénico a nombrar a los seres y las cosas? (Cabral, 2014: s/n)

Un argumento frecuente a la hora de rechazar el concepto “cis” es que éste vendría a inaugurar un binario inadmisibile. Aparentemente, el uso del concepto “trans” no tiene afuera o, en todo caso, el par “trans/no trans” no constituye ningún binario, por lo que no ha ameritado ninguna crítica.

Las menciones marginales del concepto, desprovistas de profundidad, de referencias y de capacidad de impregnar el enfoque del trabajo responden a lo que en inglés se conoce como “*lip service*”: una declaración pública de adhesión a una causa, que no es respaldada con ninguna acción. Así, la aparición del concepto no implica la adopción de la clave interpretativa que éste supone. Paradójicamente, o no tanto, el análisis crítico de los sesgos de género y la producción de falsos universales no han desmantelado el compromiso cisnormativo de l*s investigador*s.



Los
feminismos
en la
actualidad

5. Bauer et al. propusieron el concepto de “cisnormatividad” para

describir la expectativa de que todas las personas son cis, que las personas asignadas al nacer como hombres siempre se convierten en hombres y las personas asignadas al nacer como mujeres siempre se convierten en mujeres (Bauer et al., 2009: 356, traducción propia)

Estas expectativas se expresan en un conjunto de instituciones y valores que privilegian la línea recta entre el sexo asignado al nacer y la identidad de género de las personas. La cisnormatividad también se refiere al sistema correspondiente de castigos y recompensas que ocurren a nivel individual e institucional. Su funcionamiento configura la actividad social y da forma a un sistema jerárquico en el que las experiencias cis son vistas como naturales, saludables, deseables y socialmente esperadas, mientras que las experiencias trans son experiencias “otras”, menos legítimas, cuando no anormales.

Desplegada como una categoría analítica, la cisnormatividad ha permitido a l*s investigador*s iluminar y cuestionar los presump-

tos sobre el sexo y el género que dominan muchas sociedades, incluyendo la investigación –especialmente la investigación con perspectiva de género– y que siguen siendo difíciles de reconocer porque forman parte del sentido común. De acuerdo con Viviane Vergueiro, estos presupuestos incluyen la creencia en la prediscursividad del sexo, en su carácter binario y en su permanencia (2015).

6. La cisnormatividad tiene una gran influencia sobre las prácticas e instituciones sociales, de modo tal que la presencia de personas trans es por lo general experimentada como una situación imprevista y de carácter excepcional. La llegada de huésped*s inesperad*s en contextos cisnormativos genera una suerte de emergencia social que, por lo general, se resuelve a través de dos estrategias alternativas e igualmente problemáticas: se l*s excluye para mantener intacta la norma, o bien se l*s incluye sin hacer los ajustes necesarios –por ejemplo, manteniendo la matriz cisnormativa y encajando a las personas trans por la fuerza–, o bien, haciendo referencia a un universo exclusivamente cis.

7. La eficacia de la cisnormatividad se traduce en el borramiento y la simultánea hipervisibilidad de las personas trans: sus experiencias tienden a ser ignoradas y a la vez son aquellas que deben ser *marcadas* (Namaste, 2015; Baril, 2019). Los problemas prácticos y epistémicos que esto genera son ubicuos, lo que ha llevado a l*s investigador*s a desarrollar trabajos aplicados sobre temas tan diversos como la organización de refugios para personas sin hogar (Pyne, 2011); la vulnerabilidad de las personas trans en prisión (Rodgers, Asquit y Dwyer, 2017); las estrategias de l*s profesionales de la salud en las clínicas de fertilidad para poder brindar atención a personas trans (Erbenius y Payne, 2018); la criminalización de personas trans migrantes (Collier y Daniel, 2019); y el servicio militar obligatorio (Losada, 2019), entre otros.

8. Alexandre Baril se ha dedicado a la cisnormatividad en la academia, prestando particular atención a los departamentos de género y estudios feministas (Baril, 2019). En este marco, evalúa el impacto que las políticas de acción afirmativa tienen sobre académic*s

trans. Estas medidas parten del reconocimiento de la influencia que las desigualdades sociales (en este caso debidas al género) tienen sobre la vida de las personas (aquí sobre su desarrollo académico) y apuntan tanto a superarlas como a romper con la ceguera –es decir, la creencia de que el género de las personas no tiene ningún impacto en sus posibilidades de crecimiento profesional. Sin embargo, los compromisos cisnormativos de estas medidas resultan en un grave perjuicio para las personas trans, en particular aquellas que fueron asignadas al sexo femenino al nacer. En palabras de Baril,



Los
feminismos
en la
actualidad

Consideremos el siguiente ejemplo: en el formulario de autoidentificación que me enviaron algunas universidades, tuve la opción de elegir entre “hombre” o “mujer”. Como soy legalmente un hombre, marqué “hombre”. Una elección que borra los 27 años que viví con la identidad de “mujer”, que dio forma a la persona que soy hoy en día, así como a mi carrera (por ejemplo, las oportunidades que me concedieron o me negaron). En resumen, esta elección oculta el sexismo que experimenté a lo largo de estas décadas, al tiempo que descarta los efectos combinados del cissexismo y el sexismo. ¿Lo siguiente no constituye un doble estándar? Habiendo experimentado sexismo sistémico con posibles impactos negativos en sus carreras, dos personas solicitan un trabajo. Una persona (una mujer cis) se beneficia de la acción afirmativa, mientras que la otra persona (un hombre trans, asignado al sexo femenino al nacer) no puede aprovechar estas medidas, ni siquiera puede indicar los obstáculos estructurales cissexistas que impiden su carrera. (Baril, 2019: 102-103, traducción propia)

9. Los problemas de la norma cis y el diseño de políticas de acción afirmativa se hacen sentir en todas las latitudes, aunque con frecuencia se tramitan en las sombras. Tal como hemos podido constatar en los distintos casos en los que ha intervenido la Cátedra Libre de Estudios Trans* (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), Argentina no es la excepción. En línea con lo que señala Baril (2019), las medidas que apuntan a la paridad, al establecimiento de cupos o a la implementación de techos suelen ser también expresiones cisnormativas.

A menudo, el planteo de las políticas afirmativas ni siquiera reconoce la existencia de personas trans y se limita a la búsqueda

da de “paridad entre mujeres y varones”. Otras veces, las personas trans forman parte del diagnóstico problemático que fundamenta y hace necesaria la medida pero no son alcanzadas por las soluciones propuestas por ella. Los cupos que pueden ser satisfechos sólo con personas cis son un ejemplo de este segundo caso. Lo mismo puede decirse acerca de los “techos para varones cis”. Después de todo, su implementación requiere que las instituciones conozcan quiénes son cis y quienes son trans. Claro que no todas las personas trans hacen público que se identifican y viven socialmente con un género distinto al asignado al nacer. No tienen por qué hacerlo tampoco, máxime considerando que revelar esta información puede tener (y de hecho tiene) consecuencias muy negativas sobre sus condiciones de existencia, incluidas sus trayectorias académicas. Así, la política del “techo para varones cis” pone a los varones trans en la situación de tener que hacer público su estatuto transicional o privarse de acceder al beneficio. El primer escenario implica la renuncia a la confidencialidad y, por tanto, la exposición a los efectos negativos que esto trae aparejado. El segundo los deja por fuera de la política afirmativa.

10. La norma cis en el feminismo puede ser vista en acción también en el trabajo local sobre masculinidades. Viejas y nuevas masculinidades, patriarcales y anti patriarcales, hegemónicas y deconstruidas, son siempre cis, *salvo aclaración en contrario*. Cuando las definiciones de masculinidad y de privilegio se organizan de manera exclusiva en torno a las experiencias de los varones cis, sus apuestas prácticas apuntan a reconocer los privilegios masculinos y a renunciar a ellos. En este escenario, los varones trans se encuentran nuevamente frente a una trampa lógica (en inglés llamada “*catch 22*”): deben renunciar a aquellos privilegios que probablemente no tengan ni hayan tenido, o al reconocimiento de su identidad como varones.

11. Exponer estos problemas no es una tarea sencilla. Al fin y al cabo, la norma cis es la lengua franca de la vida social y contribuye a delimitar sus secciones principales y sus márgenes. Adicionalmente, como señala Sara Ahmed, para algunas personas plantear un problema implica convertirse en el problema (2012).

12. Es habitual que los señalamientos críticos ante situaciones de hostilidad y discriminación interna en el marco del feminismo encuentren respuestas tales como “eso no es feminismo”, “hay muchos feminismos”, “el feminismo será interseccional, ecologista, anticapitalista, antirracista, anticapacitista, con lxs trans, no binarixs, intersex, [inserte causa emancipatoria] o no será”. Este repertorio de frases hechas establece los términos de la conversación: el sujeto a preservar es el feminismo (que siempre está libre de mancha), mientras que las experiencias de violencia son perpetuamente extraordinarias.



Los
feminismos
en la
actualidad

El *pensamiento desiderativo* distorsiona la evidencia para darle demasiada credibilidad a las proposiciones que a unx le gustaría que fueran verdad y muy poca a las proposiciones que preferiría que fueran falsas (Haack, 2003). En estos términos, feminismo y violencia funcionan como términos mutuamente excluyentes: el primero es la idea platónica de bien y la segunda no puede ser sino un desvío extraordinario, accidental y ajeno que no contamina la pureza moral del movimiento. Pero la excepcionalización es un mecanismo inicuo: para muchas personas las excepciones a la regla *son* la regla.

13. En la práctica, el pensamiento desiderativo perjudica además a quienes lo ejercen. A fin de cuentas, si se ignoran los problemas será más difícil resolverlos.

14. El feminismo deseado muchas veces recibe el nombre de “transfeminismo”, una expresión política que vendría a resolver los problemas del cissexismo feminista. Estamos aquí ante un término polisémico. Hay quienes consideran que se trata del ya conocido feminismo pero en una versión hospitalaria con las mujeres trans (por ejemplo Koyama, 2001). Hay también quienes entienden que se trata de un frente común que pone en cuestión el sujeto tradicional del feminismo, y más profundamente su política de la identidad, convocando a “cuerpos de identidades diversas que se revelan ante un sistema de opresión conectado y múltiple” (Medeak, 2013: 78). Se trata de una formación que hace lugar a tod*s aquell*s

que están fuera del círculo de la definición social de la mujer aceptable; esxs entre nosotrxs que son pobres, que son lesbianas, que son negrxs, que son mayores, que son de comunidades originarias, que son trans, que no participan del canon estético occidental, que tienen diversidad funcional, que son refugiadx, migrantxs, indocumentadxs, precarixs, que hablan en lenguas, y que justamente por sus intersecciones subjetivantes y desubjetivantes, participan de las consecuencias físicas, psicológicas y mediales traídas por la creciente globalización de la violencia explícita, sangrienta, morbosa, es decir, de la violencia gore que tiene efectos reales sobre los cuerpos. (Valencia, 2018: 33)

Queda claro que no se trata de proyectos equivalentes. Acaso ni sean compatibles. Pero antes de considerar sus diferencias, incluso antes de contrastar estas expresiones de deseo con experiencias concretas, y sin poner en duda las buenas intenciones de sus promotor*s, vale la pena prestar atención a este detalle: la admisión de las personas trans en el feminismo, lejos de ser un medio para la promoción de una agenda de justicia social, se ha convertido en un fin en sí mismo. Lo reformulo en términos pesimistas para que se entienda el punto que pretendo marcar: el primer obstáculo en la promoción de esa agenda es el movimiento que debería acompañar.

15. La hostilidad del feminismo hacia las personas trans ha sido uno de los impulsos para el desarrollo del campo de los Estudios Trans*. “El imperio contraataca, un manifiesto posttransexual”, considerado el origen académico de este campo de estudios, es una respuesta a la tristemente célebre polémica contra las personas trans nacida en el seno del lesbianofeminismo radical (Stone, 1991).

Este ensayo poderoso de Sandy Stone tuvo por efecto crear la comunidad a la que ella se dirige y habilitar un espacio de discusión sobre las experiencias trans como género literario. Conectando el discurso colonial con los sentidos disponibles acerca de la transexualidad, Stone argumentó que así como los varones (cis) habían teorizado acerca de las mujeres (cis), éstas habían repetido la historia con las personas trans –a quienes llamó a trastocar los discursos existentes sobre género.

16. El surgimiento del campo interdisciplinario de los Estudios Trans* suele identificarse a principios de la década del 90 en Estados Unidos. La disparidad en las condiciones políticas, académicas e institucionales de producción intelectual ha incidido notablemente en sus posibilidades de desarrollo, así como también en las oportunidades de las personas trans de acceder, permanecer y desenvolverse en la academia. De todos modos, su emergencia puede rastrearse a escala global. En América Latina no han tenido todavía un reconocimiento institucional que favorezca su crecimiento y consolidación. Sin embargo han proliferado dentro y fuera de las comunidades académicas y sus resultados se han plasmado en gran medida en reformas legislativas así como también en el diseño de políticas públicas que han recibido reconocimiento internacional.



Los
feminismos
en la
actualidad

17. Karine Espineira (2019) ha subrayado que los Estudios Trans* no son estudios *sobre* personas trans. Lo que sí ha convocado a much*s académic*s trans son aquellas investigaciones que hacen de las personas trans* su objeto de análisis (por ejemplo, Namaste, 2000, 2005 y 2009; Cabral, 2006 y 2009b; Bettcher, 2014; Raun, 2014; Radi, 2015b). De hecho, a partir de lecturas comprometidas, han publicado consejos para colaborar con estas empresas de investigación (Hale, 1997; Cabral, 2009c; Namaste, 2009). En “Cómo decir. Teatro de Operaciones”, Mauro Cabral señala

Si piensas comenzar a investigar sobre cuestiones trans y/o intersex por favor recuerda que no se trata, en ninguno de los dos casos, de territorios vírgenes e innominados, a la espera de ser descubiertos, roturados y colonizados. Así como harías frente a un continente desconocido, aprende a reconocer a quienes vivíamos en ese lugar antes de tu llegada y reconoce también que no estábamos esperándote para empezar a existir. (Cabral, 2009c: 142)

Aunque podría decirse que se trata de una recomendación elemental, no es raro que l*s investigador*s que se internan en este campo incurran en graves errores conceptuales, entre otras cosas por ignorancia.

18. El fenómeno epistémico de la ignorancia no es homogéneo. En algunas ocasiones se trata de una mera ausencia (no culpable) de conocimiento. En otras, es un acto deliberado. La ignorancia sistemática de las contribuciones de los Estudios Trans* –incluso cuando se trabajan temas como *l*s transexuales*, *la transexualidad*, *el transexualismo* o *trans lo que sea*– recuerda a lo que José Medina llama “ignorancia activa”, esto es, una práctica epistémica sustantiva, que se expresa como un patrón de suposiciones o hábitos de desatención socialmente autorizados y disponibles (2013).

19. La construcción del marco teórico, tangible en la sección de bibliografía de toda publicación, ofrece pistas sobre las licencias sociales de la ignorancia: algunas referencias son ineludibles mientras que otras son despreciables. Moira Pérez ha señalado que las políticas de citación en el ámbito académico constituyen protocolos de reproducción, reconocimiento, memoria y jerarquización de saberes (Pérez, 2017). La cita es una tecnología que contribuye, entre otras cosas, a la reproducción de la norma cis. Así, de manera recurrente, incluso cuando se trata de cuestiones trans, mediante las citas se establecen comunidades de pertenencia y diálogos intelectuales entre personas cis –a las que muchas veces se recurre para dar entidad a conocimientos producidos por personas trans pero que son valiosos sólo en tanto se ubican dentro de una genealogía intelectual cis.

20. Todo texto podrá ser préstamo de otros textos pero acaso sea conveniente analizar los términos en los que la operación se efectúa, sin olvidar que cuando se trata de intelectuales trans el uso instrumental, el tokenismo, el extractivismo epistémico y el plagio están a la orden del día (Radi, 2019). Para evitar incurrir en estas prácticas de violencia epistémica, la bibliografía –detallada a continuación– ofrece una lista de recomendaciones:

Ahmed, S. (2012). *On being included*. Durham and London: Duke University Press.

Aultman, B. L. (2014). “Cisgender”. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1 (1-2): 61-62.

Aultman, B. L. (2015). *The Epistemology of Transgender Political Resistance*:

Embodied Experience and the Practices of Everyday Life. PhD Thesis Proposal. New York: CUNY.

Baril, A. (2019). "Gender Identity Trouble: An Analysis of the Underrepresentation of Trans* Professors in Canadian Universities". *CHIASSMA*, 5, pp. 90-128.

Bauer, G. R., Hammond, R., Travers, R., Kaay, M., Honendale, K. M. y Boyce, M. (2009). "«I don't think this is theoretical; this is our lives»: How erasure impacts health care for transgender people". *Journal of the Association of Nurses in AIDS Care*, 20 (5), pp. 348-361.

Bettcher, T. M. (2014). "Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance". *Signs* 39, 2, pp. 43-65.

Cabral, M. (2006). "La paradoja transgénero". *Ciudadanía Sexual. Boletín Electrónico del Proyecto Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en América Latina*, 2 (18).

Cabral, M. (2009a). "Cissexual". *Página 12*, suplemento Soy, 05/06/2009. www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-803-2009-06-12.html

Cabral, M. (2009b). "Salvar las distancias. Apuntes acerca de «Biopolíticas del género»" en *Biopolítica. Conversaciones Feministas*. Buenos Aires: Ají de Pollo, pp. 123-138.

Cabral, M. (2009c). "Cómo decir. Teatro de operaciones" en Cabral, Mauro (comp.), *Construyéndonos. Cuaderno de lecturas sobre feminismos trans*. Córdoba: Mulabi, Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos, pp. 142-145.

Cabral, M. (2014). "Cuestión de privilegio". *Página 12*, suplemento Las 12, 7/03/2014.

Cava, P. (2016). "Cisgender and Cissexual" en *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*. London: John Wiley & Sons, Ltd.

Cedar. (2008). "Cis Privilege Checklist: The Cisgender/ Cissexual Privilege Checklist". *Taking Up Too Much Space: TransMisogyny, Feminism, and Trans Activism*. Recuperado de: <https://supportnewyork.files.wordpress.com/2018/04/cisprivilegechecklist.pdf>

Collier, M. y Daniel, M. (2019). "The production of trans illegality: Cisnormativity in the U.S. immigration system". *Sociology Compass*, 13 (4), doi: <https://doi.org/10.1111/soc4.12666>.

Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Enke, A. F. (2013). "The education of little cis: Cisgender and the discipline of opposing bodies" en Stryker, S. y Aizura, A. (eds.), *The transgender studies reader 2*. New York: Routledge, pp. 234-247.

Erbenius, T. y Payne, J. G. (2018). "Unlearning Cisnormativity in the Cli-



Los
feminismos
en la
actualidad

- nic: Enacting Transgender Reproductive Rights in Everyday Patient Encounters”. *Journal of international Women’s Studies*, 20, pp. 27-39.
- Espineira, K. y Maud-Yeuse, T. (2019). “Études Trans. Interroger les conditions de production et de diffusion des savoirs”. *Genre, sexualité & société*, 22.
- Hale, J. (1997). “Suggested Rules for Non-Transsexuals Writing about Transsexuals, Transsexuality, Transsexualism, or Trans ____”. Recuperado de: www.sandystone.com/hale.rules.html.
- Haack, S. (2003). *Defending Science – Within Reason: Between Scientism and Cynicism*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Koyama, E. (2003). “The transfeminist manifesto” en Dicker, R. y Piepmeier, A. (eds.), *Catching a wave: Reclaiming Feminism for the Twenty-First Century*. York: Northeastern University Press, pp. 189-223.
- Koyama, E. (2002). “Cissexual/Cisgender: Decentralizing the Dominant Group”. Recuperado de: <http://www.eminism.org/interchange/2002/20020607-wmstl.html>
- McIntosh, P. (1992). “White and male privilege: A personal accounting of coming to see correspondences through work in women’s studies” en Anderson, M. L. y Collins, P. H. (eds.), *Race, class, and gender: An anthology*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Medeak (2014). “Violencia y transfeminismo. Una mirada situada” en Solá, Miriam y Urko, Elena (comps.), *Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla Nafarroa: Txalaparta, pp. 73-79.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Namaste, V. (2000). *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and Transgendered People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Namaste, V. (2005). *Sex Change, Social Change. Reflections on Identity, Institutions, and Imperialism*. Toronto: Women’s Press.
- Namaste, V. (2009). “Undoing Theory: The «Transgender Question» and the Epistemic Violence of Anglo-American Feminist Theory”. *Hypathia*, 24 (3), pp. 11-32.
- Namaste, V. (2015). *Oversight: Critical Reflections on Feminist Research and Politics*. Toronto: Women’s Press.
- Pérez, M. (2017). “El selecto club de la filosofía: sexismo y cissexismo en nuestras prácticas bibliográficas”. Trabajo presentado en el VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Quilmes, Argentina.
- Pérez, M. y Radi, B. (2018). “El concepto de «violencia de género» como espejismo hermenéutico”. *Igualdad, autonomía personal y derechos sociales*, 8, pp. 69-88.

Pyne, J. (2011). Unsuitable bodies: “Trans people and cisnormativity in shelter services”. *Canadian Social Work Review*, 28 (1), 129-137.

Radi, B. (2015a). “Economía del privilegio”. *Página 12*, suplemento *Las 12*, 25/09/2015. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/subnotas/10062-951-2015-09-25.html>

Radi, B. (2015b). “Debasements and Postfoundations: Conservative Revolutions, Technologies of Appropriation, and the Erasure of Trans Bodies and Subjectivities in the Work of Preciado”. *Sexualidades – Serie monográfica sobre sexualidades latinoamericanas y caribeñas (Sexualities – Monograph Series on Latin American and Caribbean Sexualities)*, 12, pp. 1-27.

Radi, B. (2019). “On trans* epistemology: Critiques, contributions, and challenges”. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 6 (1), pp. 43-63.

Raun, T. (2014). “Trans as Contested Intelligibility: Interrogating How to Conduct Trans Analysis with Respectful Curiosity”. *Lambda Nordica*, 1, pp. 13-37.

Robinson, T. y Howard Hamilton, M. (2000). *The convergence of race, ethnicity and gender: Multiple identities in counseling*. Upper Saddle River, NJ: Merrill.

Rodgers, J., Asquit, N. y Dwyer, A. (2017). “Cisnormativity, criminalisation, vulnerability: Transgender people in prisons”. *TILES Briefing Paper*, 12.

Serano, J. (2007). *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Emeryville, CA: Seal Press.

Stone, S. (1991). “The «empire» strikes back: a posttranssexual manifesto” en Straub, K. y Epstein, J. (eds.), *Body Guards: The cultural Politics of Gender Ambiguity*. New York: Routledge, pp. 280-304.

Valencia, S. (2018). “El transfeminismo no es un generismo”. *Pléyade (Santiago)*, 22, 27-43.

Vergueiro, V. (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação de Mestrado. Bahia: Universidade Federal da Bahia.

21. Este trabajo se enriqueció a partir de la lectura y los comentarios de Moira Pérez, Marina Elichiry, Lautaro Leani, Anahí Grenikoff, Claudio Cormick, María Belén Arribalzaga y Fran Fabre.



Los
feminismos
en la
actualidad

Agotar lo posible: creaciones feministas

LUCÍA COPPA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
UNIVERSIDAD DE LA PLATA)

Las movilizaciones feministas en el espacio público en los últimos años han tenido la potencia de instalar consignas y reivindicaciones, cuyo avance y amplificación fueron concomitantes a las múltiples controversias y cismas que las atravesaron. Las modalidades heterogéneas de politización que articularon las demandas también supusieron la desestabilización de ciertos esquemas preestablecidos para pensar la acción política. Esto, sin dudas, supuso y supone proyecciones, posibilidades e intentos de realización en la arena política. Si consideramos la emergencia misma de *Ni Una Menos* en 2015, advertimos una serie de premisas claras y contundentes que nuclearon, conmovieron y sacudieron el escenario político en clave feminista. Una sugerente lectura señalaba, hace algunos años, que la inversión deleuziana en la relación habitual entre lo posible y el acontecimiento nos introduce en otro régimen de posibilidad, en el que el acontecimiento político por excelencia no es la realización de un posible –en tanto alternativa actual, aquello que puede llegar lógicamente– sino la *apertura de un posible*.¹

Este impulso trajo aparejadas, hay que decirlo, algunas incomodidades y –por qué no– recelos en quienes habían transitado en absoluta soledad espacios políticos que poco o nulo margen habían abierto hacia las *cuestiones de género*. Se advertía en las conversaciones, en los comentarios subrepticios, una especie de aquello que Audre Lorde refería como un resentimiento en sentido horizontal. No resultaba del todo incomprensible. En La Plata, por ejemplo, ciudad donde transité mi paso como estudiante de derecho y mis primeras

¹ Cf. Zourabichvili, François, “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)” en Alliez, Eric (dir.), *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Medellín, Euphorion, 2002, p. 138.

experiencias de organización política entre 2008 y 2012, las valiosas incursiones y compromisos de algunas militantes en generar espacios y sensibilidades feministas resultaban un faro para nosotras, pero era evidente que no horadaban, en definitiva, su reconducción –a veces implícita, muchas veces burdamente manifiesta– hacia el terreno de los temas menores o secundarios respecto de aquello que merecía ser identificado como *el* asunto político. La convulsión de los últimos años atravesó, de manera vertiginosa y en gran medida caótica, ciertos sentidos sedimentados en la organización de estos espacios políticos, acompañada por la potencia de las nuevas generaciones y la resignificación de ciertos umbrales de tolerancia que se plasmaron en consignas tales como *no nos callamos más*. Sin dudas, esta potencia no está exenta de paradojas y de una conflictividad inherente a la disputa misma por la significación y sus efectos, tal como aconteció en torno al interrogante acerca de los *escraches* por violencias sexistas y su amplificación a través de redes sociales.²



Los feminismos en la actualidad

Lógicamente, este aspecto refleja apenas un fragmento del alcance de la *marea* feminista, pero recuperarlo me resulta significativo para sugerir también parte de una dimensión afectiva que es sintomática y atraviesa estos procesos que no son homogéneos ni lineales. En definitiva, el reconocimiento de las emociones movilizadas en estos espacios abiertos ha sido y es fundamental para activar y tramar colectivamente imaginaciones que permitan dar las disputas por los sentidos en que *creamos* –y, simultáneamente– *agotamos* lo posible. Así, como señala Sara Ahmed, todo discurso político supone una ligazón mediada entre emociones y politización, interpretaciones de sensaciones y sentimientos que deben ser rearticulados críticamente en nuestro devenir feminista.

En ese sentido, en el mismo año 2015 otro acontecimiento tuvo una amplia resonancia y repercusión en los medios de comunicación que daban cuenta de un *escándalo* en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, ligado a aquella performance posporno que re-

² Una invitación sugerente a la reflexión sobre este aspecto plantea Ileana Arduino en su texto “No nos callamos más: ¿y después?” (<http://cosecharoja.org/no-nos-callamos-mas-y-despues/>).

sultó ampliamente controvertida desde ciertos sectores.³ Hacia fines de ese mismo año, resultaba un interrogante común y compartido en espacios de activismo sexual, quizás con cierta extrañeza aún, aquel acerca de las condiciones de posibilidad de una movilización masiva como la del 3 de junio, pero también las pasiones de indignación desatadas por la performance posporno y sus implicaciones.⁴ Lo que subyacía era una pregunta más amplia acerca de las imágenes y cuerpos legítimos en el espacio público y las imágenes fantasmáticas desplegadas.⁵

Un diagnóstico precipitado tendía a considerar que la interpelación del *Ni Una Menos* apelaba a una sensibilidad colectiva ante la vulnerabilidad extrema que se expresaba en los casos de femicidios, que adquirirían paulatinamente mayor resonancia en los medios masivos de comunicación y lograban movilizar aquella consigna tan sencilla como categórica. Los cuerpos de las consignas serían aquellos que representaban la *nuda vida*, leída como la necesidad de mostrarnos *la desnudez del sufrimiento eterno para aterrorizarnos*.⁶ Sin embargo, la capacidad de interpelación lejos está de la fijeza e inmutabilidad de aquellas categorías que se despliegan para su politización. Ello resulta elocuente desde 2015 hasta hoy: todos los 3 de junio, los 8 de marzo, los 19 de octubre son aquellos días que masivamente las mujeres, lesbianas, trans y travestis nos convocamos no sólo porque *vivas nos queremos* sino porque nos queremos *deseantes y desendeudadas*, porque nos expresamos contra la precarización de la vida. Las categorías políticas mutan, en algunos casos se radicalizan y siempre se llenan de significado a partir de las disputas, oposiciones y acusaciones que, como señala Laura Masson,

³ Cf. la nota “Representaron escenas sadomasoquistas. Escándalo por una performance porno en una facultad de la UBA” (https://www.clarin.com/sociedad/escandalo-performance-porno-facultad-uba_0_BytbOUFvQe.html).

⁴ Una lectura sobre este aspecto realiza Pablo Semán en “El posporno no es para que te excites” (<http://revistaanfibia.com/ensayo/el-posporno-no-es-para-que-te-excites/>).

⁵ Ello quedó plasmado en un encuentro convocado por el entonces Grupo de Estudios sobre Sexualidades del Instituto de Investigaciones Gino Germani en el que, a partir de los ejes *cuerpo y espacio público*, se buscaba discutir sobre estos aspectos y de aquello que el *Ni Una Menos* y el posporno (no) nos decían (<http://iigg.sociales.uba.ar/2015/11/01/debate-cuerpo-y-espacio-publico/>).

⁶ Cf. Negri, Antonio, “Il mostro politico. Nuda vita e potenza” en Fadini, U., Negri, A. y Wolfe, C., *Desiderio del mostro. Del circo al laboratorio alla politica*, Roma, Manifestolibro, 2001, pp. 179-211.

atravesan al movimiento feminista.⁷ Precisamente, es el momento de desorden aquel en el que se conmueve la fijeza de los conceptos y emerge lo político. Suely Rolnik invita de manera sugestiva a habitar esta desestabilización que hace de nosotr*s seres frágiles.⁸ La potencia del pensamiento, nos dice, reside en acompañar aquellos procesos que no pueden ser prefigurados y que son orientados por el deseo. Es a partir de allí que podemos salir de una noción de equilibrio entendida como lugar seguro, como refugio de certezas que necesitamos para responder a nuestra imagen, a nuestra mismidad, aun como feministas. El equilibrio, en cambio, es un equilibrio vital que muta y se transforma para que la vida perdure, para desatar aquel *nudo en la garganta que sofoca*.



Los
feminismos
en la
actualidad

En la reposición de estas imaginaciones hay una clave para desarmar aquellos discursos y lenguajes que por su eficacia simbólica tienden, en numerosas ocasiones, a colonizar nuestra capacidad de *agotar lo posible*, como sugería Zourabichvili. Ello resulta particularmente notable en el modo en que los movimientos feministas han traducido innumerables padecimientos a través de la lengua del derecho, con resonancias particulares de la categoría de violencia.⁹ Ya en *Feminism and the power of the Law*, Carol Smart reflexionaba críticamente sobre el emplazamiento del derecho como epicentro del pensamiento feminista y advertía sobre la doble trampa constituida por la reposición de los estándares androcéntricos en las jerarquías de conocimiento y por la contribución a la continuidad de la fetichización del derecho.¹⁰ En ese sentido, los movimientos feministas han suscitado debates cada vez más extendidos en torno a las vinculaciones entre las reivindicaciones feministas y sus eventuales capturas específicas a través de la gramática penal y, en

⁷ Cf. Masson, Laura, *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

⁸ Cf. Rolnik, Suely, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

⁹ Cf. Trebisacce, Catalina, "Habitar el desacuerdo. Notas para una apología de la precariedad política" en Cuello, N. y Disalvo, L. M. (comps.), *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junt*s*, Neuquén, Ediciones Precarias, 2018, pp. 127-138.

¹⁰ Cf. Smart, Carol, *Feminism and the Power of Law*, Londres, Routledge, 1989.

particular, al uso de los lenguajes y perspectivas de la justicia penal para la articulación de demandas y formalización de conflictos en clave feminista, aun de manera concomitante a un cuestionamiento de la legitimidad de los sistemas de justicia.¹¹ Esto a su vez ha tenido su correlato en la expansión de lenguajes que modelizan víctimas conforme a ciertos cánones, lo cual produce una serie de imágenes subjetivas como exteriores constitutivos de la misma ficción idealizada que se construye en torno a la experiencia de victimización.¹²

Además, se ha argumentado, la reconducción de múltiples violencias y expresiones de conflictividad social hacia su formalización dentro del rígido esquema víctima-victimario –así como su individualización conforme a los cánones del formalismo jurídico– funge como parte de una tendencia despolitizante en relación con los paradigmas que han focalizado el núcleo de su acción política hacia las estructuras de opresión en términos convergentes,¹³ tendiendo en muchos casos a profundizar el esencialismo cultural y las retóricas del victimismo.¹⁴ Una de las paradojas quizás más significativas emerge como resultado de la conjugación de una crítica radical a todo fundamento antropológico como fundamento del discurso jurídico con una defensa de su carácter imprescriptible y, en definitiva, su reivindicación para la construcción de una política democrática. Esta paradoja, inherente a cualquier lenguaje que se esfuerce en “hablar de lo universal”,¹⁵ se manifiesta en particular en los vínculos tejidos entre los lenguajes feministas y los lenguajes jurídicos.

Si, como sugería Rancière, un sujeto político es *una capacidad*

¹¹ Cf. Pitch, Tamar, *Responsabilidades limitadas. Actores, Conflictos y Justicia Penal*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2003.

¹² Cf. Walklate, Sandra, “Imagining the Crime Victim: The rhetoric of victimhood as a source of oppression” en *Social Justice*, Vol. 32, N° 1 (99), Emerging Imaginaries of Regulation, Control & Repression, 2005, pp. 89-99.

¹³ Cf. Pitch, Tamar, *op. cit.*

¹⁴ Cf. Kapur, Ratna, *Erotic Justice. Postcolonialism, subjects and rights*, Londres, The Glass House Press, 2005.

¹⁵ Pueden consultarse en esta dirección Balibar, Etienne, “Racism as Universalism” en *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, Nueva York, 1994, pp. 191-204; “Ambiguous Universality” en *Politics and the Other Scene*, Londres, Verso, 2002, pp. 146-176; y “Sub Specie Universitatis” en *Topoi*, Vol. 25, N° 1-2, septiembre 2006, número especial: “Philosophy: What is to be done?”, pp. 3-16.

para crear escenarios de desacuerdo,¹⁶ el feminismo no escapa a esta condición polémica que queda muchas veces ocluida en la clausura del lenguaje jurídico entendido como discurso de verdad. En ese sentido, cabe interrogar “en nuestras configuraciones contemporáneas acerca de lo verdadero y lo falso, ¿qué rol es jugado por el despliegue discursivo de estas ficciones constitutivas y las narrativas que suponen?”¹⁷ El desafío de pensar nuevas preguntas en clave feminista no necesariamente se traduce en interrogar cómo la ley regula, sino en cómo los lenguajes legales llegan a adquirir centralidad en la producción de verdad, qué configuraciones subjetivas habilitan y cómo pueden devenir escenarios de desacuerdo y seguir agotando lo posible, para crearlo.



Los
feminismos
en la
actualidad

¹⁶ Cf. Rancière, Jacques, “Who is the Subject of the Rights of Men?” en *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, N° 2/3, 2004, pp. 297-310.

¹⁷ Rose, Nikolas y Valverde, Mariana, “Governed by law?” en *Social & Legal Studies*, Vol. 7, N° 4, 1998, pp. 541-551, p. 542.

Por una teoría feminista del derecho del trabajo

ROMINA CARLA LERUSSI

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

A continuación presento tres puntos de base para una teoría feminista del derecho del trabajo que entiendo fundamentales en la comprensión no sólo de las implicancias que tienen los feminismos en la producción teórica jurídica en este área, sino en la radicalidad de su crítica al derecho, a los usos y a las costumbres en su conjunto. Todo lo cual sin dudas abona a un nuevo sentido de lo común.¹

Primero

Una panorámica actual de la realidad del trabajo en términos de cuerpos y vidas, dejaría (y lo hace) a cualquier persona sensible y comprometida con lo humano y con la biósfera en estado de espanto. Quizás siempre fue así. Las promesas del capitalismo en todas sus mutaciones epocales no sólo no se cumplieron, sino que no pueden cumplirse por definición. Pero la mala noticia es que las promesas del derecho del trabajo, a pesar de todo y de tanto, tampoco se cumplieron y quizás no puedan cumplirse por la matriz jurídica liberal en que se inscribe. Parecería que lo uno y lo otro están conectados. De lo que se sigue que abordar lo segundo supondría hacernos cargo y carne de lo primero.

Si asumimos lo anterior, pregunto a quienes en grados diversos (algunos abultados) gozamos del privilegio de la reflexión sin la urgencia del hambre y nos identificamos como personas de izquier-

¹ Esta escritura surge de Lerussi, Romina, “Contornos para una epistemología feminista del derecho del trabajo” en Tramontina, Robison y Vieira, Regina Stela Correa (eds.), *Novos horizontes epistemológicos para os direitos sociais*, Chapecó, Unoesc (en prensa).

das, progresistas, críticas o como les guste (más o menos sabemos a qué me refiero): *qué hacemos con el espanto en los tiempos que nos tocan vivir*. Podemos dar muchas respuestas, ninguna pura (la teoría pura ya sabemos que sólo la beben unos pocos, con o sin hielo). Más bien, ensayar conjeturas mezcladas y hacer algo radicalmente nuevo. Labrar en cada acto teórico y jurídico nuevos horizontes emancipatorios para el derecho, el trabajo y el derecho del trabajo.

Ahora bien, esta vía requiere necesariamente del desplazamiento explícito respecto de teorías y filosofías montadas a partir de los textos y sus efectos de un manojito de intelectuales (para empezar *misóginos* y *etnocéntricos*, en combinaciones varias y grados diversos) a los que se les sigue dando autoridad epistémica. Un racimo de muertos (o casi) de los últimos tres siglos (dependiendo del recorte y el énfasis) alrededor de los cuales continuamos desplegando nuestros sistemas sociales, económicos, políticos, jurídicos y afectivos, es decir, nuestras vidas humanas y las de la biosfera: comentándolos, citándolos, legitimándolos, criticándolos, restaurándolos, siempre alrededor de ellos. Algo cuanto menos insólito.



Los
feminismos
en la
actualidad

Segundo

En las casi dos décadas que venimos transitando del siglo XXI somos testigos de grandes transformaciones en el mundo del trabajo remunerado a nivel global. Ha sido tal su velocidad y transmutación que la reflexión jurídica y teórica e incluso las innovaciones y respuestas técnicas son sistemáticamente impuntuales. Esto se traduce en millones de seres humanos vendiendo fuerza de trabajo en modalidades de disposición humana propias de la prehistoria del derecho del trabajo de raíz social, es decir, formas contemporáneas de esclavitud, servidumbre y explotación humana. ¿Qué pasó? No podría ni querría dar una respuesta que no sea colectiva. Lo que sí me parece claro y entiendo como fundamental es que los juegos del lenguaje (del canon y de la crítica al canon) estuvieron y están mayoritariamente situados en matrices epistémicas de las que se podría inferir con grados de exactitud variable lo que está pasando: capitalismo multinacional y empresarial, global, liberal financiero, digital, contaminante, heteropatriarcal, racista, sexista, clasista [...].

Por lo tanto, la pregunta por los horizontes de sentido del derecho del trabajo es no sólo necesaria sino urgente: qué queremos del derecho del trabajo. Esta pregunta nos conduce de inmediato a observar en lo teórico y en lo técnico esas matrices y retóricas que configuraron como tal al derecho del trabajo que fueron fundamento de las legislaciones contemporáneas de base garantista, acentuando la protección de la parte trabajadora entendida como la vulnerable (también llamada “hipo suficiente”) en la relación laboral. Ahora bien, ¿quién es la parte trabajadora en este momento? ¿Quiénes son vulnerables? ¿Qué se entiende por vulnerabilidad? ¿Quiénes hacen ese trabajo necesario para la sostenibilidad del sistema liberal y capitalista tal como lo conocemos hoy? ¿Quiénes hacen ese conjunto de trabajos necesarios remunerados (y agregaría no remunerados) que pocos seres humanos estarían dispuestos a hacer pero que hacen la mayoría y que paradójicamente valen menos (menos salario para empezar) como efecto de la no valoración social, cultural y política, en la mayoría de casos legitimada e incluso generada por el derecho? ¿Quiénes hacen ese conjunto de trabajos imprescindibles para la sustentabilidad de la vida humana y de la biosfera, cuidando gente, plantas y animales, tierras? Simple y claro: los mismos seres humanos de siempre pero que hoy son *vistos* de otro modo, con la contundencia de la expansión de los márgenes de inteligibilidad y reconocimiento que provocaron y provocan los feminismos y activismos LGTBIQ interseccionados,² en sus articulaciones con las izquierdas a las que reconfiguraron, radicalizaron y sin dudas, superaron en su capacidad no sólo expansiva sino por ello, inclusiva.

De lo anterior se sigue que si la parte vulnerable en la relación laboral es la misma pero otra, es decir es *vista de otro modo* y el derecho del trabajo sigue mirando a la parte que *vio* a fines del siglo XIX y principios del XX, los resultados son contundentes: un derecho del trabajo casi muerto con una sonda que intenta sostenerlo. Por lo tanto lo que quiero insinuar es no sólo que la tríada capital – trabajo – tecnología se ha modificado *cuánticamente* y entonces hay que repensarla (para empezar, a las nuevas formas tecnológicas digitales aplicadas al trabajo y al empleo), sino que además en lo que procuro poner el énfasis en estas breves reflexiones es en el hecho de que los fundamentos de la arquitectura del derecho del trabajo se están hundiendo. Entonces quizás haya que apagar fuegos (lo urgente es urgente), pero

² LGTBIQ, Lesbianas, Gays, Trans, Bisexuales, Intersex, Queer.

al mismo tiempo hay que montar andamios, refundar bases y abrir la estructura. Y que quede claro: no intento simplificar ni mucho menos subestimar esfuerzos, algunos descomunales. Lo que intento disputar es la necedad, el conservadurismo (incluso de izquierdas, basta ver algunos sindicatos: jerárquicos y varoniles) y el prejuicio teórico en el derecho, incluido –y sobre todo– el del trabajo. Y a su vez, dar buenas razones para desactivar la banalización, la instrumentalización y/o la excepcionalidad de los feminismos jurídicos para nutrir esta tarea fundamental. Propongo sin más hacer teoría feminista del derecho del trabajo como portal de entrada a todo el derecho.



Los
feminismos
en la
actualidad

Tercero

La columna vertebral de este proyecto radica en la insistencia y vigencia de la discusión acerca de la inteligibilidad jurídica y del reconocimiento de derechos a partir de una tesis ampliamente demostrada en literatura feminista de —al menos— los últimos tres siglos (*avant la lette*). La tesis afirma que hay cuerpos y vidas humanas más, menos e incluso nada inteligibles que cotizan más, menos o nada en el banquete del canon de lo humano, del derecho y de los derechos humanos: las mujeres (incluso ocupando cargos como una presidencia) y las disidencias LGTBIQ. Tan solo por estar en esta situación identitaria y/o cumplir con alguno de sus requisitos onto-epistémicos, vemos cómo frecuentemente aparecen razones fundadas en la heterosexuación, la jerarquía y la desigualdad para sospechar acerca de sus reivindicaciones y reclamos (e incluso y por hacerlo, de su salud psíquica) y para impugnar su palabra (e incluso, su existencia). De este modo, ubicar a millones de seres humanos de manera interseccionada por debajo del engendro del ideal normativo de lo humano, en otras palabras, de *los derechos del hombre y del ciudadano*.

Ahora bien, *¿qué es un humano?* Con esta pregunta inicia un ensayo extraordinario de una jurista feminista que nos ha inspirado a muchas. A la interrogación le sigue una afirmación: “los teóricos del derecho deben, ineludiblemente, responder a esta pregunta, sus teorías del derecho, después de todo, se ocupan de los seres humanos”.³

³ West, Robin, *Género y Teoría del derecho*, Bogotá, Siglo XXI del Hombre y Uniandes

Se trata de un llamado y de una alerta permanente frente a una facitividad que no es novedad y que repito: hay humanos que parecería que son más humanos que otros por razones de inteligibilidad y de reconocimiento. Es decir, hay humanos que se atribuyen el *todo* de la humanidad; y otros humanos que siendo *parte* subalterna (en grados diversos e interseccionados), reclaman y disputan el *todo*. Operación ideológica básica en la construcción de cualquier hegemonía, operación ideológica básica —vale recordar— en la construcción del derecho.

Los feminismos jurídicos (la teoría feminista del derecho o el pensamiento jurídico feminista, según los marcos) han provocado con efectos ilimitados un estallido radical de lo que se entiende por humano, por derecho, por derechos humanos y, por lo tanto, por sujetos de derechos. Es decir, han provocado una expansión de los horizontes de inteligibilidad jurídica, operación filosófica elemental para el reconocimiento de derechos y antes, para cualquier nueva y emancipatoria epistemología jurídica que nos propongamos crear para el derecho del trabajo.

Ahora bien, ¿qué significa volver a alguien (o algo) inteligible en el lenguaje del derecho?⁴ ¿Qué implicancias tiene la inteligibilidad jurídica en el reconocimiento de sujetos y de derechos? En términos muy sencillos, en el mundo humano volver inteligible a alguien (o algo) significa dotarlo de existencia en el lenguaje y antes, en el pensamiento, es decir, en lo pensable y en lo decible. Hacerlo en el derecho supone lo mismo: dotar de existencia jurídica a alguien (o algo) es volverlo pensable y decible desde el punto de vista del lenguaje del derecho. Luego, se puede ser inteligible pero no serlo para el derecho; incluso siéndolo, ser reconocido no del *todo* sino en *partes* o *de a poco*. Como su efecto se producen reconocimientos jurídicos discrecionales o peor aún, progresivos, como si un ser humano pudiera ser progresivamente un poco más y más humano, hasta serlo quizás del *todo*.

Si se reconocen existencias jurídicas y como efecto se ensanchan e incluso renuevan y multiplican los derechos, probablemente aparezcan no sólo las existencias (seres humanos) bajo el nombre de lo

editores, 1988 (reimpr. 2004), p. 69.

⁴ Viturro, Paula, "Constancias" en *Academia*, N° 6, año 3, 2005, pp. 295-300.

ahora inteligible reclamando el *todo* (de lo humano y de los derechos, que siempre son diferentes), sino además los mecanismos que negaron (en todo o en parte) su existencia: violencias, jerarquías, prejuicios, relaciones múltiples de poder y de saber, desigualdades, discriminaciones. Es en estos dos planos en donde han incidido los feminismos jurídicos en su producción teórica y práctica, como parte de los feminismos en tanto que pensamiento y movimiento emancipatorio. En otras palabras, la labor feminista jurídica se ha centrado en hacer inteligibles existencias (onto-epistemológicamente hablando) o aspectos de la existencia y en volverlos reconocibles en la denuncia, reivindicación, reconocimiento y ensanchamiento de derechos. Este es el material central de labranza de los feminismos jurídicos, y también de las teorías críticas LGTBIQ en el derecho, a partir y con el cual se produce teoría jurídica en lo epistemológico y filosófico, lo técnico y en los activismos jurídicos en sus variadas vertientes teóricas y estratégicas.



Los feminismos en la actualidad

Por lo tanto una teoría feminista del derecho (del trabajo, para nuestro caso) no sólo fabrica interpretaciones legítimas del derecho, de la norma, o más en general del fenómeno jurídico. Sino que además por sus cualidades constitutivas que articulan la teoría con la práctica establece en su modo de pensar y hacer derecho, compromisos teóricos e interpretativos que atienden a la *experiencia* no solamente en sus connotaciones descriptivas sino sobre todo como modos de conocimiento situado,⁵ es decir como fuentes ineludibles de conocimiento del derecho. Pero a su vez, produce interpretaciones legítimas acerca de lo que el derecho orienta desde el punto de vista (también) de lo que el derecho oculta o presupone como ineludible e incluso indiscutible.⁶ Es decir, muestra a partir de conocimientos situados los modos en que operan jurídicamente las *universales, neutrales y abstractas* categorías dicotómicas y clausuradas de lo público y de lo privado; de lo productivo y lo reproductivo; de la heteronorma como pauta compulsi-

⁵ Haraway, Donna, “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991, 313-346.

⁶ Lerussi, Romina y Mercedes Robba; “Una dogmática feminista de la Compensación Económica” en Herrera, Marisa; de la Torre, Natalia y Fernández, Silvia (coords.), *Géneros, Justicia y Derecho de las Familias*, colección Género, Derecho y Justicia, Santa Fe, (Argentina), Rubinzal Culzoni (en prensa).

va y de su partes *varón* y *mujer* como entidades autoevidentes; de la familia, de la propiedad y del Estado como entidades unívocas que (re)producen sistemas y pactos combinados de exclusión y de violencias en la vida común, incluida la jurídica.

Toda la arquitectura fundacional del derecho tal como lo conocemos hoy se basa en estas asunciones teóricas que organizan prácticas dicotómicas sexuadas, jerárquicas y desiguales con efectos en lo normativo y en lo técnico. El pensamiento jurídico feminista apunta a desmontar esa arquitectura y producir material nuevo. Este es precisamente el meollo de la cuestión que deseo enfatizar para abordar un proyecto teórico en el derecho del trabajo que se proponga nuevos horizontes jurídicos feministas. Un lugar paradigmático desde donde refundar no sólo al derecho y al trabajo en su conjunto, sino nuestros modos de vida común.

¿Somos estúpidas las mujeres?

JULIETA MASSACESE

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



Los
feminismos
en la
actualidad

Si veinte años atrás “feminismo” era un término que oscilaba entre el desconocimiento y el rechazo, el escenario actual es increíblemente distinto. Pequeñas baterías conceptuales, que reúnen terminología, *slogans* y argumentos parecen haber sido multiplicadas y democratizadas mediante su presencia en las calles y en los teléfonos celulares. Muchas veces anunciados, los efectos aún están por verse: ¿Qué tan pronto es ahora? Quizá demasiado temprano para hacer una evaluación, lo que ya se advierte son características no privativas del feminismo: la potencia de lo icónico y lo viralizable –centrales en el éxito de la estrategia– junto con sus riesgos de reduccionismo y polarización, estilos que minan de forma cada vez más profunda las discusiones políticas de nuestros tiempos.

Devenir masivo es también un peligro (o un desafío) para el feminismo, acostumbrado a la periferia. Como el significante flotante y a la vez vacío de Laclau, “mujeres”, “feminismo”, “perspectiva de género” se han convertido en categorías disponibles para gran cantidad de actores sociales, a menudo contradictorios entre sí y, muchas veces, políticamente opuestos. La crítica cultural María Moreno señala: “La palabra género fue operativa en un momento y ahora en lugar de usarla tan laxa y periodísticamente, habría que ponerla más en cuestión y no como una coartada para el *rating* o el sonsonete de tapa aun en los medios más reaccionarios”.¹

¹ Moreno, María, “Pensé que hablaba sola”, entrevista por Malena Rey, en *Eterna Cadencia* [en línea], 6 de marzo de 2019. Consultado 4/02/20. URL: <https://www.eternacadencia.com.ar/blog/contenidos-originales/entrevistas/item/maria-moreno-sentia-que-hablaba-sola.html>.

Lo que #NiUnaMenos logró fue poner en evidencia ante el gran público que, en lo que concierne a ser asesinadas, para las mujeres resulta más peligroso el propio hogar que la vía pública, y que es más probable morir en manos de una pareja, ex-pareja o de un familiar que en las de un desconocido. Sin embargo, es prudente resistirse a declamar un mito fundador del pasado aún reciente: la “marea verde” y el movimiento de mujeres se volvieron masivos al acumular una insistencia de años, que se combinó con un acceso estratégico a los medios de comunicación en un clima global que –mediante el movimiento #MeToo– catapultó la temática alrededor de 2017.

Elvira López, primera egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, presentó su tesis doctoral “El movimiento feminista” en 1901. Menos sabido es que, de esa primera promoción de la reciente facultad, casi la mitad eran mujeres (cuatro de nueve). Con tales antecedentes, ¿en qué sentido podemos realizar balances? ¿Qué podrían iluminarnos en un marco de la historia comprendida como progreso? ¿Hay algún salto cualitativo? ¿Era el pasado un territorio homogéneo, y peor aún, hay en contrapartida un presente –o aún un futuro– distintivo?

El acceso al mercado laboral y a la universidad, aunque liberadores, representaron también graves contrasentidos en la vida diaria de las mujeres. Ellas se han incorporado al trabajo remunerado, pero los varones no han hecho lo propio con el trabajo no remunerado, al menos no en un ritmo proporcional: el trabajo del hogar implica el doble de tiempo que el de ellos.² Cuando las mujeres salen de sus hogares para trabajar, las profesiones marcadas como “femeninas” son las más informales y peor pagadas: dos de cada diez trabajadoras en Argentina son empleadas domésticas, de las más pobres,

² Los varones declaran una tasa de participación del 57,9%, frente a un 88,9 de las mujeres en trabajo doméstico no remunerado. De quienes participan, en horas diarias los primeros presentan un promedio de 3,4 horas frente a un 6,4 de las segundas. Si se incluye apoyo escolar y cuidado de personas, la brecha aumenta: 2 horas diarias frente a 5,7. Estos números no cambian si la mujer trabaja también fuera del hogar o si el varón se encuentra desempleado. Esta sobrecarga de trabajo para las mujeres impide el tiempo de ocio, la vida social o la formación, fenómeno que es estudiado bajo el nombre de *doble jornada*. Ver el informe de la “Encuesta sobre Trabajo No Remunerado y Uso del Tiempo” del Instituto Nacional de Estadística. Consultado: 15/12/19. URL: https://www.indec.gov.ar/uploads/informesdeprensa/tnr_07_14.pdf.

una de cada tres.³ Las que han podido acceder a la universidad se enfrentan al dilema –muchas veces excluyente– entre maternidad y desarrollo profesional. De las más instruidas, son pocas las que acceden a los mejores cargos.

La primera tesis de la Facultad de Filosofía y Letras fue feminista, pero más de cien años más tarde, una foto panorámica muestra que las mujeres continúan trabajando mucho más tiempo por peores salarios, o por ningún salario en absoluto. Esta situación hace que el Paro Internacional feminista implique, en la práctica, una paradoja fundamental: ¿Cómo hacer paro cuando el trabajo no es considerado como tal? Las preguntas en torno a quiénes pueden parar y quiénes se ven imposibilitadas expresan las contradicciones más cruciales del problema de las mujeres y el trabajo. Cautelosa y ambigua, López comenta:



Los feminismos en la actualidad

si se les pregunta que quién cuidará del interior del hogar, [las norteamericanas] contestan con el aplomo característico de su espíritu atrevido y emprendedor: pues se ocuparán de tales faenas las personas que sientan gusto por ellas y que harán de eso su oficio, o bien... las máquinas.⁴

¿Eran acaso las antiguas feministas más imaginativas que nosotras? El problema del trabajo quizás sea el más profundo escollo al que se enfrenta el feminismo de hoy, y aquello que nos lanza a rumiar el pasado reciente en lugar de destinar las energías a futuros que no sean una mera prolongación de nuestro distópico presente, sino otras vías paralelas.⁵

³ Solo un cuarto de ellas trabaja de forma registrada, por lo que no reciben aportes jubilatorios ni obra social, ni usualmente cuentan con aguinaldo ni vacaciones. Al respecto puede consultarse el informe “Situación laboral del servicio doméstico en Argentina”, del Ministerio de trabajo. Consultado el 11/11/19. URL: http://www.trabajo.gov.ar/downloads/biblioteca_estadisticas/toe03_06servicio-domestico.pdf. Las mujeres que acceden a trabajos mejor pagados usualmente deben transferir esos ingresos a otra mujer que realice las labores de cuidado en su hogar, quien probablemente debe a su vez dejar a sus propios hijos con alguna integrante de su familia que no recibe remuneración alguna.

⁴ López, Elvira, *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2009, p. 270.

⁵ Discusiones en torno a los aspectos políticos de la ciencia ficción en relación a la obra de Ursula K. Le Guin pueden encontrarse en Carmona Hurtado, Jordi, “El futuro del apoyo mutuo: Ursula K. Le Guin contra la ciencia ficción neoliberal”, en *El salto diario*, 28 de enero de

Si nos dejamos llevar por el mito y el triunfalismo, podríamos sostener que hoy las mujeres argentinas saben mejor que antes que los varones cercanos pueden matarlas (más frecuentemente que los lejanos), que gracias al paro del 8M son conscientes de que trabajan gratis y por menos dinero, y por último que les corresponde decidir sobre sus úteros. Es innegable que estos enfoques se volvieron disponibles, y que enriquecieron la percepción general que presume que existe –o debería existir– una igualdad jurídica y social entre varones y mujeres. Sin embargo, aunque esto se tiene como cierto, ¿por qué aun las personas aparentemente más conscientes actuamos de otra forma?

¿Acaso somos estúpidas las mujeres?

La historia de la filosofía es una colección de afirmaciones sobre la falta de inteligencia de las mujeres, atribuida a una debilidad constitutiva, a tendencias emocionales irrefrenables o a una mera incapacidad de pensamiento abstracto. Todas características que, para filósofos canónicos como Rousseau, Kant, Hegel o Schopenhauer, harían imposible las artes del espíritu para la mitad femenina del mundo. En las últimas décadas, la tasa de participación en las universidades parece mostrar que, a pesar de todo, la racionalidad no es del todo ajena a las mujeres: hay más graduadas que graduados, y las mujeres son mayoría en casi todas las carreras.

Aunque en teoría hoy las aptitudes intelectuales de las mujeres son valoradas, en la práctica a veces resulta desagradable una mujer brillante: muchos varones prefieren evitarla como amiga, pareja o colega porque les causa inseguridad. Es por esta razón que muchas, conscientemente, *se hacen las tontas* para resultar más atractivas. El sociólogo Ervin Goffman detalla:

Las jóvenes de las universidades norteamericanas disimulaban –y lo siguen haciendo– su inteligencia, habilidad y capacidad para tomar decisiones en presencia de muchachos que podrían invitarlas a salir con ellos, revelando así una profunda disciplina psíquica.⁶

2020. Consultado: 1/2/20. URL: <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/el-futuro-del-apoyo-mutuo.-ursula-k.-le-guin-contra-la-ciencia-ficcion-neoliberal>.

⁶ Goffman, Ervin, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1997, p. 50.

Las muchachas se dejan ganar en los juegos, presumen ignorancia y escuchan largas explicaciones de cosas que saben a veces mejor que ellos. *Hacerse la tonta*, sin embargo, no es siempre una estrategia de cortejo. En ocasiones, esta conducta permite recibir pequeñas atenciones gracias al sexismo benevolente: un descuento, algún regalo, la disculpa de una infracción pequeña. Otras veces, simplemente, las mujeres buscan ser menos amenazantes. Si son también líderes, la situación puede despertar rencor y hasta hostigamiento. Mientras la búsqueda de influencia y autoridad es un camino más habilitado para ellos, para ellas está repleto de obstáculos sutiles o declarados, vacilación y altos costos emocionales. Pero no hace falta ser una mujer muy perspicaz, ni tampoco una líder política.



Los
feminismos
en la
actualidad

En contextos sociales más cotidianos, numerosos estudios experimentales muestran que los varones escuchan menos a las mujeres que a sus congéneres; que cuando los varones hablan ellas se intimidan, hablan menos tiempo y son más interrumpidas.⁷ *Hacerse la tonta* es simplemente cubrir las expectativas. Este sesgo no solo hace que escuchan menos a las mujeres, sino que lean menos mujeres y en general, tengan menos en cuenta los aportes femeninos a la sociedad. Si esto provoca asombro, siempre se puede recurrir al ejercicio de pedirle a cualquier graduado en Filosofía que nombre al menos diez filósofas. El experimento recibe doble puntuación si se listan aquellas que vivieron en el siglo xx, y triple si además están vivas.⁸

Con excepción de los reaccionarios, que no disimulan su malestar ante las movilizaciones de mujeres, esto puede explicar al menos parcialmente el contundente silencio masculino ante el feminismo. En este sentido, Hudsvet señala en una entrevista: “No sé si diría

⁷ Esto contradice el estereotipo común que establece que las mujeres hablan más (y que sí se “comprobaría” cuando ellas están con amigas u otras mujeres). En los foros públicos mixtos, en particular los académicos, son los varones quienes acaparan la mayor parte del tiempo, en ocasiones sobrepasando los tiempos pautados. Otro efecto interesante es que si una mujer lanza una idea, es más probable que esta sea tenida en cuenta si es respaldada por un colega, y en ocasiones el público recordará que fue un aporte de este último en primer lugar. Pueden revisarse los trabajos de Elizabeth Sommers, Sandra Lawrence, Shari Kendall, Deborah Tannen y Susan Herring.

⁸ Pueden elaborarse ejercicios similares que ilustren los sesgos sociales (y en particular los sesgos de la formación filosófica en Argentina) en relación al eurocentrismo, al cissexismo y a otras variables.

que es miedo, más bien diría que para los hombres, no existimos. Que sólo se sienten importantes ante la mirada de otro hombre. Que sólo actúan para otros hombres. No ven a las mujeres, para ellos no cuentan”.⁹ Esta capacidad de cancelar mundos no es privativa del sexismo. No deja de asombrar, sin embargo, que se encuentre tan extendida e inconvencional en nuestras sociedades, aun cuando se encuentran disponibles réplicas de todo tipo. A pesar de que los supuestos roles tradicionales hacen agua por todas partes, y de que no se les ofrecen muchos modelos alternativos, quizá para muchos varones la redefinición de la masculinidad no sea una urgencia.

¿Qué significa, o qué podría significar, ser mujer? ¿Qué implica además de trabajar cada vez más, de oscilar entre heroísmos y victimismos, de buscar aprobación en quien ni registra tu existencia? Una aventura que abre mayores campos de acción, a costos altos pero tentadores. Aquellas que nacieron antes del voto femenino sonríen con provocación. Nadie parece ignorar este asunto tan delicado. La pregunta está abierta y a pesar de todo, parece haber muchas respuestas posibles: la uniformidad no es una de ellas. Aunque la mitología reciente esté sobredimensionada o sea inexacta, hay algo que me emociona en todo este asunto, algo que hace que no se me ocurra una época más estimulante para estar viva.

⁹ Hudsvet, Siri, “Para los hombres no existimos”, entrevista por Laura Fernández, *Vanity Fair*, 24 de abril de 2017. Consultado: 23/12/19. URL: <https://www.revistavanitayfair.es/poder/articulos/entrevista-siri-hustvedt-paul-auster-la-mujer-que-mira-a-los-hombres-que-miran-a-las-mujeres/24113>.

Una vez más, I*s sujet*s del feminismo

EDUARDO MATTIO

(FEMGES, CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA)



Los
feminismos
en la
actualidad

Desde esa toma multitudinaria de las calles que supuso la primera marcha #NiUnaMenos, en junio de 2015, hay algo que parece haberse modificado en las luchas feministas de nuestro país y de la región. Quizá no haya aún la suficiente distancia para examinar todo aquello que ha conmovido esa marea feminista en su avanzada incesante, pero sí resulta patente que a lo largo de estos casi 5 años no hay un mero efecto de superficie. Como ha indicado Verónica Gago, en esa *potencia feminista* confluyen una masividad y una radicalidad inusitadas, que no sólo ha mapeado en nuevos términos los escenarios opresivos a los que se hallan sujet*s las mujeres y la disidencias sexo-genéricas; también ha podido imaginar, desde un compromiso antipatriarcal, anticolonial y anticapitalista, una resistencia transnacional feminista deseosa de impugnar la contraofensiva neofascista que hoy alinean al neoliberalismo y al neoconservadurismo.¹ Nacido de un duelo que se hizo público, este momento feminista no se limitó a la tramitación securitista y punitivista de las violencias de género; supo anudar en las calles, en las universidades, en los barrios, en las plazas, en los medios, una multiplicidad de cuerpos que, como señala María Pía López, no se limitó a proponer una “agenda sobre mujeres”; formuló “una perspectiva feminista sobre los distintos fenómenos, sobre el trabajo y la acumulación capitalista, la violencia institucional y los modos de sujeción de las

¹ Cf. Gago, Verónica, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

vidas”.² Así, este *momento* feminista va más allá de una reorganización menos excluyente de vidas, territorios e instituciones; viene a modificar el reparto de lo sensible y de lo afectable en modos que aún no podemos entrever. Es decir, la marea feminista no solo es el fermento de las reformas jurídicas, sociales y económicas que nos debemos; apunta a incidir profundamente sobre las cartografías corporales, los guiones identitarios y las gramáticas afectivas que nos amarran desde un ejercicio colectivo del debate público que desea cambiarlo todo.

En ese enclave novedoso, anclado en la tierra firme de una lucha feminista que tiene varias décadas en Argentina, retorna una vez más la necesidad de responder la pregunta por l**s* sujet**s* del feminismo. En ese texto ya clásico de inicios de los 90, *El género en disputa*, Judith Butler pasaba en limpio una discusión que había resultado crucial en el feminismo angloparlante tras las interpelaciones de las *otras* del feminismo: las negras, las chicanas, las lesbianas, las sadomasoquistas, las trans, entre tantas otras, habían evidenciado de diversas formas la incapacidad del feminismo blanco, hetero y burgués para representar la heterogeneidad constitutiva del movimiento feminista. En efecto, la autora advertía que cualquier teoría o práctica feminista que restringiera el significado de género, idealizando o privilegiando ciertas expresiones sobre otras, daría lugar irremediablemente a nocivas jerarquías y exclusiones.³ En nuestro contexto local y regional, esas interpelaciones también se expresaron con contundencia y especificidad. Bien se podrían leer las derivas de los Encuentros Nacionales de Mujeres, desde sus primeros pasos hasta la actual discusión sobre la denominación del evento —“Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales y No Binaries”— como una expresión local de aquellas disputas. Muchos de esos debates, algunos presuntamente saldados, han vuelto a ponerse en discusión con ocasión de la primavera feminista de la que gozamos.

² López, María Pía, “Duelo, desobediencia, deseo” en *Revista Institucional de la Defensa Pública de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Género y diversidad sexual. Iguales de derecho. Desiguales de hecho*, Año 8, nro. 14, abril 2018, p. 236. Cf. López, María Pía, *Apuntes para las militancias. Feminismo: promesas y combates*, La Plata, Estructura Mental a las Estrella, 2019.

³ Cf. Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México DF, PUEG-Paidós, 2001.

Hay dos de esas interpelaciones que son particularmente significativas, aunque no por eso menos contenciosas. La primera se vincula a la inclusión de las demandas de las identidades trans* a las agendas del feminismo local. Lohana Berkins, Mauro Cabral, Marlene Wayar, entre otr*s activistas y teóric*s trans*, en las últimas décadas no solo hicieron un lugar al colectivo travesti trans* en los estrechos límites del colectivo LGTB; también nos persuadieron acerca de la legitimidad de pensar las agendas trans* en articulación con las múltiples demandas del feminismo. Como advierte Wayar, tal articulación “deviene de un largo proceso de construcción de lazos activistas entre los feminismos y el movimiento travesti/trans y constituye una lenta y fuerte transformación de las relaciones sociales logrando, entre otras cuestiones, sostener conceptos como igualdad, soberanía y autonomía en una red de acciones sostenidas en solidaridad y empatía con la consciente afirmación de una lucha común contra un sistema opresor”.⁴ En efecto, las intervenciones teóricas y políticas del activismo trans* han explicitado que las violencias del patriarcado no sólo tienen por blanco a mujeres (y varones) cis; la sofocante matriz que regula nuestros cuerpos, identificaciones y deseos se ensaña particularmente con aquellas experiencias que alteran más radicalmente las convenciones cis/heterocentradas, v.g., la pretendida relación causal o expresiva entre cuerpo sexuado e identidad de género. Más aún, el colectivo trans* ha evidenciado que el desinterés o el rechazo del campo feminista por alojar sus demandas es una forma palmaria de esa violencia cis/hetero/patriarcal y que la inclusión de las identidades trans* lejos de amenazar la integridad o especificidad de las luchas feministas, potencia y enriquece al movimiento en su conjunto en su esfuerzo por dismantelar las multiformes violencias de género.⁵ Con lo cual, el resguardo de la soberanía corporal que requiere el reconocimiento de la identidad autopercebida, no sólo redundaría en el acceso del colectivo trans* a derechos históricamente conculcados; se engarza y se potencia con



Los
feminismos
en la
actualidad

4 Wayar, Marlene, “Contra la tibieza” en *Página 12. Suplemento Soy* [en línea], 8 de febrero de 2019. Consultado el 14/02/2020. URL: <<https://www.pagina12.com.ar/173328-contrala-tibieza>>

5 Aquí habría que recordar que el aborto es una demanda feminista que garantiza la soberanía reproductiva de todos los cuerpos gestantes, sean o no sean mujeres.

otras luchas por la autónoma gestión de la corporalidad en las que la labor emancipatoria de los feminismos ha sido siempre decisiva. El feminismo trans*, en suma, radicaliza en su explícita materialidad aquella consigna que pondera que la biología no es destino.

La segunda interpelación es aquella que demanda un lugar para las trabajadoras sexuales en las agendas feministas: las diatribas machaconas de las viejas y nuevas abolicionistas insisten en desconocer la capacidad de agenciamiento, empoderamiento y negociación de quienes se dedican al trabajo sexual; aplana una pluralidad de experiencias en torno al comercio sexual que empobrece el debate y clandestiniza, ya como víctimas del patriarcado, ya como traidoras del género, a quienes se hallan en “situación de prostitución”.⁶ En la medida en que se equiparan trabajo sexual y trata, en que se desautorizan y criminalizan las experiencias de sindicalización que las meretrices llevan a cabo en diversos lugares del país, se incrementa la precarización de las trabajadoras sexuales, se las expone más gravemente a la violencia del proxenetismo y del abuso policial. Es posible que estemos lejos de saldar las diferencias en el campo feminista respecto de la legitimidad o no del trabajo sexual; no obstante, puesta entre paréntesis esa discusión, es preciso acoger sin dilaciones las demandas de las putas en el marco de la política feminista. Es decir, es necesario abrazar sus demandas contra la violencia institucional y en favor de regulaciones laborales que ellas mismas puedan negociar.⁷ Al tiempo que se lucha por desmon-

⁶ flores, valeria, “impropio” en Aravena, Eugenia; Pereyra, Liliana; Sánchez, Laura y Vaggione, Juan M. (comps.), *Parate en mi esquina. Aportes para el reconocimiento del trabajo sexual*, Córdoba, Editorial FFyH-UNC, 2015, pp. 136-137.

⁷ Georgina Orellano, Secretaria General de AMMAR, señala: “En Argentina, el abolicionismo —en los más de 100 años que tiene de historia—, lo que ha generado ha sido precarización total de la vida de las trabajadoras sexuales, clandestinidad, peores condiciones laborales, persecución policial. En el momento en que Argentina reguló el trabajo sexual también reguló los establecimientos, lo que generó condiciones propicias para que nuestras compañeras perdieran su autonomía dentro del trabajo. Nosotras queremos que sea un gran salto: ni el abolicionismo que pretende un feminismo blanco, hegemónico, ni el regulacionismo basado en legislaciones que el Estado piensa sin incluirnos a nosotras, orientadas para beneficio de los empresarios. Para romper con esta dicotomía, las propias trabajadoras sexuales tienen que abogar por un movimiento superador. En nuestro país, [...] creemos que el modelo superador es la despenalización del trabajo sexual. Eso es lo que queremos: que no se persiga a las trabajadoras sexuales y que haya un mínimo de reconocimiento. El abolicionismo confronta con el regulacionismo y quienes quedamos siempre en el medio somos las trabajadoras sexuales, entonces somos nosotras las verdaderas protagonistas que tenemos que dar un gran salto”. Orellano, Georgina, “Entre el abolicionismo y el regulacionismo, quienes estamos en medio somos las trabajadoras sexuales” en *Ethic*

tar aquellos escenarios en los que la prostitución aparece como una opción forzosa de subsistencia, urge que el feminismo en su conjunto reconozca y acompañe las diversas estrategias de empoderamiento que ensayan las trabajadoras sexuales en diversos rincones del país. Promover desde una perspectiva *prosexo* la autonomía sexual de las trabajadoras sexuales, no solo es una forma de resguardar los derechos laborales de un colectivo en particular. Permite, entre otras cosas, (i) asumir una posición crítica respecto del uso de los cuerpos y de las regulaciones sexuales que prescriben comportamientos esperados o protagonistas adecuados según el criterio público/privado; (ii) cuestionar la asignación de privilegios o castigos en base a la adhesión a un código moral monogámico y heteronormativo; (iii) alertarnos acerca del tutelaje que el Estado, las instituciones, los movimientos sociales (entre ellos, el feminismo) ejercen respecto de nuestra capacidad de decidir sobre nuestros cuerpos.⁸ En pocas palabras, la lucha de las putas es un buen indicio del camino colectivo que el feminismo se puede figurar para sí.



Los feminismos en la actualidad

Nuestro país y la región hoy se ven azotados por un consenso neoconservador que es completamente reluctante a la autonomía sexual y a la soberanía reproductiva de mujeres, trans y travestis, lesbianas, maricas, no binaries y muchas otras formas de disidencia sexo-afectiva. Desde diversos frentes y con distinto grado de rudeza, actores sociales vinculados a las iglesias católicas y evangélicas hacen un frente común contra todo aquello que dispute el sentido idiosincrásico que tienen respecto de la familia, la sexualidad, las relaciones afectivas, etc. Ante tal panorama, en el que tales sectores han dado muestras de una capacidad de articulación política tan agresiva como efectiva,⁹ es indispensable que la marea feminista se conciba y ensaye como una coalición feminista. Es perentorio que, apartando mezquindades y miopías, el colectivo feminista

[en línea], 23 de agosto de 2019. Consultado el 14/02/2020. URL: <<https://ethic.es/2019/08/georgina-orellano-trabajo-sexual-clandestinidad/>>.

⁸ Cf. flores, valeria, *op. cit.*, p. 147.

⁹ Cf. Vaggione, Juan Marco, “La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa” en *Cadernos Pagu* [en línea], nro. 50, 2017. Consultado el 14/02/2020. URL: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650719>>.

pueda reconocer las genuinas amenazas del momento presente. En guerra contra la presunta “ideología de género”, los actores conservadores invisibilizan, coartan o desconocen una diversidad de derechos, experiencias y cuerpos, sin que importe pelo ni marca. Esas multitudes que traicionan a la naturaleza o a los designios divinos están sujet*s (de modo diferencial) a una violencia insidiosa a la que hay que responder con contundencia. Esa violencia patriarcal organizada no requiere que los feminismos nos identifiquemos con una manera homogénea de entender y practicar el feminismo. La avanzada neofascista no nos necesita alinead*s bajo formas unívocas de comprender nuestros principios, prioridades y metas; este momento feminista nos quiere *políticamente* organizad*s. Para ello, solo nos queda apelar a aquellos fundamentos contingentes¹⁰ —ni biológicos, ni ontológicos— que garanticen una coalición amplia, plural y acogedora de todas las diferencias presentes en el feminismo. La poderosa articulación feminista que se teje asamblea tras asamblea, no sin disensos, desde hace décadas, antes y después del #NiUnaMenos, nos ha traído a un presente prometedor en que lo mucho que queda por transformar, depende, en buena medida, de la capacidad crítica de los feminismos para reimaginar a su sujet*.

¹⁰ Cf. Butler, Judith, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del «postmodernismo»” en *La ventana. Revista de estudios de género* [en línea], vol. 2, n° 13, 2001, pp. 7-41. Consultado el 14/02/2020. URL: <<http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/issue/view/69>>.

Violencia contra las mujeres y políticas públicas

De un modelo de gestión securitario y privatista a un modelo integral

LAURANA MALACALZA

(DOCENTE E INVESTIGADORA DE LA UNIVERSIDAD DE CENTRO DE LA PCIA. DE BUENOS AIRES Y DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA. ACTUALMENTE OCUPA EL CARGO DE SUBSECRETARIA DE ABORDAJE INTEGRAL DE LAS VIOLENCIAS POR RAZONES DE GÉNERO, MINISTERIO DE LAS MUJERES, GÉNEROS Y DIVERSIDADES DE LA NACIÓN)



Los
feminismos
en la
actualidad

En este artículo pretendemos introducir algunas reflexiones en torno a las definiciones de las políticas públicas que han sido diseñadas para abordar la violencia contra las mujeres centradas en un modelo de abordaje securitario y privatista, el cual ha privilegiado el abordaje individual de las manifestaciones de las violencias por sobre otros modelos posibles.

Entendemos que las políticas públicas no son una simple transmisión desde las agencias del Estado a los/as destinatarios en forma unívoca, monolítica y sin tensiones. Por el contrario, lo estatal está atravesado por múltiples tensiones y contradicciones. Por un lado, hemos presenciado en los últimos años un discurso benévolo que promueve la sanción de leyes y las definiciones de planes y programas para abordar las violencias contra las mujeres, sobre todo en el ámbito doméstico y de las relaciones familiares. Y, por otro, hemos advertido la persistencia de prácticas de violencia brutal protagonizadas por las fuerzas de seguridad a través de la represión o el hostigamiento policial contra mujeres migrantes, trans y travestis o las que sufren las mujeres a diario en las cárceles. En esta enumeración no podemos dejar de nombrar las prácticas institucionales que, por su inacción, consagran la impunidad frente a los hechos de violencias denunciados, aumentando así las situaciones de riesgo y exponiendo a las mujeres a situaciones de violencias extremas.

A pesar de sus contradicciones, entendemos que estas lógicas conforman un entramado de sentidos que pueden o bien sustentar un modelo de abordaje individual de las violencias o bien disputar otras formas de abordaje de lo estatal centrado en los problemas estructurales que explican las desigualdades de poder entre los géneros que sustentan las violencias. El diseño de políticas públicas centrado en la integralidad y el fortalecimiento de las redes y tejidos territoriales parecen reflejar en su enunciación y posible ejecución un modelo estatal de abordaje de las violencias que supere las acciones restringidas al seguimiento del caso a caso.

En los próximos apartados realizaremos una breve descripción de los que he denominado un modelo estatal securitario y privatista de abordaje de las violencias contra las mujeres –característico de las gestiones estatales en los últimos años– para definir los lineamientos de un abordaje integral y territorial de las políticas públicas en materia de violencias contra las mujeres y otras identidades de géneros subalternizadas.

Un modelo de gestión centrado en lo securitario

Entendemos que la forma en que se planteó desde lo estatal el abordaje de la violencia contra las mujeres ha sido permeado, en los últimos años, por la centralidad que ocupan las políticas de seguridad y del control penal en la resolución de los conflictos sociales.¹

Tal como sostiene Massimo Pavarini² el tema de la seguridad es esencialmente una cuestión de gobierno de la ciudad. Esto se hace aún más evidente en contextos de reorganización neoliberal y global del capitalismo en los que se despliega una política extraordinariamente violenta que apela al miedo y, sobre todo, lo necesita como

¹ Aunque nuestro conocimiento empírico se enmarca en el trabajo que realizamos en la provincia de Buenos Aires, entendemos que estas definiciones se amplían a otros ámbitos estatales provinciales y nacionales. Este trabajo se nutre principalmente de las investigaciones y del trabajo cotidiano que desarrollamos desde el Observatorio de Violencia de Género de la Defensoría del pueblo de la provincia de Buenos Aires del que fui coordinadora entre los años 2011 y 2019. Mi especial reconocimiento a los aportes y reflexiones críticas que hemos construido colectivamente con Sofia Caravelos, Ines Jaureguiberry, Carolina Racak, Sofia Sesin, Josefina González y Carolina Salvador.

² Pavarini, Massimo, *Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010. Citado en: Re, Lucia, “Cárcel y globalización. El «boom» penitenciario en los Estados Unidos y en Europa”, Buenos Aires, Editorial Ad-Hoc, 2008, p. 213.

instrumento de gobierno. Sostiene Pilar Calveiro:

La gubernamentalidad neoliberal, en el sentido de Michel Foucault, alienta distintos miedos (al desempleo, al terrorismo, a la delincuencia) como instrumento de gobierno de los cuerpos y las conciencias, de la población, para configurar otro tipo de ciudadano: sujetos temerosos, retraídos hacia la esfera privada de la seguridad personal y absorbidos por el mercado.³

El impacto del neoliberalismo en las políticas y prácticas penales implementadas desde hace décadas en nuestro país se sustentan en políticas dirigidas a la regulación del riesgo, la prevención del delito y persecución de ciertos individuos o grupo de individuos que son caracterizados social y jurídicamente como “peligrosos”. Este impacto promueve mayores definiciones en el campo de las políticas de seguridad o punitivas por sobre las políticas sociales, educativas. Afirma Re:

La expansión de las estructuras y del rol de los aparatos de control penal parece derivar de la atribución a tales aparatos de funciones de prevención siempre más complejas que sustituyen las tradicionales funciones represivas. Esta transformación conduce a una integración de las políticas penales con las políticas sociales: el imperativo de la “seguridad” tiende a estructurar las políticas sociales en función de las exigencias de control social.⁴

En estos procesos, las políticas de seguridad ya no se dirigen a identificar y prevenir conductas individuales calificadas como delictivas sino que persiguen el objetivo de disminuir los riesgos individuales frente a otros que pueden, a través de sus acciones, convertirnos en víctimas. La retórica de la prevención insiste sobre aquello que los individuos pueden y deben hacer para evitar el riesgo de convertirse en víctima. Como sostiene Tamar Pitch,⁵ frente a

³ Calveiro, Pilar, “Sentidos políticos del testimonio en tiempos del miedo”, Colombia, Ponencia MIMEO, 2014, p. 13.

⁴ Re, Lucia, “Cárcel y globalización. El «boom» penitenciario en los Estados Unidos y en Europa”, *op. cit.*, p. 206.

⁵ Pitch, Tamar, “La sociedad de la prevención”, Buenos Aires, Editorial Ad-Hoc, Colección Criminologías, 2009.



Los
feminismos
en la
actualidad

las situaciones de riesgo ya no hablamos de grupos oprimidos sino de víctimas, ya no responsabilizamos a las estructuras sociales y económicas sino a otros individuos.

En el marco de las dinámicas propuestas por las políticas neoliberales de desmantelamiento y desregulación de los sistemas de aseguramiento colectivo se inicia un proceso de privatización de los riesgos, es decir que cada sujeto tiene que garantizar su responsabilidad en la autorregulación y autogobierno frente al contexto de creciente precariedad social, económica y laboral.

Entendemos que esta noción privatista del riesgo no sólo ha orientado la retórica y las dinámicas de las políticas de control social sino que, además, se ha proyectado a las definiciones de las políticas públicas en materia de violencia contra las mujeres: lo que antes eran tareas de prevención y regulación de las instituciones, ahora es responsabilidad de las víctimas.

Si en el modelo actual de gestión de la violencia contra las mujeres las medidas de prevención tienden a neutralizar y vigilar las acciones individuales que producen riesgo, es posible explicar cómo desde lo estatal se define el uso de distintos sistemas de vigilancia y de control dirigidos a personas que han sido identificadas como productores de riesgo. Así es posible explicar la vigencia de medidas como el “botón antipánico” y la propuesta de usar “las tobilleras para agresores” como propuesta central de las políticas de prevención de la violencia contra las mujeres.

Un modelo de gestión centrado en la denuncia

Tanto las leyes de violencia familiar que fueron dictadas en las provincias argentinas como la legislación nacional más reciente de protección integral contra la violencia contra las mujeres⁶ han establecido un procedimiento de gestión estatal centrado en la denuncia individual en sede policial y/o judicial como mecanismo privilegiado para el abordaje de la violencia contra las mujeres por parte de las agencias del Estado. Con la apertura de comisarías de la mujer y la familia, de oficinas de atención a víctimas en dependencias

⁶ Ley 26.485. Ley de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales.

policiales y la autorización para que las oficinas estatales hagan la recepción de denuncias por violencia contra las mujeres,⁷ el número de denuncias en sede policial ha crecido significativamente.⁸ Lo mismo ha ocurrido en el ámbito judicial.

La denuncia –en sede judicial o policial– es individual. Cada hecho nuevo de violencia, aún los padecidos por la misma persona, inicia una nueva denuncia y un nuevo trámite judicial. Ante cada hecho de violencia la mujer tiene que hacerse responsable no sólo de gestionar las denuncias presentadas sino también promover su protección y la de sus hijos.



Los
feminismos
en la
actualidad

Dos premisas se ajustan a las definiciones del modelo de gestión estatal de la violencia contra las mujeres: la premisa de la “responsabilización” y “activación” individual. Tal como sostiene Denis Merklen,⁹ a partir de los años noventa las políticas públicas le exigen al sujeto ser responsable de sí mismo/a y ser activo/a con el fin de minimizar eventuales costos en la comunidad o frente a terceros. Se ponen entonces en funcionamiento dispositivos institucionales para la creación de subjetividades individuales responsables y activas frente al contexto social en el que están insertas:

El objetivo de las instituciones ya no será más la socialización o la integración de las personas a la vida social, sino más bien una “intervención sobre el otro” con el propósito de transfor-

⁷ Todos los organismos públicos bonaerenses, hospitales, comisarías, universidades, ONG’s, colegios y asociaciones profesionales reciben denuncias por violencia de género, de acuerdo con un decreto publicado en el Boletín Oficial de la provincia. Decreto 436 del 2 de junio 2015.

⁸ Según datos del Observatorio de Violencia de Género de la Defensoría del Pueblo de la provincia de Bs. As. las denuncias por violencia familiar recibidas en las Comisarías de la Mujer y la Familia en el año 2014 fueron 162.204, es decir, un promedio de 445 denuncias por día. En el año 2015 la cantidad de denuncias ascendió a 195.037, con un promedio de 535 por día. En el año 2016, se denunciaron 215.807 personas por violencia familiar, es decir un promedio de 591 denuncias por día, sólo en las comisarías de la mujer y la familia de la provincia de Buenos Aires. En el ámbito judicial, entre los años 2010 y 2015 la cantidad de causas judiciales iniciadas sobre protección contra la violencia familiar ante el fuero de familia y ante los Juzgados de Paz de la provincia de Buenos Aires aumentaron en más del doble. Lo mismo ocurre en el ámbito de la justicia penal: entre 2015 y 2016 las causas por violencia familiar y/o de género aumentaron en 3,2 puntos en el total de causas penales iniciadas en la provincia. Mientras que en el año 2015 se iniciaron 67.685 causas penales por violencia familiar y de género, en el año 2016 ese número ascendió a 95.557. www.defensorba.org.ar/ovg

⁹ Castel, R, Kessler, G., Merklen, D. y Murad, N., *Individuación, precariedad, inseguridad. ¿Desinstitucionalización del presente?*, Buenos Aires, Paidós, 2013.

mar a cada sujeto en un individuo en acuerdo con los valores de la autonomía, la responsabilidad, la activación y el seguro de sí mismo ante los riesgos.¹⁰

Es el propio Estado el que impulsa los mecanismos estatales que esperan la *activación del individuo* para que identifique a los/as responsables de los hechos sufridos, establezca los objetivos para salir de su dificultad y defina las estrategias más adecuadas para lograrlo. Ya no es un sujeto de derechos, sino un *individuo* que tiene *responsabilidades* frente al Estado que, en caso de no cumplir con lo dispuesto, puede incluso privarlo/a de la ayuda establecida.

Entendemos que las políticas públicas en materia de violencia de género han definido su objeto y sus intervenciones desde esta perspectiva de la *individuación* que ha fortalecido el protagonismo de las víctimas no sólo en los procesos penales y en el despliegue de políticas de control punitivo, sino también en las políticas orientadas a la violencia contra las mujeres. Para decirlo en otras palabras, las políticas que se han diseñado para el abordaje de la violencia contra las mujeres han puesto el foco en las mujeres cómo víctimas y no en las desiguales relaciones de poder entre los géneros en las que se inscriben los hechos de violencia.

En este sentido, es posible entender lo que esperan las instituciones estatales de los relatos de mujeres en situación de violencia. Ellos deben cumplir no sólo con las expectativas de verosimilitud de un testimonio judicial, sino también adecuarse al estereotipo de víctima esperado. Los órganos de administración de justicia ocupan un lugar principal en la creación de un estereotipo de la mujer como víctima: pasiva, indecisa, contradictoria o incluso incapaz. En los casos de litigio judicial, definir a la mujer como víctima puede inducir a resoluciones judiciales que la caractericen como incapaz para el cuidado de sus hijos o de administrar sus bienes. Por oposición, si la mujer no se asocia al estereotipo de víctima, puede que se descrea de su relato y de sus experiencias de violencia y/o abuso. En estos procesos de individuación recaen sobre la víctima varias responsabilidades: identificar al victimario, proveer las pruebas para que esa identificación sea creíble y veraz, y sobre todo, la responsabilidad de no volver a colocarse en un contexto de riesgo.

¹⁰ *Ibid.*, p. 79.

Cuando se inician los procesos judiciales por un hecho de violencia, es la propia víctima la que debe impulsar la denuncia y sostener todo el proceso judicial que se inicia. La responsabilidad por ese hecho es una responsabilidad individual. En las lógicas que nos proponen estas definiciones de políticas públicas a alguien se le debe imputar la responsabilidad frente a nuestra victimización sin definirse ninguna política de intervención sobre las causas que la producen.

Tal como se difunden en las campañas estatales de sensibilización en materia de violencia contra las mujeres e incluso en la fundamentación de los planes nacionales y provinciales, la salida surge a partir de una decisión individual: “llamá”, “denunciá”, “porque llamaste y dijiste ¡basta!”, “porque llamaste y denunciaste, podés salir de la violencia”.



Los
feminismos
en la
actualidad

También la responsabilidad de generar las estrategias y articulaciones para salir de ese proceso de victimización es individual: “Cuando la víctima está mínimamente fortalecida, informada y contenida podrá ser capaz de dar el primer paso y recorrer el camino para salir de la violencia”, dice la página oficial del Consejo Nacional de las Mujeres en relación a la puesta en funcionamiento de la Línea 144 para atención, asesoramiento y contención de mujeres víctimas de violencia.¹¹

Prácticas institucionales y tramas de violencias

En este apartado realizaremos una descripción de las prácticas judiciales-policiales que sustentan el entramado burocrático en el que se encuentran las mujeres cuando denuncian un hecho de violencia, entramado que genera el contexto de impunidad necesario para que nuevos hechos de violencia contra las mujeres vuelvan a suceder. Como lo hemos señalado en otros trabajos, entendemos que el actual modelo de gestión de la violencia contra las mujeres ha dado muestras y evidencias de deficiencias estructurales que impiden garantizar respuestas efectivas por parte del Estado.¹²

¹¹ <http://www.cnm.gob.ar/linea144.php>.

¹² Observatorio de Violencia de Género de la Defensoría del Pueblo de la provincia de Bs. As. “Informe 2015. Monitoreo de Políticas Públicas y Violencia de Género”. Véase: <https://www.defensorba.org.ar/publicaciones/informe-ovg-2014-2015/download/Informe->

La sanción en el año 2009 de la Ley 26.485 implicó un cambio de paradigma en el abordaje de la violencia contra las mujeres, precisamente por la incorporación del concepto de protección integral y por la referencia a otras modalidades de violencia que sufren las mujeres tanto en el ámbito familiar como en el ámbito de la comunidad y/o el Estado. Estas nuevas definiciones legislativas buscan articular las respuestas estatales en lo concerniente a la protección integral y establecen la obligación por parte del Estado de construir registros administrativos que brinden información sobre cada una de estos tipos y modalidades de violencias. Sin embargo, aún no han sido diseñados mecanismos de tramitación de las situaciones de violencia que sufren las mujeres en otros ámbitos que no sea el doméstico y/o familiar. Si bien la ley nacional cuenta con algunas previsiones normativas que establece como aplicables a los distintos tipos y modalidades de violencia de género, en la práctica sólo son pasibles de serlo ante casos de violencia en el ámbito doméstico y/o familiar.

Sin embargo, esta nueva legislación convive no sólo con las normas de carácter civil y penal, sino también con legislaciones locales que, como en el caso de la provincia de Buenos Aires, abordan la violencia contra las mujeres exclusivamente en el ámbito familiar o doméstico, estableciendo procedimientos especiales para solicitar medidas de protección.

La mayoría de las denuncias por violencia familiar o doméstica fueron presentadas en sede policial. Con la denuncia se inician los procesos judiciales que pueden desarrollarse en distintos fueros: en el fuero civil (Juzgados de Familia o Juzgados de Paz), cuando lo que se pretende es el cese de las situaciones de violencia y el dictado de medidas de protección; en el fuero penal, cuando aparecen tipificados delitos relacionados con la violencia: amenazas, lesiones, intentos de homicidio, u homicidios por citar los más recurrentes. A pesar de la creación de instancias especializadas, como las comisarías de la mujer y la familia para la recepción de estas denuncias, las dependencias carecen de personal especializado y de los recursos económicos necesarios para funcionar efectivamente. Estas situaciones someten a las mujeres a iniciar un derrotero que las lleva a tener que trasladarse de una comisaría a otra.

La legislación en la provincia de Buenos Aires sobre violencia familiar establece que el fuero de familia puede dictar medidas de protección dirigidas especialmente a lograr el cese de la violencia. Estas medidas están comprendidas en la legislación provincial y comprenden la prohibición de acercamiento, la exclusión de la residencia de la persona agresora, medias correspondientes a la tenencia y cuotas alimentarias de los/as hijos/as, la propiedad de ordenar la fijación de una cuota alimentaria y “toda otra medida urgente que estime oportuna para asegurar la custodia y protección de la víctima”.¹³



Los
feminismos
en la
actualidad

Quien denuncia en sede policial una situación de violencia intrafamiliar debe presentarse en el Juzgado de Familia o Juzgado de Paz interviniente para tramitar las medidas de protección. En algunos Juzgados se exige contar con patrocinio legal, en otros suele requerirse una ampliación del relato que sustente el pedido de protección.

Esta nueva instancia que se abre genera momentos de re-victimización para quien debe repetir lo que ya declaró en sede policial. No siempre se le informa adecuadamente a la denunciante que tiene que presentarse en el Juzgado para proseguir con la tramitación de la denuncia, por lo que no advierte – como es lógico suponer – que en algunos Juzgados tendrá que volver a expresar o a detallar más minuciosamente lo sucedido y a reiterar el pedido de medidas de protección. A esto se suma la exigencia de contar con patrocinio legal, con las dificultades que implica acceder a este recurso en forma gratuita.

En la mayoría de los departamentos judiciales resulta una práctica habitual que el juzgado que dictó las medidas de protección entregue el oficio a la denunciante para que sea ella quien deba llevar las notificaciones a la comisaría correspondiente al domicilio del agresor denunciado y la notificación a la dependencia policial de su barrio. Estas notificaciones forman parte de las responsabilidades que las mujeres que denuncian deben afrontar para la gestión de una medida de protección por parte del Estado.

Frente al incumplimiento de una de estas medidas, la llamada a la central de atención telefónica de emergencia o la activación del

¹³ Artículo 7 de la Ley N° 14509.

botón antipático forma parte de los hechos que la mujer debe volver a activar en un contexto de violencia.

Como señalábamos anteriormente, cuando la violencia contra las mujeres se manifiesta en hechos tipificados penalmente como delitos, las denuncias se remiten a la justicia penal donde serán investigados. Las denuncias presentadas en sede policial son remitidas a las fiscalías de turno, las cuales investigarán estos hechos referidos generalmente a delitos de lesiones (leves, graves o gravísimas), amenazas (simples y calificadas), daños, homicidios y sus tentativas.

En general los operadores judiciales minimizan las situaciones de violencia contra las mujeres, sobre todo aquellas ocurridas en el marco de las relaciones intrafamiliares. Bajo este paradigma, se investigan y se juzgan hechos aislados y puntuales sin enmarcarlos en un contexto general de violencia de género.

Del análisis de las actuaciones de la justicia penal en la provincia de Buenos Aires es posible afirmar que los fiscales –encargados de la investigación penal– en todos los casos delegan la investigación y el cumplimiento de medidas de prueba en la institución policial. Una de las mayores dificultades que se detectan en el proceso judicial es el reiterado requerimiento de la presencia de la víctima en sede policial y judicial: los fiscales vuelven a citar a la denunciante ante la autoridad policial para ratificar la denuncia, instar a la acción penal y proveer de pruebas.

La mayoría de las medidas adoptadas por los fiscales supeditan la prueba en la investigación de los hechos a lo que puedan aportar las propias denunciadas. Esto se expresa de distintas formas: cuando se le recibe declaración testimonial a fin de que manifieste en qué situación se encuentra en la actualidad; cuando se la interroga acerca de su deseo de instar a la acción penal o de someter el conflicto a un régimen de mediación; cuando se le requiere que aporte testigos del hecho o certificado médico como constancia de las lesiones. Todo el peso de la producción de la prueba para la investigación de un delito recae sobre la mujer que inicia la denuncia. Generalmente, una misma mujer realiza varias denuncias por situaciones de violencia contra el mismo agresor, ya sea por el mismo delito o por delitos distintos. Muchos de estos hechos ocurren sin presencia de testigos ajenos a la víctima o al imputado. Por lo tanto, la prueba de los hechos suele basarse únicamente en su testimonio.

La mayoría de las causas iniciadas por delitos relacionados con la violencia de género son caratuladas como amenazas y lesiones (71%).¹⁴ Estas causas son las más archivadas en el fuero penal de la provincia de Buenos Aires, posiblemente porque son consideradas por la administración de justicia como “delitos menores” y no cuentan con impulso investigativo, y porque no existe un sistema de patrocinio jurídico gratuito. Tal como fueron relevadas en distintas investigaciones,¹⁵ la cantidad de causas archivadas y no apeladas por las mujeres que denunciaron haber sido víctimas de delitos como el de lesiones, amenazas o intentos de homicidios en contextos de violencia de género son, en muchos casos, consecuencia de no contar con un patrocinio que les permita enfrentar la decisión del Ministerio Público de archivar una causa.



Los
feminismos
en la
actualidad

En relación a las causas que tramitan ante el fuero de familia las dificultades para el patrocinio siguen siendo un obstáculo importante para las mujeres. La creación en algunos departamentos judiciales de Defensorías especializadas o secretarías especializadas en violencia familiar resulta una medida insuficiente en tanto sólo se tramitan los pedidos para el dictado de medidas de protección y no la totalidad del proceso judicial. Es decir, las causas que se inician por otras dimensiones de la problemática –por ejemplo, alimentos, cuidado parental, división de la sociedad conyugal, etc. – requieren contar con patrocinantes particulares o defensores oficiales que no tienen especialización en violencia de género.

En los últimos años tanto el Ministerio Público Fiscal como la Defensoría General de la Nación y la Corte Suprema de la Nación han creado áreas específicas en violencia contra las mujeres y de género. No obstante estas definiciones en el ámbito nacional, en la provincia de Buenos Aires no se ha avanzado en el mismo sentido.

La creación de defensorías y fiscalías especializadas para la tramitación de los procesos judiciales y/o la implementación de cuerpos

¹⁴ Observatorio de Violencia de Género de la Defensoría del Pueblo de la provincia de Bs. As. “Informe estadístico 2017. Violencia de Género y Violencia familiar en la provincia de Bs. As.”. Véase: www.defensorba.org.ar/ovg

¹⁵ Observatorio de Violencia de Género de la Defensoría del Pueblo de la provincia de Bs. As. “INFORME 2015. Monitoreo de Políticas Públicas y Violencia de Género“ <https://www.defensorba.org.ar/publicaciones/informe-ovg-2014-2015/download/Informe-Anual-OVG-2014-2015-Monitoreo-de-Politiclas-Publicas-y-Violencia-de-Genero.pdf>

de abogados/as que actúen representando a las mujeres víctimas en distintos fueros (penal, laboral, de familia, civil y comercial, administrativo) ha sido un reclamo del movimiento feminista y de organismos de control del Estado con el fin de garantizar el acceso a la justicia de las mujeres que inician denuncias por violencia de género.¹⁶

Sin embargo, estas áreas sólo existen en algunos departamentos judiciales de la provincia y tienen alcances muy diferentes. Entendemos que el dictado de resoluciones, la elaboración de protocolos de actuación y articulación entre el ámbito judicial y el gubernamental son fundamentales para garantizar el acceso de las mujeres a la justicia. La institucionalidad de la perspectiva de género permitiría conformar una verdadera trama a lo largo de la administración de justicia capaz de establecer una actuación coordinada no sólo al interior del poder judicial sino en red con los otros entramados del campo de lo estatal.

Distintas denuncias sin articulación entre sí

Una de las mayores dificultades que existen en la gestión de los casos de violencia contra las mujeres es la falta de articulación entre los distintos procesos judiciales que se inician por varias denuncias de una mujer en contexto de violencia. En el marco de la administración de justicia de la provincia de Buenos Aires existen dos sistemas de registros diferentes y sin articulación entre sí.¹⁷ Las causas que se promueven entre la misma denunciante y el mismo agresor y motivan la intervención de distintos fueros judiciales no generan en su tramitación puntos de contacto. Ello provoca que, en muchas ocasiones, lo/as operadores/as judiciales desconozcan la existencia de causas paralelas, simultáneas o anteriores entre aquellos. Las consecuencias son graves: desconocimiento de antecedentes; falta de apreciación del contexto o de indicadores de riesgo; impunidad del agresor ante el incumplimien-

¹⁶ En este sentido, podemos señalar los informes y documentos elaborado por el Observatorio de Violencia de Género de la Defensoría del Pueblo de la provincia de Buenos Aires y los peticitorios y documentos que acompañaron cada una de las marchas de NI UNA MENOS.

¹⁷ La Procuración General de la SCJBA cuenta con el Sistema Integrado del Ministerio Público (SIMP) mientras que la Suprema Corte de Justicia de la provincia cuenta con otro sistema diferente, el Augusta. Ambos sistemas no están articulados entre sí ni comparten información. Actualmente el poder ejecutivo provincial se encuentra diseñando en RUCBA (Registro Único de Casos de Violencia familiar y de género de la provincia de Buenos Aires).

to de las medidas de protección; dictado de medidas contradictorias o superpuestas; falta de integralidad en el abordaje del conflicto. Y repercute, además, en el desconcierto y la falta de información de la víctima sobre las finalidades de cada proceso y el estado de lo actuado en uno y otro. Es decir que lo que el Estado no articula en el proceso judicial, debe hacerlo la víctima.

Lejos de ser una posición institucional, la articulación entre los operadores judiciales frente a las denuncias individuales queda librada a su voluntarismo. Esto presenta inconvenientes para el análisis integral del conflicto, la evaluación de las medidas tomadas en uno y otro ámbito, el conocimiento del estado de las causas, la gestión de medidas articuladas, la efectividad de las acciones judiciales y la información a la denunciante. Cada fuero lleva adelante la tramitación de su expediente, sin coordinación con el iniciado en el otro fuero. En síntesis, las consecuencias de esta inconexión se tornan gravosas, provocando intervenciones judiciales insuficientes, contradictorias, superpuestas y carentes de integralidad.

Otra muestra de ausencia de articulación la encontramos entre el Poder Judicial y el Ejecutivo. Un ejemplo de ello es la cantidad de mujeres asesinadas que tenían dictadas medidas de protección que ningún organismo público se encargó de garantizar.

La integralidad como respuesta

Sin dudas, el abordaje de la violencia contra las mujeres basado en una gestión securitaria no sólo da cuenta de las respuestas insuficientes desde el Estado en términos de protección y atención, sino que no permite analizar el modo en que estas definiciones reproducen la dominación patriarcal sobre las mujeres.

Las políticas que se han implementado en los programas y planes para “prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres” han contribuido a una mayor privatización del ámbito familiar y doméstico, promoviendo un creciente aislamiento de la vida cotidiana y una ruptura con los espacios colectivos y comunitarios. Este contexto recrea el marco habilitante para que los hechos de violencia contra las mujeres y los femicidios sean posibles. Para decirlo en otras palabras, han apuntado al individuo –en este caso, la mujer que se encuentra



Los
feminismos
en la
actualidad

en un contexto de violencia— y no a las estructuras sociales, políticas y económicas que la promueven. El fracaso de este abordaje es evidente en la violencia creciente y letal contra las mujeres. En la búsqueda de una redefinición es evidente que las salidas no pueden ser individuales y que es preciso pensar no en sujetos aislados, no en víctimas, sino pensar a las mujeres como tejedoras de lazos comunitarios y sociales.

Las políticas públicas deben abordar otras dimensiones más allá de las propuestas por las agendas securitarias en contextos globales de creciente fragmentación social y de profundización de las desigualdades económicas. Frente a la desfragmentación y desarticulación de lo estatal, el desafío entonces se define en torno a la integralidad de las políticas públicas. Tanto desde los movimientos feministas en Argentina como desde los organismos internacionales de derechos de las mujeres se reclama por la definición de un modelo integral de abordaje de las violencias contra las mujeres.

Sin dudas, el desafío es definir qué significa la integralidad en las políticas públicas. A mi entender, la integralidad en las políticas públicas supone dos dimensiones:

La primera, garantizar el acceso a las mujeres e identidades de género subalternizadas a los derechos económicos, políticos, sociales y culturales para garantizar su autonomía física y económica. Por ello, es necesario garantizar el acceso a la formación en empleo, el acceso a vivienda, a planes sociales, a la ayuda ante casos de emergencia, entre otros.

Segundo, impulsar articulaciones entre los distintos niveles del Estado, pues la transversalidad de la perspectiva de género en todos los ámbitos para el diseño y ejecución de estas políticas es prioritario para alcanzar estas definiciones. Para ello, resulta necesario desarrollar diagnósticos situados, regionales y locales, que permitan identificar los dispositivos estatales existentes, las redes territoriales y comunitarias, las organizaciones de la sociedad civil, los recursos técnicos y profesionales. Y, principalmente, fortalecer el armado de redes territoriales desde lo estatal para hacer frente a las violencias que atraviesan esos territorios.

Por otra parte, para los movimientos feministas el desafío es no caer en la trampa punitiva y no reducir las agendas al “reclamo” por políticas públicas integrales. El desafío es construir una agenda capaz de interpelar las desigualdades sociales, económicas, de género y darse estrategias creativas y colectivas de organización territorial frente a las múltiples violencias que nos atraviesan.

Vida, justicia y deseo

MARÍA PÍA LÓPEZ

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Los
feminismos
en la
actualidad

A Susana y Mariela, que no dejan de pensar, en cada acción, estas cuestiones

El presidente de la nación, ministros y secretarías recibieron, a principios de enero de 2020, una capacitación dictada por Dora Barrancos en el marco de la aplicación de la Ley Micaela, que prescribe la formación obligatoria con perspectiva de género para todos los agentes de la administración pública, de los tres poderes. Un acto institucional, poderoso simbólicamente al poner en escena a quién enseña y por qué es necesario aprender. O cuánto es imprescindible desaprender para construir una vida —como grita la rebelión chilena— que valga la pena de ser vivida. Esa ley fue impulsada por la familia de Micaela García luego de su femicidio. Micaela, joven militante, aparecía iluminando las fotos en las redes con una remera que decía, como las de muchas, Ni una menos. Fue asesinada por un convicto en libertad condicional, condenado por violación.

El Senado de la Nación aprovechó esa escena brutal y la indignación pública para promover una modificación de la Ley de ejecución de las penas e impedir que las personas condenadas por delitos graves (narcotráfico y violencia sexual) pudieran acceder a beneficios como salidas temporarias y reducción de los años de prisión. La modificación afectaba duramente a la mayoría de las mujeres encarceladas, detenidas por ser parte del escalón más bajo de la economía ilegal de la droga: llevar en sus cuerpos la materia prohibida, nombradas mulas en la lengua popular, descartadas y sin red social para atenuar la caída. El colectivo Ni una menos se presentó en el Senado

para decir: No en nuestro nombre. O sea, la fuerza de los feminismos movilizados es insumisión y rebeldía, no un nuevo punitivismo que cultive la destrucción como moneda de pago del daño causado. ¿O el reclamo de justicia puede desconocer que las cárceles son antros de tortura? La madre y el padre de Micaela se pronunciaron en el mismo sentido e impulsaron la idea de una formación extendida y obligatoria. La pregunta por cómo se constituye una sociedad más justa hace la diferencia.

Los feminismos se revelaron masivos en la pelea contra la violencia de género. El 3 de junio de 2015 multitudes de mujeres salieron a las calles de las ciudades de todo el país con la consigna Ni una menos. Sacudidas por la seguidilla de crímenes que cosechaba muchachas y las disponía en basurales. Eso implicó una movilización general no necesariamente feminista, encarnada por muchísimas personas que podían ser renuentes a pensarse a sí mismas con esa identidad. Sin embargo, la propia experiencia callejera, la evidencia de esa fuerza que nacía, el temblor de un descubrimiento mutuo, parió al movimiento como feminista, lo hizo reconocerse desobediente y crítico. En la plaza de los dos Congresos se leyó un documento donde se señalaba que los femicidios no eran cuestión de seguridad sino de derechos humanos. Esa frase encerraba la mayor de las apuestas: no se debía considerar la cuestión en la secuencia de un Blumberg sino en la resonancia del movimiento que con más intensidad reinventó la cuestión de la justicia en Argentina, hasta convertirla en el nudo de la existencia democrática. Y así como la Campaña nacional por el derecho al aborto había inventado el potente símbolo de un pañuelo verde con un pañuelo blanco impreso en su interior, para mostrar que toda lucha por derechos descende de aquellas que osaron decir Basta al terrorismo de Estado, el grito del 3 de junio las volvió a invocar como antecesoras deseadas. No importaba si se habían nombrado o no a sí mismas como feministas (de hecho, casi no había ocurrido), porque las luchas populares tejen sus propias herencias y producen las citas de lo que rememoran en la propia acción.

¿Alcanza el gesto antipunitivo para evitar el encierro de la fuerza subversiva de los feminismos en la lógica de la denuncia y la sanción? ¿Podieron los feminismos construir un más allá de esa lógica al colocar el deseo en el centro? ¿Cómo plantear estas cuestiones sin afirmar lo que Ileana Arduino llama el “garantismo misógino”? La

discusión sobre los escraches repone, una y otra vez, estas cuestiones. La palabra misma fue resignificada como parte del repertorio de luchas por los derechos humanos cuando HIJOS construyó acciones colectivas de denuncia a los genocidas que estaban en libertad, con los juicios suspendidos o cerrados por las leyes de impunidad. Surgida de un colectivo, tramada con los vecinos del barrio donde vivía el acusado, y referida a delitos de lesa humanidad; la acción vuelve a escena como denuncia pública, en las redes sociales, muchas veces enunciada en términos individuales y dirigida, con frecuencia, contra pares (no significa iguales). Las escuelas secundarias fueron conmovidas por estas acciones que implican el castigo de exclusión en el mismo acto de denuncia, sin gradación de la pena ni presupuesto de prescripción alguna. Como si el escrache arrastrara, aún sin saberlo, la remisión al delito de lesa humanidad. Remisión imaginaria pero operante. Quizás por el lugar del testimonio como núcleo fundante y casi único del procedimiento judicial. Quizás por la intuición de que la violencia de género es la clave de los disciplinamientos sociales y que, en ese sentido, desarmarla supone un nuevo umbral ético, sin el cual no podemos pensar la persistencia de la vida en común. En ese sentido, Ni una menos sería una consigna tan clave como Nunca más: haikus que señalan una época nueva.

Las diferencias son, sin embargo, ostensibles. Porque si los juicios contra los genocidas mostraron el terrorismo de Estado como un plan sistemático llevado adelante por las fuerzas armadas y sus aliados civiles, el contemporáneo juicio al patriarcado supone el señalamiento de las muchas prácticas sedimentadas en las que éste se realiza, encarnadas por una infinidad de sujetos que no estarían obedeciendo a un plan sino a la pura reproducción, costumbrista y normativa, de un orden sostenido sobre la heterosexualidad obligatoria y la reducción de la autonomía de las mujeres.

El sujeto de los feminismos no es “mujeres” sino una multiplicidad de identidades: mujeres, lesbianas, travestis, trans, intersex, no binaries. O sea, quienes se distancian de la producción normativa de una identidad de varón coincidente con aquella que le fue asignada al nacer. El presupuesto de la alianza nombrada como feminismos es que estos varones son los sujetos del privilegio económico, social, político, y que entre sus prerrogativas cuentan la de ejercer violencia sobre el



Los
feminismos
en la
actualidad

resto de los cuerpos que son, por esa misma violencia, feminizados. Evitar la feminización propia (el riesgo de ser violado) implica feminizar a otros: el psicoanalista Gerard Pommier ve allí al patriarcado como la organización que resulta de ese temor infantil y fundante al padre, del cual se sale no solo mediante el parricidio simbólico sino también con la ocupación, para los varones, de ese lugar.

No estaríamos ante un plan sistemático sino ante el sistema mismo funcionando a través de las personas, su sensibilidad, sus afectos, la producción de sus deseos y la trama de sus vínculos. El patriarcado, como el capitalismo, se realiza en infinitos, cotidianos y minuciosos intercambios. La justicia laboral y la comercial tramitan los excesos de esa reproducción sistemática de la desigualdad que es el capitalismo, sin poner en cuestión, finalmente, el orden de la reproducción mercantil de las sociedades. Hacer política anticapitalista va más en el sentido de una invención de otras formas de vida que en el de la activación de medidas judiciales, aunque éstas sean centrales para que los derechos no sean avasallados. Los feminismos, embarcados en la producción de una nueva sociedad, no disponemos de instancias resueltas de justicia que permitan esa defensa: son incipientes los dispositivos institucionales; escasos los funcionarios judiciales expertos y sensibles; faltantes las imágenes de justicia que no sean punitivas, porque todo resulta permeado del esquema “el que las hizo, las paga”. Pero inventar eso no agota, ni mucho menos, la construcción de esa otra sociedad y esas nuevas sensibilidades. Si hay una justicia inmediata, procedimental, reparatoria; hay otra ensoñada, mítica, que proviene de reinscribir cada hecho y cada vida, cada humillación padecida y cada dolor anidado, en parte de ese fuego insomne de fundación. La reparación, incluso, requiere nuevas imágenes de justicia, así como en los juicios de lesa humanidad se incluye la idea de reparación simbólica porque no es posible volver a la situación anterior pero es necesario el reconocimiento judicial de que ocurrió un daño.

Los feminismos, que se descubrieron masivos denunciando los ataques contra la vida, traman una idea cada vez más compleja y plena de lo que se entiende con ese término: lo hacen cuando en los paros internacionales ponen en juego una idea de trabajo y de producción de valor que no se restringe a las zonas de su carácter asalariado; y lo hacen cuando discuten la legalización del aborto, porque muestran que vida no puede reducirse a la supervivencia biológi-

ca sino que implica reconocimiento de la autonomía y deseo. Los autodenominados defensores de las dos vidas suelen señalar como contradicción la coexistencia de los enunciados “Ni una menos” y “Aborto legal, seguro y gratuito”, dentro de las luchas feministas. Por el contrario, la primera consigna adquiere su explicación más precisa en la postulación de la consonancia con la otra. O para decirlo de otro modo: la masividad de 2015 conjuga su sentido más profundo en lo multitudinario de 2018. Vida es deseo y rebelión, insumisión contra ese orden normativo.



Los feminismos en la actualidad

Nuestro presente es el de una brutal conmoción. No son pocos los intentos restauradores de una disciplina en crisis: desde la violencia femicida hasta la agitación de los fascismos políticos en los distintos países latinoamericanos. Pero la conmoción sigue en curso. Terremoto, tsunami, marea: hechos de cuerpos que insurgen contra los modos establecidos de vida y no sólo contra sus aristas más oprobiosas. ¿Qué parirá ese estallido?, ¿cómo seremos parides, qué será de nosotres y nuestros modos de vivir, desear y querer? Los feminismos son una apuesta revolucionaria pero no hay revolución más profunda que aquella que sabe que no puede dictar el sentido del porvenir ni el contenido de los mitos que la animan. Esta conmoción es, a la vez, experiencia heterogénea y querella interpretativa: cada una de nuestras intervenciones no son más que notas para seguir pensando y haciendo.

Este texto parte de otros, muy fundamentales, que se escriben al calor de las luchas feministas y por derechos humanos. Me permito seleccionar tres, que fueron especialmente relevantes para esta argumentación:

Arduino, Ileana, “Ni machos, ni fachos. Una agenda feminista para la justicia” en *Revista Anfibia* [en línea]. URL: <http://revistaanfibia.com/ensayo/ni-machos-ni-fachos/>

Colectivo Antroposex, “El deseo nace del derrumbe” en *Página 12* [en línea]. URL: <https://www.pagina12.com.ar/163459-el-deseo-nace-del-derrumbe>

Lombardi, Ernesto F. y Taboada, Adriana S., “Reparación simbólica y sentencia integral. Ampliando el sentido de Justicia”, en *Revista de Derecho penal y criminología*, N° 7, agosto de 2018.

El futuro de Junio

emma song

(FEMINISTA PROSEXO)

El reclamo por la persistencia en la vida en aquella noche de todas las noches del 2015, ese 3 de Junio, de todos los Junios, demostró que algo había cambiado. Algunas se animarán a decir que una conciencia asomaba, otras dirán que una revuelta se asomaba. #niunamenos articuló una demanda que como feministas veníamos sosteniendo tiempo atrás pero cuya gravedad recién se visualizó masivamente mediante la difusión por parte de los medios de comunicación de los números de asesinatos marcados por el género aportado por organizaciones feministas. Mayo del 2015 quizás configuró una imaginación de la “opresión”¹ cruel y violenta que conectaba, en una ventana temporal que todo actualizaba, asesinatos de vidas que ahora eran reconocidas como marcadas como mujeres.

Recuerdo que esa tarde del 3 junio en Córdoba la convocatoria no solo superó las expectativas de muchas feministas que venían trabajando en contra de la violencia hacia las mujeres sino también nuestras expectativas. Desde iglesias evangélicas hasta grupos de anarquistas se sintieron convocados aquel día. El futuro estuvo ahí para muchas feministas. Sólo para resaltar el significativo nuevo que se instaló ampliamente a partir de entonces: la interpelación mediática que se hizo al estado produjo, años después, una estadística oficial sobre *feminicidios* y violencia contra las mujeres. Aquella masiva convocatoria puso en blanco sobre negro una disputa política entre dos grupos que ahora podían discutir su lugar en la sociedad, así los hombres y las mujeres en el imaginario general dejaron de ser efectos de una naturaleza exterior a lo social. Recordemos que los Encuentros nacionales

¹ Haraway, Donna, *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra, 1995.

de Mujeres venían realizándose en la Argentina desde 1986, una política de *mujeres* y para mujeres, de plañimiento y disputa de derechos y reconocimientos. Quizás no sea menor indicar que un efecto de todos estos movimientos sea, quizás (seguramente lo es), la creación de un ministerio de la mujer. La coyuntura política de la Argentina articuló de manera sorprendente al #niunamenos a lo largo de un gobierno nacional claramente conservador. En el 2016 #vivasnosqueremos se convirtió en el lema para el reclamo al estado por la existencia de las mujeres, al constatarse un aumento de los feminicidios con respecto al año precedente. Así pudimos reconocer en todos los medios de comunicación, pero sobre todo en las llamadas redes sociales, el despliegue de la narrativa de los signos de violencias por parte de los varones cuando aquella estaba dirigida a las mujeres con quienes se relacionaban sexo afectivamente. Poner en evidencia la violencia implícita anterior a la explícita –tanto en memes como en entrevistas televisadas a expertas feministas, pasando por las experiencias compartidas de quienes la sufrieron y la sufren– se convirtió en una obligación, en una indicación que no se podía dejar pasar por alto. La heterosexualidad como origen de la opresión de las mujeres, tanto en evidencia como obviedad, alertó de manera inmediata las formas sociales sobre los vínculos sexuales y afectivos que en otro contexto eran naturalizados. La seguridad y el sexo se unieron de una manera muy novedosa desde aquellos formativos años del #niunamenos en un imaginario que muy pronto se le parecerá al terror sexual.



Los
feminismos
en la
actualidad

En Junio del año 2018 la consigna del movimiento #niunamenos fue “sin aborto legal no hay ni una menos”, articulación que redefinió los contornos del impacto de las campañas para la despenalización del aborto llevadas adelante, desde los ochentas, por colectivos feministas. El efecto fue, sin dudas, inmediato: tanto el feminismo como el aborto se convirtieron en tema de los programas de televisión abierta. Tal reconocimiento masivo al activismo feminista imprimió una atmósfera afectiva política de alegría y de fiesta, pero también terminó de instalar, definitivamente, “la exigencia al estado de medidas concretas contra la violencia machista”.

Un camino importante para reconstruir las políticas feministas socialistas es a través de la teoría y de la práctica dirigidas

a las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología, incluidos los sistemas de mito y de significados que estructuran nuestras imaginaciones.²

Para Donna Haraway no es solo importante, sino central –pues para ella es una de las grandes lecciones de la historia del feminismo– estar atentas a nuestra producción de la imaginación de la opresión. Uno de los efectos del movimiento #niunamenos fue que nos hizo pensar que los asesinatos de las mujeres en virtud de la marca de género son un hecho que no sólo pone en evidencia la violenta jerarquía de los hombres, sino también que tal relación de desigualdad y hostilidad es estructural y estructurante de toda subjetividad de los hombres y, por lo tanto, que es sistémica. Kate Millet³ daba pistas, en 1969, de dónde se originaba tal repartición política de lo sensible: en el sexo. A partir de entonces muchas feministas pudieron pensar la pregunta política alrededor de la sexualidad/cuerpo de la mujer. Esa cuestión dejó abierta al campo del feminismo la posibilidad de revisar cómo se construían las relaciones sociales entre las personas marcadas como hombres y las marcadas como mujeres. Poder hacerle la pregunta política a la relación sexual, al coito que se marca como heterosexual, y sus correspondientes narrativas de la *erotividad*,⁴ fue fundamental para pensar los límites y los modos en los cuales la opresión opera en las narrativas culturales del sexo. No era nueva la manera como se escribieron esos vínculos entre las personas a lo largo de la historia de eso que indicamos como humanidad. Podemos rápidamente recordar que el *amor* fue la metáfora con la cual muchas veces se reflexionó sobre el sexo específicamente, desde *El arte de amar* de Ovidio hasta el *Segundo sexo* de Beauvoir donde se encuentran reflexiones en torno al amor como articulador político entre las mujeres y varones. El sexo aún permanecía obturado frente a esa reflexión sobre el amor que parecía decirlo todo de las relaciones interpersonales. Uso aquí a Millet como excusa para indicar muchos otros textos que comenzaron a reflexionar sobre el sexo como operación política, no solo en términos de heterosexua-

² *Ibíd.*, p. 279.

³ Millet, Kate, *Política sexual*, Madrid, Ed. Cátedra, 1995.

⁴ Canseco, A., *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*, Córdoba, Ed. Asentamiento, 2017.

lidad/homosexualidad, sino como imaginaciones de placer sexual posibles que permiten o refuerzan formas de opresión.

Una vez abierta esa puerta lo personal adquiere una dimensión política muy novedosa, y las respuestas políticas a la pregunta sobre el sexo o las narrativas que nos erotizan y producen placer sexual se pueden resumir en dos: 1) el sexo debe reconfigurarse en su totalidad y no existe la posibilidad del placer sexual en un marco donde ese placer articula la opresión de los hombres sobre

las mujeres; 2) el sexo debe reconfigurarse en su totalidad, pero no abandonar el placer sexual, pues ello ya es parte de esa articulación opresiva de los hombres sobre las mujeres. Estas dos cuestiones fueron reformuladas y estructuradas de muchas maneras diferentes, con variaciones, algunas reivindicaciones y otras aboliciones del sexo tal cual como se imagina/reflexiona actualmente. La tensión que generan estas reflexiones sigue viva y se actualiza en nuestros movimientos feministas, de mujeres o de la disidencia sexual. La lucha contra la violencia hacia las mujeres se articuló fundamentalmente en la violencia sexual y por tanto propulsó a reflexionar, indicar y activar los reconocimientos de los límites y las formas en la cual esa violencia sexual existe. Así se instaló rápidamente la indicación de los signos de la violencia en una serie de actitudes, formas y actividades que realizaban las personas marcadas como hombres. A partir de una serie de feminicidios ocurridos en las semanas previas, en octubre del 2016 se llegó al pico del movimiento que se expresó con un paro de una hora, seguido de una movilización que exigía el fin de la violencia de género. El activismo feminista y de la disidencia sexual rápidamente generó recursos para vigilar las actitudes que se comenzaron a indicar como violentas, y como indicios de la escalada a la violencia última, la violación y el asesinato de mujeres. Los escraches se convirtieron en la herramienta por la cual se pudo denunciar acciones, pensamientos y actitudes de hombres cuya imagen dentro de una articulación política determinada parece hacer posible que siempre se “salgan con la suya”. Tales indicaciones de faltas no eran admitidas dentro del sistema judicial, o no se tipifican como delito alguno, o simplemente quedan sin curso judicial: desde “estás loca no te miró así” hasta “él es muy poderoso/famoso”, o simplemente



Los
feminismos
en la
actualidad

te “él no haría eso”. Algunas feministas hemos indicado cómo la articulación heterosexual de la sociedad establece una jerarquía entre los cuerpos marcados de una forma binaria, que sostiene y reproduce en todos los otros estamentos esa organización, incluso de una manera violenta para con cuerpos que no participan de esa distribución. La famosa conferencia de prensa de una actriz después de publicar un video donde contaba cómo un actor y compañero de trabajo la violaba en una gira, escenificó las formas en las cuales se articula violencia y sexo en un entorno conocido. El efecto más notable de ello fue la proliferación de los escraches, articulados con una demanda al estado como responsable último de la seguridad de las mujeres. Así la vigilancia y el punitivismo sobre muchas actitudes sin tipificación legal adoptaron la forma del escrache y la correspondiente demanda a una institución o grupo social a hacer algo con la persona denunciada/escrachada. Pero el efecto de esa vigilancia, al mismo tiempo, estableció un mayor control sobre el despliegue en el espacio de las mujeres. Por más buenas intenciones que establece el “avisa cuando llegues”, este naturaliza, paradójicamente, un control de los cuerpos de las mujeres. Así, uno de los corolarios más preocupantes (preocupantes, puesto que de los positivos se encargarán otros textos de contar, ya que los hay y muchos), es el nivel de terror sexual que genera la articulación violencia-sexo. Abonando a una equiparación de los niveles de violencia y, por tanto, los de su punición. Así vimos campañas que marcaban el engaño en una relación de pareja como un signo de violencia que podría terminar en el feminicidio. La imaginación de la opresión que se instaló totaliza y homogeniza todas las violencias como feminicidio y violación. Y ello sin duda tiene efectos sobre el placer de esos cuerpos que se quiere salvar de tal violencia. Una infidelidad sexual por parte de la mujer en una pareja heterosexual, ¿se debería considerar un signo de violencia que es parte de la escalada de violencia?

Sin duda es más complejo lo que indicamos como violencia, porque ya no está la pregunta sobre qué es o no violencia, sino sobre los efectos que esa indicación genera. Los cambios que los movimientos feministas y de mujeres exigen al poner sobre la calle cómo se las trata en la sociedad argentina necesitan reacomodar y redistribuir a tod*s los cuerpos y sus relaciones, pero también nos devuelven la pregunta sobre qué justicia imaginamos las fe-

ministas y cómo imaginamos el ejercicio de resolver el conflicto cuando no es un hecho que se tipifique como delito. Las formas del punitivismo que adoptaron ciertos activismos del escrache al macho por situaciones como “ver pornografía” o “decirse poliamoroso” siempre vuelven a insistir sobre un buen sexo y un mal sexo, ya no por razones religiosas y/o conservadoras, sino por la indicación de violencia hacia las mujeres de tales acciones. Sin duda existe una coyuntura global/local de neoconservadurismo sexual, que ahora tiene un discurso que se ajusta mejor a delimitar las prácticas sexuales correctas, bajo la mejor de las intenciones.

Como feministas prosexo nos queda imaginar una resolución de los conflictos en la que valga la pena poder disfrutar de l*s compañer*s sexuales sin volver a caer en un horizonte antisexo.



Los
feminismos
en la
actualidad

Feminismos 2020

SOLEDAD DEZA

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN - UNIVERSIDAD SAN PABLO T. -
FUNDACIÓN MUJERES X MUJERES DE TUCUMÁN)

Asistimos a un momento histórico de los feminismos a nivel nacional, regional e internacional que es producto de una rebelión feminista que se viene gestando desde hace tiempo en las casas, en las camas, en las plazas y en los barrios: es el Niunamenos y el Paro Internacional de Mujeres que gritó “si nuestro trabajo no vale produzcan sin nosotras”; es la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito con su marea verde de pañuelos que al principio nadie quería y que ahora parió “pañuelazos” por todas partes; son las Zapatistas en México con sus colores y sus combates y también las Tesis inundándolo todo con “el violador eres tú” desde Chile hacia el mundo; es la Línea de Lesbianas Feministas informando cómo abortar con pastillas cuando no sabíamos abortar con pastillas y las Socorristas acompañando a mujeres a abortar; son los Encuentros Nacionales –Plurinacionales ahora– de Mujeres, Lesbianas, Bisexuales, Travestis y Trans cada vez más multitudinarios; es el Orgullo y su arcoíris puesto a imaginar un mundo no binario; son las “marronas” cortando con tanta dulzura blanca; es la Cuarta Ola del *glitter*, los abrazos jóvenes y las lágrimas; es el feminismo en la Academia haciendo temblar la estructura del acoso sexual histórico de profesores y buscando intersticios por donde colar el género entre tanto panel varonil; el feminismo de las Institucionalizadas y de las que no, que terminaron confluyendo en el Ministerio de las Mujeres y Diversidad; el feminismo popular de las ollas, la tierra y los barrios: el de las brujas piqueteras; el feminismo de las Pioneras, sus hijas y sus nietas; el feminismo de las putas que se revela en la calle por el control de sus cuerpos y sus esquinas; es el feminismo en programas de TV, en escenarios de cumbia y también las Actrices Argentinas feministas. Con contradicciones, equivocaciones, aciertos y muchas ganas de cambiarlo todo, feministas somos un

poco todas las que, desde donde podemos y como podemos, decimos “basta” a una cultura patriarcal que, con las más crueles violencias, inscribió en nuestros cuerpos –y continúa haciéndolo– los peores mensajes. Creo que lo que vivimos hoy es el cruce de todas esas expresiones. Y también una encrucijada: la de no buscar cuál es el verdadero feminismo o el que encarna la verdad.

La experiencia del debate de legalización del aborto que logró finalmente ingresar en la Agenda Parlamentaria en 2018 nos enseñó de feminismo como paraguas para todas las identidades que buscan ampliar los bordes de la libertad, más allá de un color partidario. El color de la gesta fue verde en las calles y las sororas –de un arco político amplísimo– también fueron verdes porque lograron deponer sus propios colores partidarios para la construcción épica de la historia de nuestra soberanía sexual. No pudo ser en 2018, pero nadie duda que el fin de los úteros rehenes del Código Penal se avecina y que tendrá al color verde como bandera.

Otras discusiones se presentan aún más dilemáticas que la de aborto. La gestación por sustitución –también llamada “alquiler de vientres”– tiene grandes detractoras dentro de los feminismos y grandes defensoras dentro del mismo espacio. Lo mismo ocurre con el debate regulacionismo vs. abolicionismo que logra abrir grietas dolorosas en redes sociales y espacios feministas. En ambos casos, entiendo que existe un denominador común: el abuso de la categoría “víctima” y la visión de la pobreza como una variable que autoriza a unas cuantas –equipadas con mayor cantidad de recursos simbólicos, provenientes de trayectorias menos sinuosas dentro de la estructura desigual de nuestra sociedad y sin haber conocido la cara del hambre– a decidir por otras, las pobres o las víctimas. Asumir que la pobreza resta posibilidades de auto-gobierno es quizás lo más doloroso del paisaje neoliberal. Digo “quizás” porque considero que existe otro dolor más grande: el de inhabilitarlas –infantilizarlas– para la palabra y la decisión. Claramente existen posiciones aventajadas que aseguran mejores criterios para la toma de decisiones, ahora bien, ¿quién es completamente libre en el marco de un sistema capitalista?

Otro denominador común que se suma a estas discusiones es el componente moral que está presente en la discusión sobre aborto legal: hasta qué punto el útero y la vagina nos pertenecen. Defen-



Los
feminismos
en la
actualidad

demos el derecho a decidir abortar y advertimos que obtenemos más adhesiones en la sociedad y en nuestros dirigentes cuando hablamos de salud pública que cuando hablamos de libertad sexual o autonomía. Esto nos molesta, pero sabemos que el auto-gobierno y la autonomía incomodan, sobre todo cuando se proyectan para disolver el binomio sexualidad-reproducción. Paradójicamente, un gran sector que defiende el derecho a decidir, cuando las razones no coinciden con las propias preferencias morales –por ejemplo en el trabajo sexual o en la gestación por sustitución– resignan el discurso de la libertad, y la soberanía sexual se disuelve rápidamente con base argumental en una voluntad devaluada en “otras” que son siempre subalternas, nunca compañeras.

Menudo nudo neurálgico el del derecho a decidir cuándo vivimos en sociedades donde los fetos, los úteros y las vaginas son tan políticos que se transforman en cosa pública. Y sí, claro que lo personal es político, pero también lo personal es privado; y la lucha política para dismantelar las relaciones de poder que se entranan desde el género detrás de la sexualidad no puede librarse marginando o enfrentando a las protagonistas. Carol Hanicsh señala en un escrito que:

Seis meses antes de que “lo personal es político” fuera escrito, la protesta a Señorita América sirvió para mostrar por qué la teoría a favor de la mujer que estábamos desarrollando era tan importante cuando se trataba de tomar decisiones fuera del grupo. En otro artículo titulado “Una crítica a la protesta de Miss América”, escribí acerca de cómo los manifestantes de la facción anti-mujer le restaron valor a nuestro mensaje de que todas las mujeres son oprimidas por los estándares de belleza, incluso las concursantes. Propagandas como “Miss América contra la pared” y “Miss América es una gran Farsa” pusieron a las concursantes como nuestras enemigas en vez de poner a los hombres y a los directivos, quienes imponen las normas de falsa belleza sobre las mujeres.¹

Y acá considero está la reflexión más importante para estos tiempos de feminismos todo terreno: urge conservar gran dosis de diálogo, encender críticas teóricas y agitar vivos debates para que la

¹ Hanisch, Carol, “The Personal Is Political” (1969), *Notas del Segundo año: Liberación de la Mujer*, ed. Shulamith Firestone y Anne Koedt, 1970. Traducción disponible en http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/lo-personal-es-politico_final.pdf.

construcción colectiva continúe, pero sin erigirse unas voces en jueces de vidas o de prácticas de otras. Esta operación de clasificar como “feministas” sólo algunos micrófonos y algunos argumentos contribuye a otorgar a unas pocas –con voz más alta por distintas razones– la potestad de habilitar e inhabilitar planes de vida, y hasta de generar “enemigas” allí donde debe funcionar la sinergia.

A esta altura del partido, encuentro importante dar cuenta de contradicciones que anidan dentro de un movimiento que tiene distintas vertientes de pensamiento crítico y que se ha nutrido al calor de la praxis de un movimiento de mujeres y disidencias sexuales con agendas distintas y alianzas disímiles por los derechos humanos, pero siempre con una misma finalidad: conquistar derechos y habitar espacios restringidos de poder. Y a pesar de esas contradicciones teóricas que suelen emerger frente a temas puntuales al interior de los feminismos, un punto de contacto indiscutible es el de reconocer al Patriarcado como un sistema político que ordena jerárquicamente los géneros predisponiendo poder para aquello que se asocia culturalmente con lo “masculino” y subordinando a esa masculinidad hegemónica –que no es cualquier masculinidad sino una blanca, de clase media y propietaria, instruida, con todas las capacidades y preferentemente católica y heterosexual– toda aquella otredad que está asociada culturalmente a “lo femenino”. Este sistema binario y patriarcal se sirve del derecho y sus instituciones que no son “neutrales”, sino funcionales a ese orden social de sub-alternidad. El derecho es, antes que ley, cultura más o menos patriarcal según qué rama tomemos, pero siempre patriarcal.

Ese pacto interclasista entre caballeros para dominar a las mujeres² o ese contrato sexual entre varones heterosexuales para distribuirse el acceso a las mujeres³ fue denunciado y continúa siéndolo de múltiples formas por los feminismos. A pesar de sus contradicciones.

Hace un tiempo, cuando iniciaron en nuestro país los escraches



Los
feminismos
en la
actualidad

² Amorós, Celia, *Feminismo: Igualdad y diferencia*, PUEG-Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, capítulo I.

³ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1995.

a acosadores sexuales, Rita Segato concedió una entrevista muy polémica en la que habló de un “feminismo del enemigo”.⁴ Más allá del análisis de esa metáfora a la coyuntura de entonces, algunos debates candentes invitan a pensar cómo continuamos construyendo feminismo como proyecto político sin recurrir a las lógicas patriarcales de anclar los razonamientos en la biología o la naturaleza, de crear bandos o bien, suprimir o exprimir –a riesgo de instrumentalizarlas– la voz de las víctimas.

No veo en nadie que piense distinto a una “enemiga”, que es como se plantean últimamente algunas discusiones. Creo que el enemigo de la igualdad de género y la libertad sexual es el Patriarcado y veo en los aportes feministas de todos los tiempos, aportes de gran riqueza para los discursos emancipatorios de nuestros cuerpos. No coincido con MacKinnon en que el matrimonio, la pornografía o la prostitución sean “violaciones seriales”, pero sí acuerdo con ella en la necesidad de una construcción feminista del Estado. Me gustan las Sufragistas, aun cuando reconozca que su lucha era sectaria. No comparto que la lucha de género sea “burguesa” y sean más repugnantes los privilegios de clase, pero valoro el feminismo marxista porque de allí salieron algunas de las críticas al derecho que más me gustan. Leo a Rosa Cobo y encuentro buenos argumentos para abolir el sistema prostituyente y leo a Despentes y encuentro buenos argumentos para regular el trabajo sexual. Entiendo la reivindicación política del lugar de “víctima” para dismantelar estructuras domésticas opresivas, pero coincido con Osborne en que no existe lugar menos empoderante desde donde re-construir(se) que ese. Me deslumbra la división público-privado de Pateman, Moller Okin, Millet y Firestone entre tantas, y al mismo tiempo, coincido en la “blancura” con que se usa la categoría cuando leo a Margarita Pisano, Angela Davis o Francesca Gargallo. Y si bien me encanta el “afidamento” de las italianas y la sororidad de nuestros feminismos sub-tropicales,⁵ no puedo dejar de coincidir con los feminismos de Abya Yala en que el racismo está violentamente naturalizado en el Patriarcado latinoamericano y poca sororidad se expresa en el extractivismo colonial de nuestra tierra y la fuerza de trabajo de

⁴ “El problema de la violencia sexual es político, no moral”, entrevista de Mariana Carbajal a Rita Segato, *Página 12*, 16/12/2018. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/162518-el-problema-de-la-violencia-sexual-es-politico-no-moral>.

⁵ Peker, Luciana, *Putita Golosa*, Buenos Aires, Ed. Galerna, 2018.

nuestras mujeres originarias y campesinas; o en la invisibilidad de la “identidad marrón”. De cierta forma, nuestras historias están atravesadas por la genealogía de quienes nos precedieron, y por eso entiendo que la contradicción también nos estructura para seguir avanzando.

Quizás es hora de que aceptemos que no hay vanguardias esclarecidas del pensamiento feminista. Hay feministas teóricas y hay movimiento de mujeres con mucha praxis, y la historia de nuestros feminismos es teoría y praxis. Posiblemente el error más grande, ese que por momentos vuelve aburridos a algunos feminismos, está en la búsqueda del feminismo “verdadero”, ese que lo sabe todo porque asume conocer la esencia feminista. Y digo que es muy peligroso, además de aburrido, porque los esencialismos con las mujeres, lesbianas, travestis y trans pocas veces se llevaron bien.

Nos quedan muchas discusiones feministas que dar. Entonces, darnos la licencia de cuestionarnos sin sospechar de habernos cruzado al bando del Patriarcado me parece un ejercicio imprescindible que marca una diferencia con la lógica política masculina del poder.



Los
feminismos
en la
actualidad

Nuevas espiritualidades políticas¹

GABRIELA BALCARCE

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

Por lo menos desde los cínicos [...] la filosofía había buscado cada vez más su definición, su centro de gravedad y fijado su objetivo en torno de algo que se llamaba *techne tou biou*, es decir, el arte, el procedimiento meditado de la existencia, de la técnica de vida [...]²

El 10 de mayo de 2015, el cuerpo de Chiara Páez, una adolescente de 14 años de Rufino (Santa Fe), fue encontrado muerto. Páez, que estaba embarazada en ese momento, había sido asesinada por su novio. Este incidente conmocionó a la sociedad argentina e impulsó a diferentes colectivos a organizar una manifestación frente al Congreso de la Ciudad de Buenos Aires. La concentración se difundió en las redes sociales y diferentes medios de comunicación y contó con el apoyo de numerosos grupos feministas, organizaciones sociales y todo tipo de personas, independientemente de su género.

De allí en más, es posible cifrar todo un articulado de manifestaciones, el 3 de junio, por ejemplo (que fue la segunda), se realizó en ochenta ciudades de Argentina. El 8 de marzo se convirtió en motivo de asamblea feminista y continúa. Por supuesto, estas no fueron las primeras manifestaciones feministas, así como tampoco el caso

¹ El presente texto retoma, aunque con algunas alteraciones, mi exposición “El feminismo argentino como nueva espiritualidad política”, leída el 9 de noviembre de 2019 en el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti en el ciclo #filoenelconti.

² Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 177.

de Chiara Páez fue el primer femicidio ocurrido en Argentina.³ Sin embargo, el año 2015 cifra un crecimiento exponencial de manifestaciones y asambleas feministas que logran interpelar profundamente a la sociedad argentina y que coincide (no casualmente) con los inicios de NiUnaMenos.⁴

II. Como categoría conceptual y política, el femicidio permitió la visibilidad de la letal violencia de género contra las mujeres. Esta violencia incluye crímenes cometidos por parejas y ex parejas en un contexto doméstico; delitos basados en estereotipos y expectativas con respecto a las víctimas; ataques sexuales o formas particulares de abuso, crímenes de odio, entre otras manifestaciones. En el Manifiesto de NiUnaMenos de la marcha del 3 de junio de 2016 es posible leer el siguiente pasaje: “El femicidio es eso: marcar los cuerpos de las mujeres violentamente, y como amenaza para otras: para que las mujeres no puedan decir que no, para que renuncien a su independencia”⁵

El femicidio se corresponde con el disciplinamiento de los cuerpos en una sociedad patriarcal, es el trabajo microfísico, por un lado, de que cada cuerpo limite sus posibilidades, sus desplazamientos, su libertad, en contraposición a esos otros cuerpos que circulan sin riegos, como son los cuerpos de los cisvarones.⁶ Por otro, el femicidio no es solamente un problema de seguridad, es un problema más complejo: anida en su seno



Los
feminismos
en la
actualidad

³ Hasta el año 2015 no existía un registro oficial de los femicidios en Argentina. Los datos hasta esa fecha fueron brindados por la Organización No Gubernamental Casa del Encuentro (Observatorio de Femicidios en Argentina Adriana Marisel Zambrano) cuyo relevamiento de datos continúa hasta el presente (<http://www.lacasadelencuentro.org/>).

⁴ Aunque mi exposición intenta reflexionar sobre el feminismo argentino, la inmensa variedad de modos y colectivas me exige tomar una decisión y elegir un caso para poder analizar. Ese caso, como ya lo habrán advertido, es el colectivo NUM. Esta elección no significa la acreditación de superioridad en ningún modo, sino sólo la elección de uno de los colectivos que más me ha interpelado, como filósofa *queer* que reside en la ciudad de Buenos Aires, a propósito de algunas intervenciones discursivas que han dado sentido a esa horda de mujeres que salen a las calles a reclamar por sus derechos, a exhibir sus existencias por fuera del *oikos*. Mujeres que acompañan solidariamente a otras, brindando un sentido de comunidad y hospitalidad sumamente importante para quien ha sido subalternizad.

⁵ Ni Una Menos, “Manifiestos”, 3 de junio 2015 (<http://niunamenos.org.ar/manifiestos/3-de-junio-2015/>).

⁶ Cf. Defensoría General de la Nación y Amnistía Internacional, “Femicidio y Debida Diligencia: Estándares internacionales y prácticas locales”, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Defensoría General de la Nación, 2015 (<http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2016/03/doctrina43064.pdf>).

una concepción de lo que las mujeres pueden y no pueden hacer, así como también de lo que deben y no deben hacer.

La visibilidad de la violencia de género ha sido un logro de los movimientos feministas. Estos nos han permitido entender de una manera diferente aquello que se denominó “crímenes pasionales”, así como también la caracterización de los perpetradores de dichos crímenes: estos no son simples monstruos con problemas de sociabilidad, o seres desviados, sino que son, de hecho, productos del patriarcado. El feminismo, así, denuncia las formas de vida a las que la sociedad nos ha llevado.

Son las técnicas de vida aquellas que ponen en juego diferentes modos de subjetivación y de ser-con-otrxs. Esta caracterización política del femicidio permite considerarlo ya no como un suceso individual, sino que este pasa a ser colectivo. Hay un cuerpo en común, una política que hace del cuerpo de una el cuerpo de todas. De allí la frase que resuena en las marchas: “si tocan a una, nos tocan a todas”. Más aún, las consignas que predominan en las marchas y asambleas delimitan modos divergentes de lo político y de lo comunitario. Esta forma de ser en común consiste en la apuesta por el encuentro de una heterogeneidad que sólo puede ser habitado por la hospitalidad radical. En este sentido, la experimentación desplaza el dolor singular y solitario por una celebración compartida y espectral (duelo infinito) de mujeres en el espacio público. Y es allí donde el deseo puede desafiarse, transmutar (#nos mueve el deseo) y generar nuevas modalidades, resistentes a la repetición asegurada de las formas de opresión que son cómplices de un sistema de desigualdades que se presenta como estructura inevitable.

III. En los últimos cursos del *Collège de France*, Foucault se detiene en el análisis de la filosofía helenista, más específicamente en los cínicos, para pensar una forma de la política que trasciende el esquema moderno cartesiano del sujeto cognoscente y su incuestionabilidad, a la vez que permite pensar un modo de resistencia a la gubernamentalidad neoliberal. En el seminario de 1982, el filósofo francés ya definía la espiritualidad como la búsqueda, la práctica y la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.⁷ Prácticas, experiencias y búsquedas que

⁷ Cf. Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 33.

pueden ser purificaciones, ascesis, renunciaciones, conversiones de la mirada, modificaciones de la existencia, etc., cuyo objetivo ya no es el conocimiento del sujeto, sino la transformación del ser mismo del sujeto.

Como se indica en el epígrafe de este texto, durante todo el período que llamamos Antigüedad la cuestión filosófica del cómo tener acceso a la verdad y la práctica de espiritualidad nunca se separaron. Mientras que, a partir del momento cartesiano, nos encontramos con el desplazamiento hacia el terreno del conocimiento, sin exigencias de transformación del sujeto. La inquietud de sí (*epimeleia heautou*) designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad. Estas condiciones implican una erótica, una forma de acción política (cómo gobernar bien, cómo gobernarse bien a sí mismo) y una pedagogía. Y es en este sentido, que el feminismo puede ser asociado a una práctica de combate espiritual, esto es, como la búsqueda por el venir de otro mundo, de otros modos del ser-con-otrxs.

Erótica, pedagogía y forma de hacer política van juntas en el feminismo. Y así, entonces, como los cínicos, para las feministas, encontrar ese otro mundo significa transformarse a sí mismas.

Es a través de la autoconstitución de una vida-otra, es la experiencia de convertirse en algo diferente de sí, lo que hace posible seguir enfrentando al neoliberalismo entendido como una forma de gubernamentalidad opresiva y extractivista, a través de la producción y gestión de sujetos competidores, “realistas” (sin imposible) y dóciles. Esta gubernamentalidad se sostiene sobre bases neocoloniales. Frente a ello, entonces, la experimentación, el deseo y la huelga:

Desde Ni Una Menos, en Argentina, nombramos esa decisión: #NosMueveElDeseo. Y la frase se replicó aquí y allá, en la selva y en el barrio, en la escuela y en la marcha, en las casas y en las asambleas. Estaba conectada a una verdad que desde múltiples espacios, trayectorias y experiencias nos coordinamos para construir: #NosotrasParamos.⁸

⁸ Gago, Verónica, “«#Nosotras paramos»: notas hacia una teoría política de la huelga feminista” en Gago, V., Gutiérrez Aguilar, R., Draper, S., Menéndez Díaz, M., Montanelli, M., Bardet, M. y Rolnik, S. *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu*



Los feminismos en la actualidad

Alianzas transnacionales, antibiologistas, espectrales, alianzas desobedientes desde cualquier enfoque clásico. Y estas alianzas articulan la Huelga General Feminista: esta permite realizar un mapeo de la heterogeneidad del sector laboral feminista, dándole visibilidad y valorando formas de trabajo precario, informal, doméstico y migrante, esta vez entendidas, no como complemento o subsidiario de un empleo asalariado, sino como la clave de las formas actuales de explotación y de extracción de valor. Además, la huelga forma un horizonte organizacional que permite que se realicen y redefinan múltiples realidades juntas, desafiando y actualizando la dinámica misma de lo que significa una huelga. Como señala Silvia Federici:

Las feministas pusieron sobre la mesa no solo a los no asalariados del mundo, sino a toda la vasta población de sujetos sociales (mujeres, niños, en ocasiones hombres) cuyo trabajo en los campos, cocinas, dormitorios o calles produce y reproduce la fuerza de trabajo diariamente, y con ello plantearon una serie de temas y luchas relacionadas con la organización de la reproducción social que Marx y la tradición política marxista apenas habían tocado.⁹

La violencia misógina aniquila el deseo de autonomía o emancipación (en contextos frágiles y críticos) de los cuerpos feminizados. Llevar adelante este deseo de autonomía se traduce inmediatamente en prácticas de cuestionamiento de la autoridad concebida tradicionalmente, es decir, en forma masculina y vertical, históricamente respaldada en el poder del salario, en el contrato sexual y en el orden colonial actualizado. Y a su vez, necesita de la sutileza del aquí y ahora, del *peligro del presente*:

La huelga internacional de las mujeres es cualquier cosa menos abstracta. No es simplemente una técnica calculada o una estrategia profesional. Necesitamos volver a considerar esos cuerpos que solo hemos visto como cadáveres sometidos a actos de horror, repetidos de forma anónima y que resuenan en cada femicidio en América Latina, donde las tasas solo se han multiplicado en esta última década.¹⁰

lucha?, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, pp. 7-23, pp. 9-10.

⁹ Federici, Silvia, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, trad. María Aránzazu Catalán Altuna, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018, p. 85.

¹⁰ Gago, Verónica, *op. cit.*, p. 15.

Deseo y huelga general feminista delimitan un camino que trasciende de la especificidad de un debate sobre género y anuncia un cuestionamiento que corroe los caminos tradicionales de la política, reformulando aquello que era tomado como dato. La huelga responde con lenguaje y acción política a la violencia de género “que pretende aniquilarnos como sujetos políticos”.¹¹ La huelga es una herramienta que permite detener las actividades y roles diarios, suspender los gestos que confirman los estereotipos patriarcales, lo que constituye un contrapoder frente a la ofensiva femicida. A su vez, echa luz sobre la presencia de las mujeres en la calle: “La calle es nuestra casa, y de nuestra casa no nos vamos”.¹² Porque el patriarcado no se respira solamente en el ámbito doméstico, sino que también habita otras formas de explotación laboral, de violencia económica y política:



Los
feminismos
en la
actualidad

El paro deviene hoy una pregunta de investigación concreta y situada: ¿qué significa parar para cada realidad diversa? [...] Resuena en nosotras una pregunta que se hizo hace años el colectivo madrileño *Precarias a la Deriva*: ¿cuál es tu huelga? Pero ahora conjugada en una escala de masas y de radicalización frente a la ofensiva de violencias machistas que nos pone en estado de asamblea y de urgencia de acción.¹³

El feminismo es protagonista de la política argentina como una nueva espiritualidad, allí donde la renuncia a la individualidad permite la construcción de una transversalidad intergeneracional que, a su vez, convoca a la interseccionalidad hospitalaria (clase, género, raza, etnia, orientación sexual e identidad de género) sin que ello desactive ni su potencia ni su eficacia. Hoy en día, el feminismo es el depositario de la herencia más revolucionaria, desde diversas praxis transformadoras que ahondan en la promesa de un ser-con-otrxs más hospitalario y democrático.

¹¹ NiUna Menos, “Manifiestos”, 8M 2018 (<http://niunamenos.org.ar/manifiestos/8m-2018/>).

¹² Ni Una Menos, “A cuatro años de macrismo y cuatro años de NiUnaMenos: Vamos por todo”, 8 marzo 2019 (<https://www.facebook.com/notes/ni-una-menos/a-cuatro-a%C3%B1os-de-macrismo-y-cuatro-a%C3%B1os-de-niunamenos-vamos-por-todo/1234860080038505/>).

¹³ Gago, Verónica, *op. cit.*, p. 14.

Aliento

JIMENA PASSADORE

(DOCENTE DE FADU-UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARTISTA VISUAL Y DISEÑADORA GRÁFICA - COLECTIVO FEMINISTA DE DISEÑADORXS HAY FUTURA)

De la boca abierta del escultor –una boca/vulva– nace una pequeña escultura, la diosa, representación arquetípica de la fertilidad, la abundancia. La capacidad generadora de vida. Así se crea el pensamiento circular y de superposición entre arte y vida, creador (o creadora) y criatura. El gesto del creador o de la creadora no es moldear la materia, sino insuflar el aliento que da vida al arte.¹

Una voz. Muchas voces. Nosotras. Nosotres. Como ejercicio para comenzar este texto sobre feminismo, hago el intento espontáneo de dejar que en mi mente surjan palabras aleatorias, palabras que he escuchado, que escucho cada día. Me siento abrumada por la cantidad de bibliografía que existe, por los numerosos artículos, notas y posteos en redes que he estado leyendo estos últimos tiempos sobre feminismo. Entonces pruebo no forzar; es decir, no hago esfuerzo alguno para ordenar ni clasificar. Ahora empiezo de nuevo: Colectivo. Colectiva. Movimiento. Manifiesto. Lucha. Me detengo y hago todo lo posible por poner la mente en blanco –como quien hace un alto en una danza desenfrenada, mira su espacio y vuelve a poner el cuerpo en movimiento–. Es en este momento cuando surgen otras: Justicia social. Justicia feminista. Revolución. Sororidad. Encuentro. La mente está en blanco nuevamente y se me presenta una frase que me ha servido como *leitmotiv*: “Las

¹ Texto sobre *O escultor e a deusa*, obra escultórica de Ernesto Neto (Rio de Janeiro, 1964), expuesta en la muestra “Soplo”, curada por Valeria Piccoli y Jochen Volz, en el Malba (febrero de 2020).

revoluciones regresan, no son inéditas”. La he escrito en mi cuaderno, la he grabado en mi mente y allí se encuentra junto con todas aquellas otras palabras aleatorias. Pero esta frase representa algo que me ha ayudado a posicionarme, a elegir un pedazo de tierra, una baldosa desde donde pensar el feminismo, y así saber desde y hacia dónde moverme. Es a partir de ese enunciado que empecé a reconocermé en las mujeres que han hecho tanto a lo largo de la historia, en las que siguen haciéndolo hoy y, sobre todo, en esas pibas llenas de vida, de quienes –creo– es la revolución toda. Pienso, entonces, en las pioneras feministas y su lucha sufragista desde fines del siglo XIX; en Evita como símbolo de ese logro en la Argentina, donde, en 1947, se reconoce el sufragio femenino como derecho humano universal. La de ella ha sido una gran voz que se ha hecho escuchar. Un logro feminista. Luego de ese hito, hubo muchas voces más: las rebeliones culturales de los 60, la liberación femenina y, gradualmente, el abandono de la idea de mujer como perteneciente, de manera exclusiva, al ámbito privado del hogar para pasar, de ahí en más, a tomar posesión del espacio público, espacio históricamente concedido a los hombres. La invisibilización de las

mujeres a lo largo de la historia –tanto en el ámbito privado como en el público, así como en el poder y en los círculos intelectuales– ha sido y es funcional a la maquinaria de producción constante del capitalismo y la globalización. Hace unos días una compañera me envió un trabajo artístico que dejó una huella profunda en mí. El trabajo trata sobre la ausencia de las mujeres en la historia del arte. Recientemente, la artista española María Gimeno realizó una *performance*, *Queridas viejas*, donde incluyó a las mujeres en el libro de Ernst Hans Josef Gombrich (1909-2001) –uno de los libros más importantes de esa disciplina–. La *performance* reivindica el lugar de las grandes artistas occidentales dentro de una historia del arte narrada sin censuras de género. Cuchillo en mano, María hace justicia incluyendo el trabajo de grandes artistas mujeres en un tomo de unos diez centímetros de espesor; corta, agrega páginas: aquellas páginas que faltan, que nos han robado, las páginas que nos hacían invisibles.

Y el impacto lo provoca ese reclamo: el de entrar, estar, convivir. No queremos escribir la historia feminista paralela, queremos estar



Los
feminismos
en la
actualidad

junto a, integrarnos con, incluirnos, que nos incluyan.

Lo imposible solo tarda un poco más, decía una inscripción en una pared cerca de mi casa.

Invisibilizarnos, negarnos nuestra voz, nuestro pensamiento, operar también sobre nuestros cuerpos constituye una práctica constante que se da en los distintos ámbitos de nuestra sociedad. Que quede claro: borrar o ignorar nuestras producciones artísticas e intelectuales constituye un acto de violencia.

Sin embargo, lo más doloroso que nos ocurre –y que atraviesa a toda América Latina– es la violencia de género: la violencia física, la verbal, la psicológica; la que conduce, finalmente, a que nos maten en silencio. Las cifras sobre femicidios en nuestro país y en Latinoamérica son escalofriantes. En la Argentina –según datos oficiales de 2019– cada 26 horas muere una mujer víctima de la violencia de género. La creación del colectivo feminista NI UNA MENOS en 2015 es fruto del hartazgo, es la reacción a una situación insostenible, que alberga la voz de TODAS gritando que nos queremos vivas. Como decía la poetisa Susana Chávez: *Ni una muerta más*, que las muertes de las mujeres no sean más una norma. Y allí, con NI UNA MENOS comienza esta red, esta marea que ha llegado hasta nuestros días con una fuerza cada vez más poderosa, y que ya no se detiene. Un despertar que nos llega, que nos impulsa como una brisa que se ha transformado en huracán, que nos ha sacado organizadas a las calles para pelear por nuestros derechos, para pedir por el aborto legal, seguro y gratuito, sabiendo que no nos daremos por vencidas hasta que logremos la igualdad.

Podría, entonces, hablar de mi despertar. Sucedió en 2018, ante los reiterados pedidos de justicia social; la conocida “marea verde” me arrastró a las calles. Pienso que ella va creando una conciencia social que es capaz de producir una profunda transformación política y cultural. En aquel momento sentí el fuerte impulso de acompañar, de brotar, de emerger y de formar parte del movimiento que estaba aconteciendo a mi alrededor. De organizarme junto a muchas mujeres con las que, en la disparidad y en las diferencias, podíamos encontrar ideas en común y distintas formas de transitar el femi-

nismo. Y siento, en cada paso que damos, que se trata de una construcción colectiva, de un nuevo saber hacer, de definir horizontes en una sociedad que busca desesperadamente justicia y derechos para las mujeres. Me enamoré de esas ideas. La idea de tolerancia, de inclusión, de diversidad y de crecimiento, de la posibilidad de un futuro más justo.

Entonces nos organizamos, hacemos, nos equivocamos, nos convocamos, nos dispersamos: lo cotidiano asedia, pero, si el horizonte es claro, se encuentra el espacio para estar, para escuchar a las otras, a les otras.

Consensuar, discutir, ceder, pensar en cómo hacer las cosas de una manera diferente. Crear, por sobre todas las cosas: nunca parar de crear, eso sí que no nos lo arrebatrán.

La idea del encuentro y la fusión entre lo femenino y lo masculino. El ejercicio constante y colectivo sobre la construcción comunitaria de nuevas ideas sobre el feminismo y la exploración de dimensiones sociales cada vez más complejas es lo que me mueve en estos días. Consensuar un cambio de percepción que pueda desencadenar reacciones hacia diferentes realidades.

A todas las mujeres que me han despertado les estoy infinitamente agradecida, y aquí estoy, aprendiendo. Es el deseo como motor, el deseo de imaginar un mundo diferente. Estamos movidas, conmovidas, movilizadas, motorizadas por el deseo urgente de inclusión, de ser escuchadas, de poder decidir sobre nuestros cuerpos, de ocupar nuestro espacio y, por sobre todas las cosas, de tener una voz.



Los
feminismos
en la
actualidad

El feminismo en los límites de la razón extractivista: una intervención desde el materialismo posthumano

COLECTIVA MATERIA

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

La invitación a escribir en este dossier parte de un presupuesto: si bien los feminismos tienen una larga historia en la escena del pensamiento, recientemente, y sobre todo en Latinoamérica, hubo un cambio cualitativo respecto de la lógica de esa intervención. Entre los múltiples modos de analizarlo, elegimos aquí los acercamientos entre el movimiento feminista y la así llamada agenda ambientalista.¹ De esta manera, nuestra intervención considera el feminismo como la punta de lanza de una serie de luchas que toman en la actualidad una fuerza nueva debido a la modificación de los presupuestos sobre los que se sostienen. Los problemas que el feminismo contemporáneo puso en escena traman hoy alianzas con movimientos teóricos y políticos que, a su vez, se reconfiguran y alcanzan una potencia aún no suficientemente pensada.

Si examinamos los debates académicos en torno al feminismo surgidos al amparo del giro lingüístico del siglo pasado, hallamos que muchas veces responden a la exigencia dualista de la división científica del trabajo y asumen como propia la dimensión cultural, construida discursiva y genéricamente en contraposición con lo na-

¹ La “así llamada” porque, como veremos, la noción misma de “ambiente” como “medio” sobre el que se distribuyen individualidades necesariamente tiene que ser alcanzada por la crítica en la alianza que proponemos.

tural, esencial, material o sexual. En términos políticos, esto implica una serie de luchas puntuales que no terminan de articular una agenda conceptual para un movimiento que, independiente de los vaivenes académicos, siguió creciendo en diversidad y reivindicaciones sobre todo fuera de las universidades hasta la exigencia de cambiarlo todo. Lo sabemos, la academia siempre llega tarde y carente de la lucidez requerida en los barrios, los ríos, los centros de telemarketing, las bardas, los hogares familiares o las calles.² Sin embargo, desde este lugar inhabitable que habitamos y de acuerdo con sus ritos, intentaremos señalar algunas líneas de investigación y debates que modulan en la teoría la sintonía necesaria para pensar el gesto feminista por fuera de la división científica y sexual del trabajo.



Los feminismos en la actualidad

La perspectiva de los nuevos materialismos forjados al calor de cruces transdisciplinarios ha puesto en cuestión la premisa que opone naturaleza y cultura, premisa que, lejos de ser una abstracción teórica, obtura en gran medida las discusiones en torno a la autonomía de los cuerpos, los cuidados, los modos de circulación de lo que existe y las imposiciones simbólicas que recaen sobre ello. La separación alma/cuerpo, central en la constitución del dispositivo teórico y político de la subjetividad humana, y la consecuente distinción entre espíritu y materia para pensar lo que hay, está implicada en discusiones de lo más diversas y actuales que redundan en la mayoría de los casos en el aseguramiento del control de los cuerpos y sus potencias (baste pensar en los discursos antiaborto o en las

² La continuidad que aquí planteamos entre feminismos y luchas vinculadas a la resistencia territorial surge de experiencias comunitarias que tejen infinitas alianzas para garantizar un cuidado que ya no se piensa de manera paternalista, como protección e inclusión bajo la condición de subordinación dentro de la propiedad señorial de lo humano, sino como modos de crianza (también interreinos) mutua y recíproca. Como la reapropiación de la idea de paro que hicieron las mujeres que trabajan en los comedores de la villa 21 24 Zavaleta el 8 de marzo de 2019: con la consigna “Repartimos crudo” encontraron el modo de sustraer su trabajo, de hacer el paro, sin que nadie se quedara sin comer. Otras experiencias implican la redefinición de las ideas de comunidad y de memoria colectiva en contextos de violencia patriarcal y extractivista, como el caso de las Mujeres tejedoras de sueños y sabores de paz de la comunidad afrodescendiente desplazada en Mampuján (Colombia): ellas recuperan los saberes ancestrales de tejido y gastronomía para reconstruir y a la vez revertir una historia de dominio que se extiende hacia todo lo existente. Esta idea política de tejido, en contraposición con la de “pacto” por ejemplo, deja pistas importantes para pensar los armados estratégicos entre especies y reinos que el feminismo puede inventar.

polémicas entre abolicionistas y regulacionistas para comprender los modos en que esos debates siguen operando sobre la base de dichas distinciones). A partir de la idea de la existencia de procesos dinámicos biotecnoculturales de interconexión no reductibles a la humanidad como especie, los nuevos feminismos materialistas, por su parte, han permitido traer otros asuntos a la agenda común para pensar las alianzas surgidas en todo el mundo entre los distintos movimientos humanos de emancipación y otros actores existentes (orgánicos o no), para la invención colectiva de salidas de los sistemas de sometimiento.

Es aquí donde vale la pena detenerse: en ese punto en el que los feminismos abandonan la lógica todavía circunscrita a la reivindicación de derechos que, en definitiva, siempre implica una aceptación del derecho, es decir, de un poder constituido, una legalidad con más o menos legitimidad más allá de la cual nada es ya pensable, ni cuestionable. Este desplazamiento en las reivindicaciones feministas permite poner en primer plano, incluso sin respuestas firmes ni acuerdos amplísimos, la discusión impedida en tantos otros medios intelectuales acerca de los modos de vida, los sistemas de producción, el estado de la deuda y las premisas modernizadoras. El horizonte emancipador, aquel antes pensado bajo la lógica revolucionaria, pierde su moderna evidencia cuando el ideal humano queda puesto en cuestión. La cuenta de los muertos a menudo permite visualizar, con mayor claridad que las viejas teorías que nos formaron, quién es el enemigo y dónde se ejerce la resistencia. Son mayormente los cuerpos feminizados los que se convierten en la moneda de cambio del capital. Pero también aquellos que se alían con el territorio, los ríos, los cerros, el agua, las plantas y los animales: es elocuente en este sentido la serie de asesinatos de militantes ambientalistas que se extiende por Latinoamérica, así como la tibia aceptación del discurso de la muchacha sueca que lo denuncia todo y que se salva de la muerte pero no del escarnio adulto.

Dime cómo está dispuesto tu cuerpo, te diré qué circulación tiene tu palabra y cuál es tu disponibilidad (y viceversa). Las corporalidades no son solo efectuadas por los discursos políticos y sexuales, sino por la dimensión material que acomuna humanas, animales no humanos, plantas y minerales bajo una misma lógica que se dice “extractivista” porque selecciona rasgos y potencias haciendo caso omiso de las limitaciones que ello impone sobre las prácticas que

permiten a esos cuerpos inventarse cada vez una existencia. La ciencia aquí también debe recorrer su propia revuelta. Las prácticas que el modelo extractivista opera sobre lo existente tienen como necesaria contraparte una ciencia idealizante que confirma un particular modo de ser de lo que hay: aquel que lo explica a través de la identificación y separación de rasgos individualizables. Sin embargo, como sabemos, las ciencias (sobre todo, hoy en día, las orientadas a lo viviente, a la información y a los materiales) no son ni constituyen un espacio libre de conflictos donde se persigue una “verdad” que no se toca con la política. Con la inercia de viejas lecturas, muchas veces desde la filosofía asumimos que la “biología”, por caso, es un cuerpo uniforme de saberes, desconociendo hasta extremos ridículos subdisciplinas, campos problemáticos y teorías biológicas recientes. ¿Cómo pensar, al menos en el área de la filosofía contemporánea, sin tener en cuenta la disputa abierta entre la biología evolutiva y la microbiología? ¿Entre los vocabularios ligados a la guerra y aquellos ligados a la cooperación en la descripción de la evolución como un proceso planetario?



Los
feminismos
en la
actualidad

Tal vez los cruces más fructíferos se den entre la filosofía que acumula objeciones al sujeto individual y a la metafísica dualista y aquellas teorías que dejan de pensar en términos de sumas de individuos y permiten retomar la preocupación por el medioambiente a partir de una consideración de lo existente como una serie de encuentros dinámicos de construcción colectiva (“simpoiéticos” los llama Lynn Margulis) entre entes orgánicos e inorgánicos (lo que Donna Haraway refiere como “holoentes”). Este tipo de acercamiento teórico implica a su vez abordar el capitalismo como un modo de producción del planeta justificado por los discursos humanistas, especistas y patriarcales (es decir, aquellos discursos que defienden la separación y jerarquización de lo existente a partir de la excepcionalidad humana, excepcionalidad que va cerrando el círculo de inmunidad en torno al cisvarón blanco, heterosexual, hablante de un idioma perteneciente a un estado nación reconocido como tal, etc.). Y si el capitalismo no sólo produce unos tipos específicos de humanos (como las izquierdas de todo el mundo denunciaban hace muchos años) sino que interviene esencialmente en las conexiones y prácticas de existencia que dan forma a la superficie terrestre, entonces lo que también se pone en evidencia es la insufi-

ciencia de la todavía vigente separación entre ciencias humanas/sociales y ciencias naturales/exactas. Por esta vía, enfocándose en las prácticas que afectan la construcción del saber científico en todas sus dimensiones (las condiciones materiales de la investigación, la subjetivación de los investigadores, su relación con la financiación económica y política, su inserción institucional universitaria, estatal y privada, su circulación en el mundillo de los artículos y los congresos que se convierten en referentes del campo disciplinar) se advierte como en filigrana la estructura misma del patriarcado. Es así que, entre las tareas de entretejido que hay que proponerse, deben tenerse en cuenta aquellas perspectivas que desarman la especificidad de las ciencias en pos de una repolitización y transformación de los abordajes más allá de las viejas divisiones disciplinarias. ¿Qué sentido tendrán las ciencias naturales y las humanas si desarmamos el par naturaleza/cultura? ¿Qué sentido la división espiritual y material del saber, una vez cuestionadas las viejas oposiciones entre espíritu y materia? Es aquí también donde se despliega una disputa cuyos alcances aún no hemos dimensionado.

La filosofía ejercida, entonces, desde el feminismo materialista y posthumano que queremos construir se plantea un problema ontológico que es también político: cómo pensar la necesidad evidente de una resistencia común que no solamente vincule el ambientalismo con las prácticas sociopolíticas de cuidado, tradicionalmente asumidas por las identidades feminizadas, sino que tome como punto de partida la disposición material de todos los cuerpos. Tal vez solo redistribuyendo la agencia (durante siglos atribuida únicamente al hombre) podremos resistir los embates del actual agrocapitalismo idealizante y patriarcal. Una perspectiva excéntrica y objetivante es cómplice de las prácticas que hacen del planeta un mero recurso, desentendiéndose de las fuerzas que operan en la superficie terrestre y desmaterializando la tierra para pensarla bajo la abstracción del capital. Esta forma de relación con el planeta como disponible para los humanos brota incluso en algunas formas del discurso ecológico. Resulta elocuente la metáfora que se utilizó a propósito del incendio en 2019 de parte importante de la Amazonia, que la refería como “pulmón de la humanidad” o, de forma un poco menos antropocéntrica aunque no menos zoomorfa, “pulmón del planeta”. Esta concepción de la Amazonia no deja de verla como un recurso al que se tiene derecho, y que debe ser defendido en tanto que recurso.

Estos son los límites de nuestra razón extractivista: si algo vale la pena es porque le es necesario o útil a la especie humana. Contra ella, hoy los feminismos reclaman que la mirada vuelva al ras del suelo y teja alianzas con lo inmirable, lo desechado, lo siempre mezclado, lo inidealizable, por lo demás ya descubierto por Platón en la mugre bajo las uñas o por Adorno en su recuerdo infantil del carro de cadáveres de la perrera.

Partiendo de la urgencia que el cambio climático planetario ha generado al modificar las condiciones de habitabilidad del sistema Tierra para la totalidad de lo existente, creemos que la exploración de lógicas diversas de existencia y de posibles alianzas interreinos podría generar un pensamiento más ajustado a nuestro presente.³ Desde nuestra perspectiva, una de las cuestiones que se nos vuelve evidente es el modo en que se han pensado las totalidades en términos idealizantes, esto es, en última instancia, el modo en que se han resignado sistemáticamente las singularidades en favor de una generalidad que no hace justicia al caso por caso (o al cuerpo a cuerpo). Esto supone un punto de confluencia activo entre nuestro materialismo posthumano y

el feminismo como práctica y como movimiento: al plantear que no podemos darnos el lujo de prescindir de las situaciones concretas pero tampoco de modos colectivos de organización conceptual y política, se generan prácticas teóricas que rechazan el coherentismo filosófico y que antes bien apuestan por el tránsito conflictivo entre materiales, niveles de análisis, relaciones con la tradición de nuestra disciplina y con los intentos de disciplinamiento a los que la disidencia filosófica es sometida por parte de las instituciones académi-



Los
feminismos
en la
actualidad

³ Esta nueva perspectiva implica salir de la alternativa global-local a la que parece arrojarnos el neoliberalismo extractivista como una suerte de utopía modernizadora que reclamaría para las viejas colonias su turno extractivista. Lo que antes sucedía y quedaba bajo la órbita de la soberanía de los estados nación en cuanto al manejo de su suelo y de sus sistemas de producción, ahora pasa a ser impensable en términos de soberanía estatal, porque no solamente está globalizado el comercio sino que también están globalizados los recursos. El hecho de que los chanchos chinos coman la soja argentina supone que el poder financiero ejerce una actividad extractivista sobre el suelo latinoamericano. Se complejizan, así, todas las variables que tienen que ver con la soberanía estatal y con la consideración doméstica de los sistemas de producción y alimentación. Por ello, la respuesta ante estos hechos tampoco puede ser la de un ecologismo globalizado que en nombre de una agenda verde general garantice, ahora sí, el mejor provecho de los grandes productores de oxígeno o los más importantes reservorios de agua del planeta.

cas. Porque solo una perspectiva que se propusiera extraterrestre, fuera del suelo y con suficiente distancia como para recortar bordes y límites, formas claras y agentes distintos, podría todavía abocarse a una política de individuos e intereses, de líneas definidas y futuros ideales o infernales. Contra esa perspectiva extraterrestre todavía muy difundida, una perspectiva terrestre como la que buscamos se sitúa y enraíza ya no culturalmente, sino materialmente, entre y en las cosas, sin aceptar la separación jerarquizante impuesta entre los términos, resistiendo toda individuación que se postule teleológicamente y en desmedro de los procesos y prácticas que la han hecho existir. Contra los futuros ideales y/o infernales, una resistencia de presentes en disputa.

artículos

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



La dialéctica formativa

A propósito de la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire

**The Formative Dialectic.
About Paulo Freire's
*Pedagogy of the Oppressed***

MARIANO GAUDIO

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 20 de diciembre de 2019 – Aceptado el 1 de febrero de 2020

Mariano Gaudio es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Sus áreas de especialización e investigación son el idealismo alemán y, en particular, la metafísica y filosofía política de Fichte. Miembro fundador del Grupo de Investigación sobre Idealismo radicado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF) y de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos (RIEF). Forma parte del grupo fundador y es editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, de la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF) y de RAGIF Ediciones. Se desempeña como docente en la cátedra de Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha presentado y publicado múltiples trabajos en revistas y libros nacionales e internacionales. Recientemente ha compilado y editado, en colaboración con M. J. Solé, *Fichte en el laberinto del idealismo* (Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019). En la actualidad, se encuentra trabajando temáticas del Fichte de Berlín y de filosofía latinoamericana.

RESUMEN: En este artículo quiero exponer, a modo de homenaje, algunos de los puntos más significativos de la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire, dado que esta obra fue publicada hace cincuenta años y en el próximo año se celebrará el centenario del nacimiento de su autor. La idea que, como horizonte, guía esta presentación es que la *Pedagogía del oprimido* es una obra clásica de la filosofía latinoamericana, y por eso intento mostrar que sus temas, y la manera de tratarlos, son representativos de la realidad opresora y necesitan para su interpretación un posicionamiento situado. En este sentido, en primer lugar presento la obra y a su autor. En segundo lugar, analizo algunas de las fuentes de Freire que tienen influencia sobre esta obra y que son relevantes desde un punto de vista filosófico. En tercer lugar, ofrezco una reconstrucción de los conceptos principales (tales como la deshumanización, los momentos de la liberación, la praxis, la relación entre los intelectuales y el pueblo o los oprimidos, la acción dialógica y anti-dialógica, etc.) de los capítulos I y IV de la *Pedagogía del oprimido* desde una perspectiva política y crítica. En cuarto lugar, indico algunos aspectos de la perspectiva político-pedagógica de los capítulos II y III, como por ejemplo la famosa concepción bancaria de la educación y, del lado opuesto, el diálogo crítico y la concepción problematizadora. En quinto lugar, quiero examinar en detalle lo que a mi entender es el tema más importante de esta obra: los mecanismos de dominación que refuerzan la opresión. Éstos son el miedo a la libertad, la dualidad del oprimido que aloja en sí mismo al opresor, el fatalismo, la atracción irresistible del oprimido de llegar a ser como el opresor, la auto-desvalorización del oprimido, y otros. Finalmente, propongo una mirada retrospectiva de acuerdo con la *Pedagogía de la esperanza* de Freire.

PALABRAS CLAVE: Freire – *Pedagogía del oprimido* – concepción político-pedagógica – opresión y liberación – mecanismos de dominación.

ABSTRACT: In this article I want to expose, as a tribute, some of the most significant points of Paulo Freire's *Pedagogy of the Oppressed*, given that this work was published fifty years ago, and in the next year the centenary of the birth of its author will be celebrated. The idea that guides this presentation as a horizon is that the *Pedagogy of the Oppressed* is a classic work of Latin American philosophy, and therefore I attempt to show that its topics, and the way they are treated, are representative of the oppressive reality and require a situated positioning for their interpretation. In this sense, in the first place I present the work and its author. In the second place, I analyze some of Freire's sources that have influenced this work and that are relevant from a philosophical point of view. In the third place, I offer a reconstruction of the main concepts (such as the dehumanization, the moments of liberation, the praxis, the relation between the intellectuals and the people or the oppressed, the dialogical and anti-dialogical action, etc.) of chapters I and IV of the *Pedagogy of the Oppressed* from a political and critical perspective. In the fourth place, I indicate some aspects of the political-pedagogical perspective of chapters II and III, such as the famous banking conception of education and, on the opposite side, the critical dialogue and problematizing conception. In the fifth place, I want to examine in detail what is, in my opinion, the most important subject of this work: the mechanisms of domination that strengthen oppression. These are the fear of freedom, the duality of the oppressed, who carry the oppressor in themselves, the fatalism, the irresistible attraction of the oppressed to become like the oppressor, and the self-depreciation of the oppressed, among others. Finally, I propose a retrospective view according to Freire's *Pedagogy of Hope*.

KEY WORDS: Freire – *Pedagogy of the Oppressed* – political-pedagogical conception – oppression and liberation – mechanisms of domination.

I

Un clásico. La *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire constituye una pieza fundamental de la filosofía latinoamericana sin más. No sólo porque condensa lo que en la historia de las ideas suele denominarse “un clima de época”,¹ que articula como bisagra las efervescencias de la década del sesenta con los involucramientos y consecuencias del compromiso práctico-político setentista. No sólo porque refleja en buena medida ese movimiento tan original y tan inclasificable que abraza las múltiples filosofías y teologías de la liberación que ponen en el centro de escena a la periferia, al Otro, el pueblo, el pobre, implicando con ello un posicionamiento situado. No sólo porque se hace eco y encarna la fuerza de inicio de las perspectivas de descolonización que actualmente están muy en boga en el abanico de los estudios humanísticos. No sólo porque se embebe de las diversas fuentes del pensamiento liberador entonces circulante, a la vez que las amalgama y le insufla a este nuevo todo una impronta genuina y representativa de esta región del mundo. No sólo por todo eso, sino también porque se asienta en un testimonio, en una experiencia propia, en una realidad en el macro y en el microcosmos bien periférica y marginal, bien nuestroamericana, y genera –a un punto imposible de ignorar o de neutralizar académicamente– una interpelación que sacude hasta las entrañas, que desempolva los prejuicios de la buena conciencia progresista y que obliga, en la praxis formativa, a hacer un quiebre y replantearse reflexivamente el curso de nuestras acciones. Se trata, además, de un libro vivo, de una palabra que con-mueve y se actualiza permanentemente, por cuanto rebrota tanto con el apogeo de los gobiernos populares a comienzos del presente siglo, como con los más recientes giros ultraconservadores.

La *Pedagogía del oprimido* fue escrita hacia 1968, en el exilio en Santiago de Chile (aunque, como dice el autor, fue fruto de muchos

¹ El propio Freire describe el clima de época de la siguiente manera: “La efervescencia latinoamericana, la presencia cubana [...], su testimonio de que el cambio era posible, las teorías guerrilleras [...]; la teología de la liberación [...]; la capacidad de amar del Che Guevara [...]; mayo del 68, los movimientos estudiantiles por el mundo, rebeldes, libertarios; Marcuse y su influencia sobre la juventud; China, Mao Tse-Tung, la revolución cultural”. Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, trad. S. Mastrangelo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 63-64. Cf. también p. 149 y ss. Además, en esta obra, Freire reconstruye el contexto de Chile (p. 53 y ss.) en que empezó a trabajar, y cómo fue gestándose la *Pedagogía del oprimido* (p. 80 y ss.).

años anteriores de experiencias), y traducida a otros idiomas –con modificaciones, luego subsanadas en las reediciones– antes de que fuera publicada en portugués. La primera edición en castellano data de 1970, en Montevideo, y condensa la apertura de una gran difusión regional y en el mundo entero. En términos generales, se puede afirmar que esta obra expresa la madurez del pensamiento de Freire. Además de cumplirse cincuenta años de su publicación, y además de acercarse (en 2021) el centenario del natalicio del autor, lo que legitima este semblante es, más que las efemérides conmemorativas, el peso propio de esta obra –un clásico–, la densidad conceptual y el entramado argumentativo que sustentan su vigencia.

En lo sucesivo nos proponemos un examen filosófico, o más precisamente, *filosófico-político-pedagógico*. No pretendemos dar cuenta de toda la obra de Paulo Freire, ni de los fructíferos y variados debates que suscitó y suscita actualmente, ni de una exégesis histórica o biográfica. Antes bien, pretendemos desplegar implícitamente argumentos en favor de considerar la *Pedagogía del oprimido* como un clásico de la filosofía latinoamericana, partiendo de una somera visita a sus fuentes, la reconstrucción de sus partes principales (que dividimos en dos: los capítulos I y IV, de una impronta más política; y los capítulos II y III, de una impronta más pedagógica, aunque claramente estas distinciones son artificiales y se justifican sólo porque sirven para ordenar la reconstrucción), los aspectos que a nuestro entender son más punzantes, y una mirada retrospectiva.

II

Entre las fuentes de la *Pedagogía del oprimido* de Freire sobresale ante todo la diversidad. Se pueden encontrar desde filósofos de primer nivel (Hegel, Marx, Lukács, Fromm, Marcuse, Memmi, Fanon, Simone de Beauvoir, Sartre, Jaspers, Husserl, Goldman, Lenin, Althusser, etc.) hasta campesinos cuyos testimonios fueron recogidos en el trabajo de campo (muy importantes, como veremos, en el desandar de los mecanismos de dominación),² pasando por personalidades históricas y reconocidas como Getulio Vargas, Mao, Fidel Cas-

² Utilizamos aquí el lenguaje inclusivo cuando nos referimos desde hoy y en retrospectiva hacia la obra de Freire, pero no cuando nos sumergimos en ella; esta decisión obedece a un motivo que se revelará hacia el final del artículo.

tro o el Che Guevara. Nos ocuparemos aquí de un sucinto panorama de algunas fuentes filosóficas, pero no para legitimar el pensamiento de Freire, sino justamente lo contrario, para observar cómo se las apropia y reconfigura.

La primera referencia que explicita Freire condensa un tópico de las filosofías y teologías de la liberación: el Hegel de la dialéctica del amo y el esclavo. Específicamente, equipara el “miedo a la libertad” con la conciencia servil que se aferra a la seguridad vital y no está dispuesta, como la señoril, a arriesgar su vida.³ Esta referencia se presenta en las “Primeras palabras”, donde Freire anticipa algunos puntos importantes y posibles objeciones. El miedo a la libertad es un signo de la resistencia espontánea o negación de los oprimidos frente a la evidencia de las condiciones de opresión. Esta tara, que será uno de los puntales de la obra, se desprende directamente de la experiencia de “situaciones concretas”, “reacciones de los proletarios urbanos, campesinos y hombres de clase media”.⁴ El miedo a la libertad se efectúa en la conciencia acrítica al modo de la ideología que jamás se reconoce ideológica, es decir, borrando las huellas de sí, erigiéndose en conciencia natural inmediata. Es, en términos hegelianos, el equivalente a la expulsión de la escisión, del desgarramiento o riesgo de vida (lo que el esclavo, a diferencia del amo, no se anima a asumir) que la finitud necesita enfrentar para así luego problematizar la situación concreta. La desconfianza que estila el miedo a la libertad significa, en la práctica, la consolidación de un esquema de dominación que disuelve la perceptibilidad de la injusticia, principalmente en quienes la padecen.

Ahora bien, Freire utiliza este concepto tan relevante como presupuesto para una eventual reticencia del lector frente a lo que la *Pedagogía del oprimido* le va a revelar. Según prevé, el rechazo se aglutina en dos posiciones: en primer lugar, en aquellos que interpretan esta obra bajo el marco de un idealismo ingenuo (vale decir, una tautología para esta consideración superficial, o por lo menos

³ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, trad. J. Mellado, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 30. Las referencias a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se circunscriben al desarrollo de la autoconciencia y a la dialéctica del amo y el esclavo: cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 112-119. Obviamente, la fórmula “miedo a la libertad” está tomada de Fromm, cuyo libro homónimo data de 1941.

⁴ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, op. cit., p. 31.

parcial y deformante, de la palabra “idealismo”) o, más sencillamente, que la reduzcan a un mero verbalismo; en segundo lugar, y con mayor fuerza, el rechazo que proviene del carácter reaccionario, siempre indispuerto a las críticas y al desenmascaramiento de la realidad opresora. Éste es el verdadero rival de Freire, el sectarismo frente al cual clama la radicalización. Respecto de lo primero, adelanta que su posición no puede ser calificada de subjetivista, dado que suscribe a la dialéctica entre idea y objetividad. (Aunque huelgue decirlo, ningún idealismo medianamente serio y de explícita pretensión filosófica se erige de modo unilateral y sin ninguna articulación con la realidad). Respecto de lo segundo, desdobra la reacción en dos sectarismos: el de derecha, que hace del estado de cosas y del futuro productos irrecusables del fatalismo, y el de izquierda, que busca domesticar a las masas para conducir las a un designio clarificado sólo para una minoría. Ambos niegan la libertad, establecen la (su) verdad y se cierran.

La *Pedagogía del oprimido* requiere, en cambio, un lector dispuesto a radicalizarse. En las antípodas del sectarismo que castra lo nuevo, la radicalización implica criticidad y creación, asumir el riesgo de ir más allá del “círculo de seguridad” (hoy diríamos: zona de confort); y, en efecto, se “es tanto más radical cuanto más se inserta en esta realidad para, a fin de conocerla mejor, transformarla mejor”.⁵ De ahí que la radicalización sea también la muestra de que las ideas se plasman en la praxis transformadora. Pero la disputa de Freire no está centrada en el idealismo, sino ante todo en las dos formas de sectarismo y, si se quiere, principalmente en el sectarismo de izquierda que se atenaza en su condición de iluminación para impedir la criticidad, democratización y horizontalidad. Justamente con esto se relaciona lo que, a nuestro entender, configura el talón de Aquiles de esta presentación: que se trate de una mera “introducción”, de un “ensayo” o de “líneas introductorias”,⁶ lleva a suponer que la *Pedagogía del oprimido* está por escribirse y más allá de estas páginas. De alguna manera, Freire parece subvalorar su propia obra. Y sin embargo, este carácter propedéutico denota la intención de generar un diálogo, una criticidad abierta, una interpelación que recién comienza.

⁵ *Ibíd.*, p. 34.

⁶ *Ibíd.*, pp. 29, 31 y 34, respectivamente.

La segunda alusión de Freire a Hegel también se da en un contexto significativo, a saber, en el desdoblamiento del proceso de inserción crítica: reconocerse oprimido no significa de inmediato luchar por la liberación. Con este reconocimiento recién comienza la lucha y la subsiguiente superación. “No basta saberse en una relación dialéctica con el opresor [...] descubriendo, por ejemplo, que sin ellos el opresor no existiría (Hegel) para estar de hecho liberados”.⁷ Pero justamente aquí, Freire se separa de Hegel: apuesta a la concientización, a la solidaridad, a la organización, siempre del lado del oprimido. La dialéctica no sigue su camino ascendente o superador en la secuencia de las figuras de la conciencia, sino que se detiene en este desgarramiento fundamental y bosqueja un camino de organización por lo bajo y que supone la apertura constante, el diálogo crítico, la reescritura conceptual, el ensayo y error, etc., incluso en el desenvolvimiento mismo del proceso revolucionario.

En sintonía, la alusión de Freire a Marx también contiene un gesto de apropiación. Por un lado, es evidente que la influencia de Marx se deduce desde el primer momento de la *Pedagogía del oprimido*, en la contradicción principal y en la caracterización del capitalismo como sistema alienador. Por otro lado, el señalamiento explícito de Marx se efectúa con motivo del rechazo freireano a la dicotomización entre subjetividad y objetividad. Ambas son inseparables, no hay una sin la otra. Así como no hay mundo sin seres humanos ni viceversa, subjetividad y objetividad son categorías que se co-implican. Por lo tanto, la realidad social objetiva “no existe por casualidad, sino como el producto de la acción de los hombres”, y de la misma manera, “tampoco se transforma por casualidad”. Es decir, el ser humano produce esa realidad opresora, que a la vez se convierte en hipóstasis que invierte la verdadera praxis y la condiciona, con lo cual “transformar la realidad opresora es [la] tarea histórica”.⁸ Las condiciones objetivas no conforman una determinación última, sino el punto de partida de la toma de conciencia subjetiva para iniciar la transformación. Ahora bien, en la disyuntiva marxiana entre concatenación necesaria de las fases de superación dialéctica y concatenación articulada a través de las voluntades y la organización, claramente Freire se inclina por la segunda, y por eso se

⁷ *Ibíd.*, p. 47.

⁸ *Ibíd.*, p. 50.

acerca notoriamente a Gramsci aunque, como veremos abajo, esta sea –por el momento– una influencia no confesada.

En este sentido, al citar la tesis III de las “Tesis sobre Feuerbach” Freire enfatiza la capacidad de transformación de las condiciones o circunstancias,⁹ y lo mismo sucede cuando enfatiza de Lenin la teoría como sustento y proyección de la praxis revolucionaria.¹⁰ En otras palabras, la apropiación que realiza Freire supone una interpretación y toma de posición dentro de los debates del marxismo. Lejos de la condescendencia y de la reproducción, se propone reformular estas fuentes desde un contexto situado y en función de las necesidades y convicciones que se juegan en la reapropiación.

Por otra parte, el contacto con las fuentes más cercanas epocalmente es, por así decir, más estrecho, más un comulgar con un programa genérico pero intenso que un intervenir en las ramificaciones interpretativas. Nos referimos con esto a dos fuentes muy relevantes para las décadas del 60 y 70: Albert Memmi y Frantz Fanon.¹¹

⁹ Cf. *ibid.*, p. 53, nota. Cf. también la tesis III en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973, p. 666. Esta tesis es muy importante por cuanto habilita –frente a una versión más mecanicista en la sucesión de fases o superaciones– a una transformación del estado de cosas a través de la educación.

¹⁰ Cf. Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, op. cit., pp. 161-162.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 65. La referencia a Fanon también se desprende del epígrafe general de la obra: “A los desherrapados del mundo / y a quienes, / descubriéndose en ellos, / con ellos sufren / y con ellos luchan”, p. 9. (Como señala M. Gadotti, en este epígrafe se expone magistralmente la perspectiva constante de Freire, el pensar desde el lugar de los oprimidos: cf. Gadotti, Moacir, *La escuela y el maestro*, San Pablo, Publisher Brasil, 2007, p. 85). Los desarrapados son los condenados de la tierra (Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, op. cit., p. 173). Basta con observar cómo comienza *Los condenados de la tierra* para notar cuán relevante es para Freire: “la descolonización es siempre un fenómeno violento [...], es simplemente la sustitución de una «especie» de hombres por otra” –en verdad, es una tabla rasa que conlleva cosificación, y por eso “especie” está entre comillas–; “es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de [...] la explotación del colonizado por el colono [...]. Es el colono el que *ha hecho y sigue haciendo* al colonizado. El colono saca su verdad, es decir, sus bienes, del sistema colonial”. Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. J. Campos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 30-31. Memmi comienza de la misma manera el “retrato del colonizado”: “Así como la burguesía propone una imagen del proletario, la existencia del colonizador exige e impone una imagen del colonizado”, esto es, un mito o coartada; “por ejemplo, el rasgo de la pereza en este retrato-acusación”. Memmi, Albert, *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*, trad. C. Rodríguez Sanz, Madrid, Edicusa, 1971, p. 139. Tras insistir en este mito de la pereza, afirma allí Memmi: “Volvemos al racismo, que es la sustantivación de un rasgo, real o imaginario, del acusado en provecho del acusador” (p. 141), y finalmente: “negada por el colonizador, la humanidad del colonizado se vuelve efectivamente opaca” (p. 143). Por último, Freire reconoce la intensa cercanía de estos dos pensadores en *Pedagogía*

Ambos revelan el retrato de la conciencia colonizada, material indispensable en la elaboración de la *Pedagogía del oprimido*.

Desde luego, un análisis detallado de las fuentes excede con mucho las pretensiones de este trabajo, y lo mismo sucede con la justificación acerca de por qué las que presentamos aquí son –a nuestro entender– las fundamentales desde un punto de vista filosófico. De todos modos, hay otra fuente que por su referencialidad merece cierta atención, y es del mismo Freire: *La educación como práctica de la libertad* (escrita en 1967 y con varias publicaciones siguientes). En el comienzo de la *Pedagogía del oprimido*, la señala como el antecedente inmediato de los puntos a debatir y, en este sentido, como una introducción.¹² Y resulta interesante detenerse en este antecedente con una doble mirada: la caracterización del ser humano actual y la cuestión de la descolonización.

En cuanto al sujeto actual, Freire sostiene que se encuentra pasivizado, en una “lucha por su humanización amenazada constantemente por la opresión”; lo que significa que “dominado por la fuerza de los mitos y dirigido por la publicidad organizada, [...] renuncia cada vez más, sin saberlo, a su capacidad de decidir”. Aplastado por el ser-menos, enajena (y, por eso, temerá) su libertad: “El hombre simple no capta las tareas propias de su época, le son presentadas por una élite que las interpreta y se las entrega en forma de receta, de prescripción a ser seguida”.¹³ Pierde su condición de sujeto, se cosifica, está pendiente de la expectativa ajena, carece de actitud crítica y autenticidad, está trágicamente asustado. La época histórica consiste en la asunción de determinados temas (deseos, aspiraciones, valores, etc.) que en cierto momento se agotan, y entonces lo nuevo pugna por realizarse frente a la resistencia de lo viejo. Este cierre y rechazo de lo nuevo conduce a una sociedad cerrada, vegetativa, incapaz de dar cuenta de la transformación del ser humano, y por consiguiente, “intransitiva”, esto es, limitada en “su esfera de comprensión”, impermeable “a desafíos que vengan desde afuera

de la esperanza, *op. cit.*, p. 172.

¹² Cf. Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, *op. cit.*, p. 39. En el capítulo III retoma algunas referencias con motivo de la investigación: *cf.* p. 137 y ss.

¹³ Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, trad. L. Ronzoni, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, p. 35.

de la órbita vegetativa”.¹⁴ Lo contrario, la transitividad, puede ser ingenua o crítica, y entre otros aspectos estas se oponen en que la primera es automática, mientras que la última requiere de educación, crítica y decisión.¹⁵

En cuanto a la descolonización, precisamente la “sociedad cerrada” es lo que caracteriza, según Freire, a la sociedad brasilera: “guiada por un mercado externo [...], *crece hacia afuera*, es depredatoria”.¹⁶ Alienada, sin pueblo, condenada a exportar materia prima, la economía brasilera –que, por vía de la teoría de la dependencia, representa la realidad de América Latina– tiene que enfrentarse al desafío de dejar perecer lo viejo y dar lugar a lo nuevo. En este sentido, tiene que enfrentarse a la disyuntiva entre *liberación o dependencia*, tiene que elegir entre ser parcialmente independiente o “descolonizarse”, desprenderse “de las corrientes que la hacían y la hacen objeto de otras, que a su vez son sujetos de ella. Éste es el dilema básico que se presenta hoy, de forma ineludible, a los países subdesarrollados, al Tercer Mundo”.¹⁷ Y en esta disyuntiva, la educación también debe posicionarse entre la domesticación y la criticidad. Lo haga o no, manifestará su concepción política.

III

Con cierta disección y artificialidad, se puede afirmar que el capítulo I de la *Pedagogía del oprimido* de Freire es probablemente el capítulo más político, o político-*crítico*, junto con el capítulo IV (más político-*crítico-propositivo*), mientras que –como veremos en el siguiente apartado– los capítulos II y III se enfocan más en lo pedagógico.

El capítulo I parte de una premisa básica: *el capitalismo deshumaniza y obstaculiza el conocimiento de sí mismo*. El ser humano se define, ontológica e históricamente, como un ser inconcluso, siempre en formación, y precisamente por esto la tensión entre “ser más” y “ser

¹⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁵ *Cf. ibid.*, pp. 54-57.

¹⁶ *Ibid.*, p. 41, subrayado nuestro. El análisis económico-social prosigue en el cap. II, p. 59 y ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

menos”, o entre opresor(es) y oprimido(s) implica una lucha, la de la realización o no de las potencialidades de cada uno. Oprimir significa inhibir, expandir el ser del opresor reduciendo el ser del oprimido, de modo que cualquier intento por suavizar la explotación (por ejemplo, la caridad) sin alterarla, añade una dosis de perversión, por más que se pretenda todo lo contrario. Coherentemente, la lucha por la liberación sólo la ha de encarnar el oprimido, que liberándose también liberará al opresor. Así queda claro que el bloque social de los oprimidos constituye el sujeto histórico protagonista de la transformación.

En este punto, Freire explicita una cuestión vertebral: la “pedagogía del oprimido” –dice– “debe ser elaborada *con él* y no *para él*”.¹⁸ En consonancia con la criticidad, con el ser inconcluso y con el protagonismo del oprimido, la formación crítica tiene que producirse en quienes han de llevar a cabo el proceso de liberación; por lo tanto, no como una pedagogía preparada desde afuera y acabada, no como un método fijo y determinado, sino como un proceso en continuo devenir. Esta pedagogía tiene como puntapié inicial la situación concreta de opresión y sus condiciones. Pero también tiene allí toda una fuente de problemas que en principio reprimen su desarrollo, a saber, los mecanismos de dominación –sobre los que volveremos abajo– que los oprimidos han asimilado y naturalizado. De este modo, no sólo se dificulta el descubrimiento de la situación de opresión, sino también el proceso de transformación de la realidad opresora. De ahí que Freire primero distinga entre el reconocimiento de la opresión y el comienzo de la liberación, y considere el paso de la praxis (de la mera reflexión a la acción transformadora) como necesario, como un “parto doloroso” en el que tiene que nacer un “hombre nuevo”,¹⁹ pero siempre gradual y en permanente proyección.²⁰ Las remisiones evangélicas y sesentistas de estas imágenes

¹⁸ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, *op. cit.*, p. 42. Este tema es un pilar de la obra de Freire. El detalle de la referencia –la “pedagogía del oprimido” y no la *Pedagogía del oprimido*– sugiere que no se trata de un libro acabado y cercenado de la teoría, sino de una suerte de programa que se reactualiza y resignifica con la práctica concreta, y que por eso conserva su vitalidad, potencia y actualidad.

¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

²⁰ *Cf. ibid.*, p. 55: la pedagogía del oprimido –afirma Freire– tendrá dos momentos, uno primero en el que los oprimidos “van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido para pasar

elevan a primer plano el corte de comienzo de lo nuevo, o desde cero; pero éste se neutraliza en el proceso continuo, donde lo revolucionario disuelve su impacto al presentarse como permanente. Al mismo tiempo, hay para Freire –dialéctica mediante, y conjurando la ingenuidad presuntamente idealista– un nexo inseparable entre la inserción crítica del oprimido en la realidad opresora y la praxis que conduce a la transformación.²¹ De lo contrario, los mecanismos de opresión serían infalibles (y por ende, fatalistas), la concientización se quedaría en verbalismo y la importantísima fe en el pueblo se desvanecería.

Una vez expuesta y agudizada la contradicción, no sólo se delimita el rol protagónico del oprimido sino también la lógica propia del opresor. Según Freire, el capitalismo deshumaniza a ambos. Es claro que el oprimido se deshumaniza en su ser-menos, en la alienación y en el sacrificio de una vida en despojo; luego, ¿en qué sentido se deshumaniza el opresor? En cuanto se considera dueño exclusivo de la personalidad, o en cuanto cosifica a todo lo diferente, o mismo en cuanto admite la caridad para marcar la distinción vertical. El opresor parasita la relación de explotación, existe sólo porque existen los oprimidos, y convierte a todo lo demás en objeto, en aquello que hay que dominar/explotar o poseer. Todo valor reside en el poder de compra. En la medida en que define el *ser* como *tener*, la conciencia opresora entra en un “ansia irrefrenable” donde sólo cuentan el dinero y el lucro.²² Tal tendencia se retroalimenta al infinito, culpabiliza a la víctima (el que no tiene no vale, y esto sucede por su propia pereza o incapacidad), se arroga el derecho exclusivo de humanidad (el que no tiene, tampoco tiene derecho, y si lo reclama es subversivo) y desemboca, siguiendo a Fromm, en el sadismo y en la necrofilia. La cosificación y el ansia de posesión se vuelven sobre el opresor y lo espejan.

Por otra parte, si la relación de opresión conlleva verticalidad, sometimiento, subsunción y exclusión, entonces la liberación no puede sino consistir en una radicalización horizontal, en la insubordinación que revierte la deshumanización, y no puede sino ser inclu-

a ser la pedagogía de los hombres en permanente liberación”.

²¹ Cf. *ibíd.*, pp. 47, 49-53.

²² *Ibíd.*, p. 60.

siva. Por eso es una pedagogía *del* (y no *para* el) oprimido. La praxis transformadora que articula indisociablemente reflexión y acción, teoría y práctica (pues la primera sin la segunda es, según Freire, mero verbalismo estéril, y la segunda sin la primera es activismo ciego) se basa en un “diálogo crítico y liberador” que “debe llevarse a cabo con los oprimidos”.²³ Como se verá más abajo, el diálogo –auténtico, problematizador, y no meramente guionado o prefijado– resulta crucial en este planteo. Ahora bien, tal diálogo, que involucra al oprimido como la pieza fundamental del descubrimiento de la opresión y del consiguiente actuar al respecto, por definición tiene que confiar en las posibilidades emancipadoras y en la fuerza de la crítica. Es decir, no debe ni puede ejercerse unilateralmente desde una posición que se cree esclarecida y dotada naturalmente de revelación y conducción. Si la liberación no se despliega *de modo liberador*, no es liberación, sino apenas un cambio de manos en la dominación. Si la liberación no concibe a los oprimidos como humanos deshumanizados, los cosifica igual que el opresor.

En este punto emerge ante lx lectorx una y otra vez la figura de Gramsci, aunque Freire no lo señale. Ya en la noción de praxis transformadora, ya en la fe en el oprimido (recuérdese la distinción gramsciana entre sentido común y buen sentido),²⁴ ya en la consideración de la revolución como un hecho primordialmente pedagógico-cultural, o ya en la articulación orgánica entre intelectuales y pueblo;²⁵ en todo esto resopla invisible la figura de Gramsci. La impugnación que traza Freire hacia la vanguardia pre-esclarecida es contundente: “La propaganda, el dirigismo, la manipulación [...] no pueden ser instrumentos para esta reconstrucción”.²⁶ La liberación tiene que aunar liderazgo y masas, educadores y educandos, en un mismo proceso de humanización, sin privilegios ni divisiones en sujetos y objetos. Desde el punto de partida, el liderazgo presupone la

²³ *Ibíd.*, p. 68.

²⁴ En la *Pedagogía del oprimido*, Freire no menciona a Gramsci. En la retrospectiva de *Pedagogía de la esperanza* sí lo nombra y entre los primeros de una lista de influencias, algunas de las cuales (sin especificar cuáles) ha leído y otras ha descubierto después. Cf. Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, *op. cit.*, p. 36. Más abajo (p. 43) distingue –en sintonía con Gramsci– entre “sentido común” y “buen sentido”.

²⁵ Sobre estos tópicos en Gramsci, cf. por ejemplo *Antología 2*, trad. M. Sacristán, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, pp. 362-371, 388-396, 435-439, 481-485.

²⁶ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, *op. cit.*, p. 72.

fe y el posicionamiento del lado del pueblo; pero esto solo no basta: el liderazgo se funda y legitima en la constante adhesión del pueblo, de modo que nunca se arrogue la posesión exclusiva del saber revolucionario, ni coherentemente cierre el paso a la crítica. La proximidad experiencial con el pueblo implica también para el intelectual un “sentido profundo del renacer”, y por eso “deben asumir una nueva forma de *estar siendo*”.²⁷ Esta legitimación se condensa en el compromiso (un símil del rechazo gramsciano a los indiferentes) que para Freire abraza tanto a los conductores legitimados como a los oprimidos.

La horizontalidad que exige la liberación explica notoriamente el epígrafe que encabeza el capítulo I: “*Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo*”.²⁸ La liberación no es un acto de donación (antes bien, ésta es la modalidad típica de la dominación opresora), no se puede ejecutar por otro, no se realiza si no parte del sí-mismo; pero al mismo tiempo no es un actuar en soledad, de simple auto-esclarecimiento o de empuje voluntarista. La liberación es una acción compartida, profundamente intersubjetiva y recíproca, donde cada uno forma parte vital del conjunto porque aparece como mediador necesario del Yo que es impensable de manera separada del Tú.

En comparación con el capítulo I, el IV es estilísticamente más esquemático y ordenado: parte de la contraposición entre la acción anti-dialógica y la acción dialógica, y define los rasgos correspondientes a cada una. La primera opera a través de la conquista, la división, la manipulación y la invasión cultural, mientras que la segunda opera con la colaboración, la unión, la organización y la síntesis cultural. Además, Freire retoma el concepto de praxis como dialéctica permanente e inacabable entre reflexión y acción, y distingue entre la praxis dominadora que busca imponer su palabra y trata pasivamente y como objetos (depósitos) a sus destinatarios, y la praxis revolucionaria que da lugar a la palabra del otro en un diálogo abierto y crítico.

Ahora bien, más allá de las constantes advertencias de Freire frente al ostracismo de cierta vanguardia, en ningún momento deja de subrayar el papel crucial del liderazgo. Tampoco lo menoscaba,

²⁷ *Ibíd.*, p. 63.

²⁸ *Ibíd.*, p. 37.

ni lo reduce al anonimato de la horizontalidad o al espontaneísmo. Por el contrario, lo enfatiza una y otra vez, pero en un sentido orgánico, porque en el liderazgo se juega la posibilidad de la politización pedagógica. “En realidad, la revolución no es hecha *para* el pueblo *por* el liderazgo”, ni a la inversa, “sino *por* ambos, en una solidaridad inquebrantable”.²⁹ Precisamente la dominación descansa en la escisión infranqueable entre la elite y las masas, y su razón de ser radica en que la elite se empodera con la separación y con la naturalización acrítica. La elite señorea a la masa; el liderazgo revolucionario, en cambio, es compañero. La elite expande la necrofilia, hace de los oprimidos muertos en vida; el liderazgo liberador “muere” –se autentifica– para renacer en los oprimidos, para sumergirse en los desarrapados y revivir con una sana alegría.³⁰ La elite manda y absolutiza el mito de la ignorancia del oprimido; por tanto, el liderazgo revolucionario no puede no problematizar la conducción y desarmar cualquiera de los mitos de la opresión. De ahí que la revolución necesite un proceso pedagógico, gradual y profundo, que se centre más en la cultura que en la sola toma del poder.

La acción anti-dialógica consiste en la conquista, esto es, en la delimitación entre conquistador y conquistado, en el avance en términos relativos (el ser-más y el ser-menos) y en el sello del primero en el segundo, de modo tal que éste reproduzca la mecánica opresora. En el polo opuesto, en la acción dialógica, está la colaboración, donde todos (y no sólo una parte) son sujetos y despliegan su actividad transformadora en un mundo compartido (y por eso no se trata de una mera reflexión). En este esquema sobresalen la reciprocidad y la intercambiabilidad de los roles. En palabras de Freire: “El yo dialógico [...] sabe que es precisamente el *tú* quien lo constituye. Sabe también que, constituido por un *tú* –un no yo–, ese *tú* se constituye, a su vez, como yo”.³¹ Esta articulación Yo-Tú, que Freire probablemente tome de Buber, pero que en verdad hunde sus raíces en el idealismo alemán (de manera genérica en la dialéctica del amo y el esclavo, y de manera más adecuada en la teoría del reconocimiento en Fichte),³² imbrica necesariamente una simetría en todas las

²⁹ *Ibíd.*, p. 167.

³⁰ *Cf. ibíd.*, pp. 172-173.

³¹ *Ibíd.*, p. 218.

³² Sobre estos temas, *cf.* nuestros artículos: Gaudio, Mariano, “En torno del reconocimiento

instancias, la colaboración recíproca y la relevancia de la alteridad, pues no hay Yo sin Tú, lo que significa que no hay (sino sólo abstractamente) un individuo aislado e independiente. En la constitución misma de la individualidad está el otro, mediando y atravesando ese proceso de ponerse o hacerse a sí misma.

El segundo eje de contraposición entre la acción anti-dialógica y la acción dialógica es el par división/ unidad para la liberación. Que la división conviene al interés de la elite opresora –a la consolidación y expansión de su conquista–, resulta evidente. La división viene acompañada de alienación, ignorancia y direcciones manipuladoras, porque los opresores buscan captar los liderazgos y encauzarlos en beneficio propio; con ello no sólo se deprecian abruptamente las esperanzas de una organización popular, sino que también se habilita –como en la lógica de la caridad– a una “connotación mesiánica” donde “los dominadores pretenden aparecer como salvadores de los hombres a quienes [en verdad] deshumanizan”.³³ En contrapartida, la unidad de los oprimidos, e incluso la legitimidad del liderazgo en este caso, exigen siempre mucho más esfuerzo. El descubrimiento de la realidad opresora entrelazada con la situación concreta –lo que, por otra parte, no es igual entre los oprimidos rurales y los urbanos, ni entre los europeos y los latinoamericanos– exige, ante todo, “desideologizar”,³⁴ esto es, desactivar los mitos y mecanismos de dominación; se trata, por consiguiente, de un proceso lento y dificultoso.

El tercer eje, manipulación/organización, se relaciona con el modo de unificar verticalmente. La elite dominadora establece una suerte de pacto con los dominados, un contrato implícito donde se consagran todos los mitos y mecanismos de sumisión. En cierta medida, mientras los oprimidos permanecen en su aplastamiento, la elite no utiliza la manipulación; ésta surge cuando los dominados empiezan a salir de su estado de inmersión. Y surge, precisamente, como una forma falsa de organización, porque los oprimidos acep-

en el *Derecho natural* de Fichte” en López, D. (comp.), *El idealismo alemán como pensamiento de la libertad. Julio De Zan in memoriam*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, en prensa; y Gaudio, Mariano, “Hegel, la servidumbre voluntaria y el sentido común” en Kretschel, V. y Aguilar, C. (eds.), *Caminos Cruzados 2: Spinoza, Deleuze y el joven Hegel de Jena*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, en prensa.

³³ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, op. cit., p. 190.

³⁴ *Ibid.*, p. 227.

tan una dirección que se acomoda a las finalidades de los oprimidos. Así, por ejemplo, los proletarios industriales se ven a sí mismos como privilegiados. Este avance frente a los demás, como suele suceder con grandes capas de la población en etapas de gobiernos populares, significa una incorporación al sistema tal que la base de procedencia se disemina. El mejoramiento económico social lleva a un escenario dicotómico donde el proletario tiene que optar entre las reivindicaciones de base (de los oprimidos) o la mentalidad de la clase a la que aspira a pertenecer o en la que supuestamente está entrando. En efecto, el “populismo” –dice Freire, anticipándose a Laclau– es un “ser ambiguo” o “anfíbio”, porque “oscila entre las masas y las oligarquías”,³⁵ y puede jugar para unas o para otras, aunque no todo el tiempo y sin tomar posición. En determinado momento hay que optar. Getulio Vargas optó; optó por las masas, pero con un fuerte llamado a la unidad y a la organización. La heterogeneidad del bloque de los oprimidos, así como ese mecanismo de absorción y manipulación que agita la elite opresora ni bien mejoran las condiciones materiales, exigen un redoblar esfuerzos, tanto respecto del conocimiento claro y crítico del momento histórico, como respecto de la praxis transformadora. De hecho, se le pide al liderazgo revolucionario un “testimonio”³⁶ (compromiso, coherencia, osadía, radicalización, etc.) que no tendría sentido pedirle a la elite opresora, porque en última instancia, para Freire, la autoridad y la libertad son inseparables, no puede darse una sin la otra, y ambas valen para líderes y masas.

Por último, la invasión cultural representa el destino de la conquista y se realiza cuando la elite dominadora logra imponer “su visión de mundo” en los oprimidos,³⁷ de modo que éstos inhiben la creatividad y vitalidad propias, y se vuelven objetos pasivos en los que se manifiesta la invasión, adoptando una existencia inauténtica. Cuando se mimetizan, cuando miran la realidad con los ojos del invasor, cuando suscriben sus valores, cuando se convencen de la

³⁵ *Ibíd.*, p. 195. Laclau mantiene ese carácter ambiguo del populismo, tanto en la caracterización que ocupa los capítulos centrales de su libro, como en su desenvolvimiento y en los casos concretos. *Cf.*, por ejemplo, Laclau, Ernesto, *La razón populista*, trad. S. Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 221-222 y ss., 237-240, 266-274 (análisis del peronismo).

³⁶ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, *op. cit.*, p. 230 y ss.

³⁷ *Ibíd.*, p. 198.

superioridad/inferioridad naturalizadas, cuando la familia y la escuela refuerzan esas valoraciones, cuando los docentes se convierten en portavoces y custodios de esas estructuras de dominación, por un lado se consolida la invasión y, por otro, se hace notoriamente evidente la necesidad de una revolución cultural. De nuevo, en este punto la radicalización y dialoguicidad que pregona Freire se conjugan con el liderazgo revolucionario: “el liderazgo es espontáneamente dialógico. Existe una empatía casi inmediata entre las masas y el liderazgo revolucionario. El compromiso entre ellos se establece en forma casi repentina”.³⁸ Y el ejemplo es Fidel Castro. Lo opuesto a la invasión, la síntesis cultural, imbrica la transitividad, el *estar-siendo* (la duración bergsoniana), y en concreto se inicia con los “temas generadores”,³⁹ lo que nos conduce a explicitar los elementos de la concepción pedagógica freireana.

IV

Los capítulos II y III de la *Pedagogía del oprimido* conforman el núcleo del pensamiento pedagógico de Freire. En particular, el capítulo II es uno de los más conocidos por cuanto presenta la “concepción bancaria” de la educación como la relación pedagógica dominante en la escuela actual. Esta concepción se centra en el educador como único sujeto legitimado para tomar la palabra, reproducir una realidad fija y determinada, y depositar sus contenidos en los educandos definidos como meros recipientes vacíos, vasijas a rellenar con el saber que el educador coloca en ellos. La concepción liberadora, por el contrario, “debe comenzar con la superación de la contradicción educador-educando. Debe fundarse en la conciliación de sus polos, de tal manera que ambos se hagan, simultáneamente, educadores y educandos”.⁴⁰

Esta frase –tan sencilla y a la vez tan revolucionaria– no debe tomarse como un mero juego de palabras. La concepción bancaria está muy arraigada en las prácticas educativas y en el sistema mismo que las sacraliza y sustancializa; es decir, está naturalizada, o

³⁸ *Ibíd.*, p. 214.

³⁹ *Ibíd.*, p. 237.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 79.

normalizada. Con la dialectización, Freire subvierte este orden que fomenta la sumisión de las masas a las finalidades “prescritas por las minorías dominadoras”.⁴¹ La concepción bancaria y el educador revolucionario se excluyen mutuamente. Por ende, se necesita una concepción radicalmente distinta, problematizadora y liberadora, apoyada en la praxis y en el co-hacer el mundo, en la horizontalidad, en la reciprocidad y en la simetría de posiciones: “el educador ya no es sólo el que educa sino aquel que, en tanto educa, es educado a través del diálogo con el educando, quien, al ser educado, también educa. Así, ambos se transforman en sujetos del proceso en que crecen juntos [... y que] requiere el *estar siendo con* las libertades y no *contra* ellas”.⁴² Este proceso involucra conceptos de corte fenomenológico como intencionalidad, conciencia, percepción-reflexión, “visión de fondo” u horizonte, pero que al mismo tiempo se entrecruzan con el sentido histórico, el constructivismo y la duración bergsoniana –el *estar siendo* conjugado con la inconclusión del ser humano, el ser abierto que se pro-yecta. Lo ontológico, lo gnoseológico y lo histórico convergen en el proceso de realización que denota siempre un contexto situado, una búsqueda que no puede sino ser siempre colectiva.

Ahora bien, tanto respecto del método como respecto de la concepción de fondo, el tema del diálogo ocupa un lugar central, y una de las aristas u objeciones posibles reside en deslindar su autenticidad de su deformación. En otras palabras, el diálogo podría ser meramente simulado. Justamente en el capítulo III, Freire parte de la palabra como instancia compartida, un derecho que concierne a todos, y que concierne activamente, esto es, todos están habilitados a pronunciar y decir, y no solamente a escuchar. Por tanto, el diálogo es el encuentro, la relación Yo-Tú, “el camino mediante el cual los hombres ganan significación en cuanto tales”.⁴³ Pero el diálogo puede revestirse de una apariencia que no se condiga con su verdadera razón de ser, en el sentido de que puede simularse, cuando por ejemplo las ideas se depositan y sólo se pide confirmación, o cuando se intercambian como mercancías y sin ninguna transformación o crecimiento argumentativo, o cuando se entabla una suerte de gue-

⁴¹ *Ibíd.*, p. 85.

⁴² *Ibíd.*, p. 92.

⁴³ *Ibíd.*, p. 107.

rra donde las partes luchan por imponer su verdad. Lo mismo sucede cuando se busca manipular, cuando sin humildad uno se arroga una condición de superior, o cuando se cierra a la contribución de otros.⁴⁴

Según Freire, el verdadero diálogo se funda en el amor, amor al mundo y a los pares; y en la fe, la confianza principalmente en el pueblo. “Tampoco hay diálogo sin esperanza. La esperanza está en la raíz de la inconclusión de los hombres [...]. La desesperanza es también una forma de silenciar, de negar el mundo, de huir de él”.⁴⁵ Al igual que el fatalismo, la desesperanza funciona como acicate del aplastamiento del oprimido, conduce a la pasividad; por eso Freire rechaza a la vez la espera pasiva o meramente receptiva (no hacer nada para transformar la realidad), y concibe la esperanza en conjunción con la lucha.

Diálogo, comunicación y educación son equivalentes y están en el centro de la concepción problematizadora y liberadora. De todos modos, Freire afirma taxativamente que el programa educativo no puede definirse *a priori* y *para* el pueblo, sino *a partir de* y *con* éste, de la situación existencial concreta y de sus aspiraciones, de su visión de mundo y la realidad. En esta tensión se plantean los problemas desafiantes, los temas generadores, las cuestiones significativas que se desprenden del universo temático. El entorno ofrece el material para iniciar la problematización. Las situaciones-límite y los obstáculos, lejos de generar parálisis o perplejidad, activan la reflexión y, a la manera de un resorte, presentan un desafío (el inédito viable). Pero las situaciones generalmente están encubiertas y, por ende, requieren un proceso colectivo de desencubrimiento, una investigación donde se complementan lo universal y lo singular, lo abstracto y lo concreto, la codificación y la decodificación, etc.⁴⁶ Esta investigación, tal como la expone Freire, se desarrolla en fases y de

⁴⁴ Cf. *ibíd.*, pp. 107-110. Cf. también Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, *op. cit.*, pp. 145-146.

⁴⁵ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, *op. cit.*, p. 111. Sobre este tema volveremos abajo.

⁴⁶ Cf. *ibíd.*, p. 116 y ss. Sobre las fases de la investigación: cf. pp. 138-158. El tema también se encuentra, como método de alfabetización, en *La educación como práctica de la libertad*, *op. cit.*, pp. 100-106 y ss., p. 121 y ss. En esta obra, escribe Freire: “Muchos de ellos [los analfabetos en el proceso de alfabetización], durante los debates [...] afirman felices y confiados que no se les está mostrando «nada nuevo, sino que se les está refrescando la memoria»” (p. 104).

acuerdo con ciertas condiciones, aunque no a la manera de una receta prescriptiva, sino en coherencia con los principios que suscribe la concepción problematizadora.

V

De lo anterior resulta absolutamente claro que la dialéctica opresor-oprimido no se resuelve ni económica ni mecánicamente, sino a través de un proceso formativo progresivo y abierto que vincula orgánicamente y en formación recíproca a educadores y educandos. Pero hay algo más, algo que a nuestro entender singulariza la posición de Freire y le permite dar un paso más allá de sus influencias, particularmente de Hegel y Marx, y que lo reúne estrechamente con Memmi y Fanon. En este algo más consiste la punción de la *Pedagogía del oprimido*: la explicación detallada de una serie de mecanismos de dominación, de estructuras subyacentes que inhiben el desarrollo del proceso de concienciación, que funcionan como obstáculos o resistencias y que explican por qué el oprimido, pese a reconocer la situación de opresión, elige –por así decir– permanecer bajo tal esquema. Es, entonces, un paso más allá del esclavo que reconoce la dependencia del amo o del proletario que toma conciencia de clase; es, ante todo, una complejización de una dialéctica cuyas fases superadoras no se concitan de manera directa ni mecánica. Y, si se quiere, también podría ser una ampliación de la idea que en este mismo tiempo está forjando Althusser acerca del trabajo silencioso e imprescindible de los aparatos ideológicos del Estado,⁴⁷ aunque con un cariz completamente distinto. La cuestión problemática de Freire reside en hurgar y explicitar aquellos mecanismos que contribuyen al aplastamiento del oprimido, al maquillaje suavizador de la opresión, y sobre todo a presentar el proceso de liberación como si fuera inviable.

Entre estos mecanismos aparecen, como se mencionó, el miedo a la libertad y la falsa generosidad. Esta última no sólo busca anestesiar la explotación con migajas caritativas, sino también reproducir la situación de injusticia sobre la cual descansa su acto dador.

⁴⁷ Cf. Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” en *La filosofía como arma de la revolución*, trad. O. Molina, México, Siglo XXI, 2011, p. 118. Aunque Freire menciona a Althusser en la *Pedagogía del oprimido* (op. cit., pp. 206-207), obviamente no hace referencia a los aparatos de Estado.

Más aun, la caridad generalmente viene acompañada del reclamo, expreso o no, de contrapartida, que por cierto abarca desde el consentimiento de la relación hasta la marca indeleble de la superioridad/inferioridad. Lejos de contribuir a la liberación, opera en función del ser-menos del oprimido, robándole de manera invisible su dignidad para realizarse autónomamente. También el miedo a la libertad denota falta de autonomía y se articula estrechamente con otro de los mecanismos que refuerzan la opresión: la adherencia o alojamiento interior del opresor.⁴⁸ Se trata de una introyección, una identificación que imposibilita el desarrollo del antagonismo y la consiguiente lucha por la liberación, o que al menos la dificulta, porque incluso cuando se reconoce la explotación se la puede explicar y justificar como poniéndose del lado del opresor, o como absolviéndolo (cualquiera en su lugar haría lo mismo, siempre fue así, ¿qué opción le queda?, etc.). El miedo a la libertad significa, según Freire, el miedo de asumirla, que consiste por un lado en la expulsión de la sombra introyectada del opresor y, por otro lado, en “llenar”⁴⁹ ese vacío o vacancia con la propia decisión y responsabilidad (hacerse cargo de la autonomía); a la vez se asocia con el sentimiento de incapacidad, negación o auto-desvalorización.⁵⁰ Así, el miedo a la libertad se expresa en la eternización o naturalidad inquebrantable de la relación vertical cuando, frente al vacío de poder, tiende a llenarlo con otro opresor. Y así resulta bastante claro que los mecanismos de opresión, por más analíticamente distinguibles que sean, se hallan en una maraña o trama de implicaciones mutuas.

Tanto el miedo a la libertad como la adherencia al opresor desembocan en el drama de la existencia dual, donde los oprimidos “des-

⁴⁸ Cf. Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, op. cit., p. 42 y ss.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 45.

⁵⁰ Sobre la auto-desvalorización volveremos abajo. En *Pedagogía de la esperanza*, Freire pinta de cuerpo entero el miedo a la libertad combinado con este auto-desprecio, que no es sólo personal sino de clase. En 1982, en plena campaña electoral de Lula Da Silva para gobernador de San Pablo, un obrero de mediana edad tomó la palabra y manifestó su oposición: “Su argumento central era que no podía votar por alguien igual a él. «Lula –decía el obrero convencido–, igual que yo, no sabe hablar. No tiene el portugués que se precisa para ser gobierno. Lula no tiene estudios. No tiene lecturas. Y hay más, si Lula gana qué va a ser de nosotros, qué vergüenza para todos nosotros si la reina de Inglaterra viene aquí de nuevo”. Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, op. cit., p. 78. Por analogía, este “no puede ser como nosotros” –agregamos aquí– condensa el drama de la filosofía latinoamericana, tanto por el miedo a asumir la libertad desde la periferia, como por el rechazo furioso a quienes se arriesgan a hacerlo.

cubren que, al no ser libres, no llegan a ser auténticamente. Quieren ser, mas temen ser. Son ellos y al mismo tiempo son el otro yo introyectado en ellos como conciencia opresora”.⁵¹ Anidan la contradicción, al modo de la conciencia servil hegeliana dispuesta a rebelarse, cultivar o trabajar por la conquista de su independencia. Pero, justamente, lo que aporta Freire permite comprender por qué no hay una ecuación directa entre el reconocimiento de la conciencia servil como autoconciencia libre y su efectiva lucha y superación, es decir, por qué esta dualidad e inautenticidad bien podrían subsistir y atrincherarse. De ahí la necesidad de la praxis, de la educación posicionada y comprometida, o de la dialéctica formativa.

En *Pedagogía de la esperanza*, Freire presenta un ejemplo muy significativo. Cuenta la historia de un caricaturista que encuentra a su hijo profundamente triste porque la profesora le había destruido un dibujo que quería mucho. El caricaturista decide conversar con la docente, que lo recibe afablemente y con grandes elogios hacia su hijo. Como de casualidad le muestra con orgullo una serie de dibujos casi idénticos de un gato negro, pues ella había traído un modelo dibujado para que los alumnos copiaran. El dibujante le dice que mejor hubiera sido tener un gato de verdad, y que lo dibujasen y pintasen libremente. De pronto la profesora se enoja: “¡No! ¡No! [...]. Tal vez eso sea posible con su hijo, tal vez. [...] Pero ¿y los otros? Me acuerdo cuando yo era niña. [...] Me aterrorizaban las situaciones en las que se me pedía que eligiera, que decidiera, que creara. Fue por eso mismo que hace pocos días tomé (amenizó la acción de romper con la acción de tomar) un dibujo de Flávio [su hijo]. Él dibujó un gato que no podía existir. Un gato multicolor”.⁵²

Hacia el final del capítulo I de la *Pedagogía del oprimido*, Freire tabula los mecanismos de opresión partiendo del par miedo a la libertad/alajar al opresor. Los presenta como “formas de ser y de comportarse de los oprimidos, que reflejan en diversos momentos la estructura de la dominación”.⁵³ Tras el par inicial, la primera es-

⁵¹ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, op. cit., p. 46.

⁵² Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, op. cit., p. 174. Por la cuestión del dibujo, del original y de la copia, así como del miedo a la libertad y del bloqueo de toda creatividad, el ejemplo se conecta muy sugestivamente con la pedagogía de F. Tonucci: cf. Tonucci, Francesco, *La investigación como alternativa a la enseñanza. ¿Enseñar o aprender?*, Caracas, Editorial Laboratorio Educativo, 2002.

⁵³ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, op. cit., p. 63. En el capítulo IV (p. 181) aparecen

estructura que destaca es el *fatalismo*, la creencia ciega en un destino inmutable (o “una visión distorsionada de Dios”)⁵⁴ que reconfirma permanentemente el estado de cosas y lo que sucede. De este modo, no sólo se legitima la realidad opresora, sino que también se la extiende y naturaliza hacia el pasado y el futuro. El fatalismo lleva a sistema, tal como el idealismo clásico lo concibió profundamente, la anulación de la libertad.⁵⁵

Negada entonces la posibilidad de transformar la situación de injusticia, la existencia dual e inauténtica tiene que descargarse de alguna manera, y una de las maneras de canalizar esa impotencia es la *violencia horizontal*, la agresión a los compañeros “por los motivos más nimios”.⁵⁶ El capitalismo fomenta la competencia y atomización en las bases –*divide et impera*–, incitando a la rivalidad feroz entre los oprimidos o hacia los inferiores, pero nunca hacia los opresores,

otros mecanismos de dominación como “mitos indispensables para el mantenimiento del *status quo*”: 1) el mito de la libertad (todos son libres para trabajar donde quieran), 2) el mito del derecho (a todos se les respetan sus derechos), 3) el mito del empresario (cualquiera puede serlo, con esfuerzo), 4) el mito del derecho de todos a la educación, 5) el mito de la igualdad de clases, 6) el mito del heroísmo de las clases opresoras, 7) el mito de la caridad de éstas, 8) el mito de que las elites promueven el bienestar del pueblo y éste les debe gratitud, 9) el mito de que la rebelión del pueblo es un pecado contra Dios, 10) el mito de la propiedad privada como fundamento del desarrollo personal, 11) el mito de la actividad de los opresores y la pereza de los oprimidos, y 12) el mito de la superioridad de los primeros y la inferioridad de los últimos. “Todos estos mitos, y otros que el lector seguramente conoce [...] son entregados por una propaganda bien organizada, [...] la de los] denominados «medios de comunicación de masas», entendiendo por comunicación el depósito de este contenido [es decir, los mitos] enajenante en ellas”. *Ibid.*, p. 183.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁵ En su última obra, Freire visualiza muy claramente el neoliberalismo en expansión: “La ideología fatalista, inmovilizadora, que anima el discurso liberal, anda suelta en el mundo. Con aires de posmodernidad, insiste en convencernos de que nada podemos hacer contra la realidad social que, de histórica y cultural, pasa a ser o tornarse «casi natural». [...] Desde el punto de vista de tal ideología, sólo hay una salida para la práctica educativa: adaptar al educando a esta realidad que no puede ser alterada. Lo que se necesita, por eso mismo, es el adiestramiento técnico indispensable”. Freire, Paulo, *Pedagogía de la autonomía*, trad. G. Palacios, Buenos Aires, Siglo XXI, 1997, p. 21.

⁵⁶ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, *op. cit.*, pp. 64-65. En estos mecanismos, nuevamente cobra notoriedad la influencia de Fanon y Memmi. Véase también el caso de los trabajadores inmigrantes portugueses en Alemania en Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, *op. cit.*, p. 151 y ss. Este ejemplo resulta notorio por la discriminación y la violencia que reciben de sus pares, pero también porque, organizados por un cura para reclamar mejores tratos, deciden retractarse para no perder el mínimo de condiciones de vida que lograron, lo que para el educador genera un dilema ético (p. 153), dado que no puede llevar adelante la lucha contra quienes tendrían que protagonizarla, y a la vez no la puede abandonar sin traicionar su compromiso. En consecuencia, el ejemplo muestra que no hay linealidad en los procesos de lucha, que la contradicción agudiza y abre nuevas fases de formación, y que tales instancias implican reformulaciones, marchas y contramarchas, tiempo, politización, etc.

a quienes más bien se los complace con este tipo de descargas, no sólo porque indirectamente se los exime, sino también porque se los reproduce al estilo de una sucursal que amplifica su poder.

La eternización de la explotación se condice también con la *atracción irresistible* por ser como el opresor. Toda la propaganda se orienta en esa dirección: la forma de vida (bienes, comidas, hábitos, lujos, etc.), toda la fachada del opresor se erige en la aspiración máxima del oprimido. La industria cultural ha hecho estragos en la homogeneización de las expectativas de las masas.⁵⁷ El ser humano, devenido unidimensional, sólo puede ver lo que tiene delante y sólo puede verlo como un bienestar idealizado cuya fuerza radica en el contraste con la carencia que vive el oprimido. No obstante, Freire subraya que esta atracción “se verifica, sobre todo, en los [...] estratos medios”⁵⁸ –y podría haber agregado: urbanos. Tanto la violencia horizontal (la negatividad de la propia condición) como la violencia hacia abajo (que veremos luego) armonizan perfectamente con esta atracción por el opresor, que oficia de instancia de legitimación, de justificación y de proyecto de vida. Por ende, lo que el opresor haga con los oprimidos será lo que tiene que hacer, porque su lugar es ése, y porque todos deseamos ese lugar. No podría pensarse mayor introyección de la dominación.

La negatividad se aplica a los pares y a sí mismo. El miedo a la libertad equivale a la *auto-desvalorización*. En efecto, el auto-desprecio es una suerte de segunda introyección del opresor, porque significa incorporar en sí la visión negativa que los opresores han proyectado sobre los oprimidos. Pero no se trata de una operación solamente mental, sino ante todo de una experiencia vivida en lo cotidiano: “De tanto oír de sí mismos que son incapaces, que no saben nada, que no pueden saber, que son enfermos, indolentes, que no producen...” –y aquí podría ponerse cualquier rótulo, lo que por otra parte suele ser más descriptivo del dominador que del domina-

⁵⁷ Cf. Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1998, p. 165 y ss. El nexo entre esta obra y Freire sería *El hombre unidimensional* de Marcuse, que también insiste en el tema de la introyección. Pero lo interesante de la industria cultural según Adorno y Horkheimer es que al mismo tiempo que busca identificar a los protagonistas –de, por ejemplo, el cine– con la gente común, marca la diferenciación (*op. cit.*, p. 190).

⁵⁸ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, *op. cit.*, p. 65.

do-, “terminan por convencerse de su «incapacidad»”.⁵⁹ El bombardeo de miradas negativas se curte en la piel y traspasa las vivencias, convirtiendo al “no” en un absoluto. Los *nadies*⁶⁰ se reflejan a sí mismos con los ninguneos del opresor. El ejemplo recurrente de Freire es el de los campesinos o analfabetos que se muestran reticentes al diálogo, a la problematización y a la participación, y que cuando toman algo de coraje le dicen: nosotros deberíamos callar, usted es el que tiene que hablar, porque usted es el que sabe. Sin embargo, en ese gesto de auto-desvalorización ya germina un vestigio de liberación: el campesino se anima a interrumpir y decir. Por eso Freire agrega lo que cualquier educador ha debido experimentar: “es impresionante cómo, con las primeras alteraciones de una situación opresora, se verifica una [gran] transformación”.⁶¹

En sintonía con la atracción y el fatalismo, otro de los mecanismos de opresión consiste en la idea de que *el opresor es invencible* o invulnerable, que tiene un poder absoluto, omnisciente, etc. Para contrarrestarla, Freire propone explorar la porosidad, las grietas de esa creencia mágica en el poder inquebrantable. Desde luego, por detrás y como sustentando esta idea se induce la complicidad entre opresores, la proyección de un sistema orquestado para mantener y acentuar la situación de injusticia. Pero también se induce la fijeza de posiciones, lo que permite retomar el motivo hegeliano de la falsa superación: si el oprimido llega a ser opresor y por ello tiene a quienes oprimir, entonces no se logra una genuina superación sino apenas un cambio de roles, o mejor, el recambio de los individuos que cumplen esos roles. La relación opresiva permanece. Por tanto, la invulnerabilidad se traslada al esquema opresor/oprimido. De igual modo, alguien supuestamente tendrá que ocupar el lugar necesario e insoslayable del opresor, que constituye un motivo de aspiración.⁶²

La violencia horizontal en la que los oprimidos descargan su impotencia con los pares se complementa muy bien con la idea del opresor invulnerable, con el cambio de roles y con la última estructura

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ Cf. Galeano, Eduardo, “Los nadies” en *El libro de los abrazos*, Buenos Aires, Catálogos, 2003, p. 59.

⁶¹ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, op. cit., p. 66.

⁶² Sobre la idea de que el opresor es invencible, cf. *ibíd.*, pp. 66-67. Sobre la hipótesis del campesino que sólo quiere llegar a ser capataz para oprimir a otros, cf. *ibíd.*, p. 44.

de dominación que analizamos aquí: la *dependencia emocional*. En la medida en que son seres duales, inauténticos, meros objetos o cosas al servicio del opresor, los oprimidos –dice Freire– sólo se conciben anímicamente *bajo* o en sumisión respecto del opresor. Por ende, no pueden reaccionar contra éste, sino que tienen que llevar las emociones, o bien contra sí, o bien contra aquellos que quedan como inferiores. En entrevista con un campesino (un material recurrente en distintos pasajes de esta y de otras obras de Freire), recoge el siguiente testimonio: “El campesino” –dice el campesino mismo– “es un dependiente. No puede expresar sus anhelos. Sufre antes de descubrir su dependencia. Desahoga su «pena» en casa, donde grita a los hijos, pega, se desespera. Reclama de la mujer. Encuentra todo mal. No desahoga su «pena» con el patrón porque lo considera un ser superior. En muchos casos, el campesino desahoga su «pena» bebiendo”.⁶³

VI

La *Pedagogía del oprimido* no termina en ella, sino en una suerte de retrospectiva que el mismo Paulo Freire traza en 1992: *Pedagogía de la esperanza*. En esta obra y como asomándose al pleno auge del neoliberalismo a nivel continental, el autor no sólo vuelve sobre los contenidos, las experiencias previas, los vaivenes en la formación, los ejemplos conspicuos que atañen a la *Pedagogía del oprimido*, sino que también reafirma posiciones, lima algunos aspectos, muestra la vitalidad de una palabra que con el paso del tiempo, lejos de añejarse, se entrama con concepciones y prácticas que claman la necesidad de liberación. *Pedagogía de la esperanza* es, como el subtítulo lo indica, *un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, pletórico de historias biográficas y de aristas significativas, de ilaciones impredecibles anteriores y posteriores a esa obra. Es un libro situado precisamente de cara a la hecatombe neoliberal, y con la audacia de reponer el umbral de lo incómodo, lo que no cuaja y marca un límite a

⁶³ *Ibid.*, p. 68, nota. Hay, a nuestro entender, otro mecanismo de dominación que Freire presenta poéticamente y sin mayor explicitación, y que consiste en invertir el origen de la violencia, es decir, colocarla en los oprimidos, y hacer como si nada correspondiera a los opresores. De ahí que sea necesario restablecer las cosas en su lugar: “Son los que oprimen, quienes instauran la violencia [...] y no los oprimidos [...]. Quienes instauran el terror no son los débiles [...]. Quienes instauran la tiranía no son los tiranizados [...]. Quien instaura el odio no son los odiados [...]. Sin embargo, para los opresores [...] son siempre los oprimidos [...] los «violentos», los «bárbaros», los «malvados», los «feroces», cuando reaccionan contra la violencia de los opresores”. *Ibid.*, pp. 56-57.

la depredación: sólo nos queda la esperanza, no la vamos a entregar.

Pero con la esperanza sola no basta. Sirve, sirve para resistir, si desde ese umbral se tensiona para activar. La esperanza tiene que conducir a la lucha.⁶⁴ Con esto, Freire capta el nuevo clima de época y se planta ante la voracidad de los mecanismos de opresión. A modo de cierre, queremos presentar dos aspectos de la *Pedagogía de la esperanza*: una anécdota que dejó huella de por vida en el autor, y una auto-crítica sumamente valiosa.

La anécdota parte de una investigación que realiza Freire sobre los castigos que las familias de condición económica baja en una zona de Recife aplican sobre sus hijos. Tras examinar los casos, propone una serie de charlas donde presentaba el tema y fomentaba el diálogo crítico. En una ocasión, un hombre joven, “pero ya gastado, pidió la palabra y me dio tal vez la lección más clara y contundente que he recibido en mi vida de educador”.⁶⁵ Freire lo cuenta cautivado por los detalles y por la relevancia. Este hombre dice que sus palabras, las de Freire, son bonitas, pero le pregunta si verdaderamente conoce dónde y cómo viven quienes estaban en esa conversación. Le cuenta cómo son sus propios días y lo difícil que le resulta tener esperanza. Y contrasta esa situación cotidiana con lo que él imagina que debe ser un día en la vida y en la casa de Paulo Freire. El contraste se agudiza con el anochecer de uno y de otro, con cómo encuentran a sus hijos, cómo descansan y cómo siguen al día siguiente. Freire quedó profundamente impactado, porque de pronto cobró dimensión el abismo entre el educador y la realidad concreta del pueblo. No obstante, la anécdota no termina ahí: amargado, a la noche Freire habla con su mujer de lo sucedido, arguyendo que no lo entendieron. Y ella le indica: “¿No habrás sido tú, Paulo, quien no los entendió? [...] Ellos te entendieron a ti, pero necesitaban que tú los entendieras a ellos”.⁶⁶

⁶⁴ Cf. Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, op. cit., p. 25. En su póstumo *El grito manso*, una de sus últimas intervenciones públicas, Freire insiste en reivindicar y exhortar a la esperanza: cf. Freire, Paulo, *El grito manso*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 25. Sobre el contraste con el paradigma neoliberal –y para una visión genérica de las concepciones pedagógicas latinoamericanas–, cf. Torres, Carlos Alberto, “Grandezas y miserias de la educación latinoamericana del siglo XX” en Torres, C. A. (comp.), *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, p. 37 y ss.

⁶⁵ Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, op. cit., p. 42.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 45.

Con esta anécdota, por un lado, resulta palmaria la dialéctica formativa, la idea que tantas veces pregona Freire y que denota la inseparabilidad y reciprocidad de las partes del proceso de enseñanza y aprendizaje: quien enseña, aprende; quien aprende, enseña. En el mismo acto. No puede darse lo uno sin lo otro. Y la reciprocidad involucra siempre al otro, lo pone como mediando al sí-mismo, en una simetría intercambiable: enseñar es aprender de otro, y aprender es enseñar a otro; las dos proposiciones son inescindibles. “No hay docencia sin *discencia*”.⁶⁷ En este proceso, uno y otro están entrelazados: nadie libera a nadie, nadie se libera solo. Pero, por otro lado, la anécdota revela la fuerza de ese Otro: en este caso, Elza, una suerte de Diotima de Freire. Mal dicho “su mujer”, mal dicho “los hombres se liberan en comunión”; por suerte Freire llegó a hacerse esta auto-crítica en la *Pedagogía de la esperanza*. He aquí la segunda cuestión.

En efecto, allí cuenta que entre fines del 70 y comienzos del 71 (es decir, poco después de la publicación de la *Pedagogía del oprimido*) recibió muchas cartas de mujeres estadounidenses señalando el “lenguaje machista que marca todo el libro”,⁶⁸ no por el contenido sino más bien por el uso de la palabra “hombre” como si contuviera también a la mujer y como si fuera un término neutro. Freire acepta y asume la crítica, porque “no es un problema gramatical, sino ideológico”,⁶⁹ y concierne a la forma de ver el mundo, de transformarlo en un sentido democrático. Por eso decidió cambiar la forma de escribir, dar cuenta de ese movimiento –el feminismo– en crecimiento y en fructificación plural, y responder cada una de las cartas agradeciendo este punto que le permitió reformular su posicionamiento y darle una vuelta más a la dialéctica formativa.

⁶⁷ Freire, Paulo, *Pedagogía de la autonomía*, op. cit., p. 23; y más abajo: “quien forma se forma y re-forma al formar y quien es formado se forma y forma al ser formado [...]. Quien enseña aprende al enseñar y quien aprende enseña al aprender” (p. 25).

⁶⁸ Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, op. cit., p. 87.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 89.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, (1^{ra} ed. 1969), 1998.
- Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. O. del Barco, E. Román y O. Molina, México, Siglo XXI, (1^{ra} ed. 1970), 2011.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. J. Campos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, (1^{ra} ed. 1961), 2015.
- Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, trad. L. Ronzoni, Buenos Aires, Siglo XXI, (1^{ra} ed. 1969), 2010.
- *Pedagogía del oprimido*, trad. J. Mellado, Buenos Aires, Siglo XXI, (1^{ra} ed. 1970), 2006.
- *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, trad. S. Mastrangelo, Buenos Aires, Siglo XXI, (1^{ra} ed. 1992), 2013.
- *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, trad. G. Palacios, Buenos Aires, Siglo XXI, 1997.
- *El grito manso*, Buenos Aires, Siglo XXI, (1^{ra} ed. 2003), 2012.
- Gadotti, Moacir, *La escuela y el maestro. Paulo Freire y la pasión de enseñar*, San Pablo, Publisher Brasil, 2007.
- Galeano, Eduardo, *El libro de los abrazos*, Buenos Aires, Catálogos, (1^{ra} ed. 1989), 2003.
- Gaudio, Mariano, “En torno del reconocimiento en el *Derecho natural* de Fichte” en López, D. (comp.), *El idealismo alemán como pensamiento de la libertad. Julio De Zan in memoriam*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, en prensa.
- “Hegel, la servidumbre voluntaria y el sentido común” en Kretschel, V. y Aguilar, C. (eds.), *Caminos Cruzados 2: Spinoza, Deleuze y el joven Hegel de Jena*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, en prensa.
- Gramsci, Antonio, *Antología. Volumen 2*, trad. M. Sacristán, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, reimpr. 1993.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, trad. S. Laclau, Buenos Aires, Fondo de

- Cultura Económica, (1^{ra} ed. 2005), 2013.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada*, trad. A. Elorza, Buenos Aires, Planeta-Agostini, (1^{ra} ed. 1954), 1993.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973.
- Memmi, Albert, *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*, trad. C. Rodríguez Sanz, Madrid, Edicusa, (1^{ra} ed. 1957), 1971.
- Tonucci, Francesco, *La investigación como alternativa a la enseñanza. ¿Enseñar o aprender?*, Caracas, Editorial Laboratorio Educativo, (1^{ra} ed. 1973), 2002.
- Torres, Carlos Alberto, “Grandezas y miserias de la educación latinoamericana del siglo XX” en Torres, C. A. (comp.), *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, pp. 23-52.

La escritura como lenguaje testamentario

Writing as Testamentary Language

ANA SORIN

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

Recibido el 2 de noviembre de 2020 - Aceptado el 20 de marzo de 2020

Ana Sorín es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como becaria doctoral del CONICET bajo la dirección de Mónica B. Cragolini, y como docente en la asignatura “Metafísica” de la carrera de Filosofía en la misma Universidad. Su investigación se centra en la filosofía de Jacques Derrida, en particular sobre su noción de escritura, de la que le interesa ofrecer una aproximación materialista. Es integrante el UBACyT “La violencia estructural en el tratamiento de vivientes humanos y vivientes animales: hacia una incondicionalidad sin soberanía” y del PRIG “Usos deconstructivos de la espectralidad. Hacia un materialismo no dialéctico derrideano”.

RESUMEN: Este trabajo se propone explorar la noción derridiana de escritura, prestando especial atención a la relación entre ausencia y materialidad. Según esperamos mostrar, cómo se considere la primera resulta fundamental para una toma de posición acerca de la segunda, y para comprender el famoso pasaje "del lenguaje a la escritura" que propugnase *De la gramatología*. Tomaremos como principal anclaje de nuestros análisis *La voz y el fenómeno*, un texto que ha sido casi exclusivamente recibido en términos fenomenológicos pero cuya fecundidad rebasa, a nuestros ojos, el simple comentario a Husserl. Durante nuestros análisis nos cerniremos sobre nombres como el de Hegel o Blanchot, rastreando no sólo la viabilidad biográfico-intelectual de su señalamiento en 1967, sino examinando qué conclusiones nos permite extraer ello acerca del vínculo entre materialidad y ausencia.

PALABRAS CLAVE: Derrida – Escritura – Materialidad - Fenomenología

ABSTRACT: This paper aims to explore Derrida's notion of writing, paying special attention to the link between absence and materiality. As we hope to demonstrate, the consideration of the former impacts deeply on the understanding of the latter, and allows us to comprehend the enigmatic passage "from language to writing" proclaimed by *Of Grammatology*. We will take *Speech and Phenomena* as the basis of our analysis, a text that has been almost exclusively received in phenomenological terms but whose fertility exceeds, we believe, the mere comment to Husserl. During our analysis we will point out the relevance of figures such as Hegel or Blanchot, tracking not only the biographical-intellectual viability of their inclusion in 1967, but examining what conclusions this allows us to draw about the link between materiality and absence.

KEY WORDS: Derrida – Writing – Materiality - Phenomenology

De la gramatología (1967) abre su primer capítulo diciendo que el vocablo "lenguaje" ha sufrido una inflación tal que su sentido se ha devaluado por completo, y propone en cambio el abordaje de la escritura.¹ No sólo la especificidad técnica de esta noción permanece a esa altura desconocida sino que, librada a su suerte, la aserción entera ralla lo inentendible. ¿Cómo podría la escritura, forma derivada del lenguaje, reclamar alguna prioridad? La presencia precede

1 Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. O. del Barco, C. Ceretti, México, Siglo Veintiuno, 1986, p. 11. Aclaremos que utilizaremos las traducciones disponibles de los textos trabajados, cotejando siempre con el original e introduciendo aclaraciones en caso de juzgarlas necesarias. Si no hubiera traducción disponible (en especial en el caso de literatura secundaria), propondremos una versión propia.

a la ausencia de modo paralelo como la naturaleza a la técnica: tales los confines que ordenan nuestro sentido común, cuya operatividad y hendiduras son interrogadas, en efecto, por la *écriture* derridiana.

En esta oportunidad nos gustaría explorar el desliz que acontece en el mentado pasaje. El texto que tomaremos como base para nuestra exploración será *La voz y el fenómeno* (en adelante, *VF*), otro ensayo de 1967 que analiza cómo se labra la relación a sí de la conciencia en la filosofía husserliana. Aunque ha sido recibido casi exclusivamente en clave fenomenológica, creemos que abrir su horizonte de referencias puede ayudarnos a rastrear los debates que animan sus desarrollos y sus interpretaciones, ciertamente “heterodoxas”. Una aproximación semejante nos resulta, no obstante, crucial, porque, de otro modo, la singularidad de *VF* (que definitivamente ensaya una apuesta filosófica a todas luces distinta de *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* o de *Introducción a “El origen de la geometría”*, dos estudios bastante escolares y pegados a la letra husserliana)² corre el peligro de postergarse. La que presentaremos aquí es, desde ya, sólo una vía posible de encarar esta propuesta.

Uno de los principales corolarios de *VF* tiene que ver con el señalamiento del obstáculo (esencial, no circunstancial) de Husserl a la hora de abordar la naturaleza del lenguaje. Se trata de una tesis que viene elaborando desde 1962, y que se vincula con su compromiso intuicionista.³ Ahora bien, sobre el final de este estudio –e inmediatamente después de esta exploración de la operatividad del lenguaje en la fenomenología– Derrida complejiza notoriamente el registro de sus meditaciones: dice que el idealismo hegeliano es “más radical” y que Husserl no ha creído jamás en la realización del saber absoluto.⁴ Sobre este enigmático punto nos gustaría hacer énfasis, porque nos parece fundamental para elucidar aquel pasaje “del lenguaje a la escritura”.

² En el primer caso se trata de un *Mémoire* de fin estudios (escrito entre 1953 y publicada recién en 1990). En el segundo, es la traducción e introducción a *El origen de la geometría*, trabajo que en 1962 fue galardonado con el premio Jean Cavallès de Epistemología Moderna.

³ Cf. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, México, FCE, 2013, pp. 129 y 130 (§24).

⁴ Cf. Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1985, p. 164.

Dicho esto, nuestra propuesta constará de dos movimientos. En primer lugar, complementando la cifra de Leonard Lawlor (el principal nombre de referencia en lo que concierne a la traza hegeliana en *VF*), señalaremos hacia el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* como referencia para entender semejante comparación. En efecto, en “La certeza sensorial” Hegel vincula el funcionamiento del lenguaje con cierta ausencia (lo independiza de su pretendido “usuario”, y de lo que con Husserl llamaríamos “intuición”). Creemos que esta aproximación nos permitirá comprender por qué *De la gramatología* le otorga a Hegel un sitio ambivalente, como “el último filósofo del libro y el primer pensador de la escritura”.⁵ En un segundo lugar, y en función de esta misma “ambivalencia”, propondremos otra herencia para pensar aquella ausencia, a saber, la correspondiente a Maurice Blanchot. Si bien no es en absoluto extraña su asociación con Derrida, este vínculo suele ser ubicado años más adelante, o a cuento de otros tópicos. Durante nuestro trabajo mostraremos que en textos anteriores (en 1962, y luego de vuelta en 1963) Derrida ya remite a textos blanchotianos que discuten, a su vez, con aquella misma concepción hegeliana del lenguaje.

De acuerdo con este panorama, nuestro itinerario será el siguiente. La primera parte estará abocada casi íntegramente al desarrollo de *VF*: al vínculo entre signo y autoafección en Husserl, como base del planteo general de *VF* (1.1), al capítulo VII, donde se ve el diagnóstico final sobre Husserl y se desliza la noción de “*archiécriture*” (1.2) y a la comparación con Hegel (1.3). La segunda parte virará hacia la herencia blanchotiana, se señalarán las referencias que el joven Derrida hiciera a Blanchot en sus trabajos anteriores (2.1) y se analizará el texto particular al que remite (“La literatura y el derecho a la muerte”) (2.2). Una tercera parte volverá sobre el nudo planteado en *VF* y su caracterización de la escritura, esta vez teniendo en cuenta los avances blanchotianos. Por último, en la cuarta parte señalaremos qué posibilidades nos abren las interpretaciones propuestas.

1. 1. Signo y autoafección

VF comienza recordando la distinción que ofreciera *Investigaciones Lógicas* entre dos acepciones del vocablo “signo”: expresión

⁵ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, *op.cit.*, p. 35.

(*Ausdruck*) y señal o indicación (*Anzeichen*). La diferencia estriba en que sólo la primera porta *Bedeutung*, un término cuya traducción habitual por significación (*signification*) –alerta VF– pierde de vista la especificidad que condensa en alemán. Antes que recubrir un preciosismo, esta advertencia delinea ya su cifra interpretativa: Derrida explica que si bien todo signo significa, sólo la expresión está preñada de “querer-decir” (*vouloir-dire*). No es mera asociación inmotivada sino que, en su calidad de signo lingüístico, recubre un carácter intencional. Las indicaciones sencillamente “in-funden” motivación (*Motivierung*) para pasar de un conocimiento actual a uno inactual (podemos pensar en indicaciones naturales, como los síntomas de una enfermedad, o artificiales, como el trazo de una tiza).

Derrida nota rápidamente que esta distinción viene a querer inscribir una jerarquía: aunque la señal parezca ser más amplia y toda expresión requiera *de hecho* alguna dosis señalativa, Husserl apunta rápidamente a una situación de mayor dignidad donde la expresión prescinde de toda urdimbre indicativa. En “la solitaria vida del alma” (*im einsamen Seelenleben*) la expresión cumple su cometido sin estorbo ni dilación. “En la indicación, la animación tiene dos límites: el cuerpo del signo, que no es un soplo, y lo indicado, que es una existencia en el mundo”⁶ dice Derrida, y la virtud de la expresión redonda justamente en que reduce ambos límites. No sólo el trazo de la tiza, sino los gestos, los ademanes, la musicalidad de la lengua determinada y, en general, todos aquellos aspectos que no son en rigor intencionales pero que, podríamos decir, fácticamente hacen a la comunicación, “[n]o quieren *decir* nada porque no *quieren* decir nada”:⁷ son señales, y no expresiones.

En función de estos elementos es que Derrida sugiere la existencia de cierto “voluntarismo trascendental” y comienza a hablar, a partir de allí, de una “voz fenomenológica”. Aunque en rigor no haya tal noción de voz en Husserl, notamos que esta lectura se encuentra ya delineada en la comprensión de *Bedeutung* como “querer-decir” (que él mismo confiesa “entre el comentario y la traducción”).⁸ Si la

⁶ Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, *op.cit.*, p. 78.

⁷ *Ibíd.*, p. 81. El subrayado es de Derrida. Será el caso siempre que no aclaremos lo contrario.

⁸ *Ibíd.*, p. 58.

expresión es privilegiada es porque respeta la autoinmediatez de la conciencia. El “oírse-hablar” (*s’entendre parler*) –operación con la que Derrida ilustra el “fonocentrismo”–,⁹ tiene aquí su ejemplo casi paradigmático, porque la vida del alma deviene entonces este *médium* diáfano donde no cabe ninguna dilación ni rugosidad. Leonard Lawlor ha comprendido la introducción de la voz como “la importación de cierto hegelianismo”,¹⁰ una sugerencia que nos parece particularmente interesante para entender qué se juega en esta en la oposición y consecuente jerarquización de expresión e indicación (a saber, la determinación de la vida auténtica como vida espiritual, como reducción de toda opacidad extrínseca). Es claro, sin embargo, que “la voz” que Derrida le atribuye a Husserl no es mundana: antecede a la oralidad, porque se trata de una autoafección y cercanía a sí que es condición de toda subjetividad.

1. 2 Lenguaje pro-visional y escritura

Aunque en la vida baja del alma no quepa ningún tipo de exterioridad indicativa, en el capítulo VII de *VF* Derrida se apunta a mostrar cómo cierta “no plenitud” la sitia aún de cabo a rabo. Allí los análisis se ciñen sobre el abordaje explícito de la naturaleza del lenguaje que se avista a partir del §9 de *Investigaciones Lógicas*, donde –nos explica el argelino– el maestro fenomenólogo se debate entre la propuesta de una gramática pura lógica (es decir, una morfología pura de las significaciones que siente las condiciones para que un discurso sea tal) y su consabido imperativo intuicionista del §24 de *Ideas I*. En este capítulo es posible apuntar dos cosas: el diagnóstico que ofrece sobre la resolución husserliana de esta tensión (que es, en rigor, lo que se compara unas páginas adelante con Hegel, y donde se explicita de manera definitiva la antes mentada incompatibilidad), y lo que de estas elaboraciones contribuye a su propia comprensión de la escritura. Vamos a detenernos un momento en este nudo.

Derrida analiza primero los “enunciados de percepción” como, por ejemplo, “veo ahora un árbol”. La tensión mencionada se traduce en términos de intención e intuición del objeto, y la cuestión es que justamente, en principio, el cumplimiento de la intuición de un

⁹ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, *op.cit.*, p. 18 y ss.

¹⁰ Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, Indiana, Indiana University Press, 2002, p. 171.

objeto no es en absoluto necesario para que el acto del “querer-decir” lo intencione. Derrida señala que si el contenido de “veo ahora un árbol” no puede ser inteligible allende el mentado árbol y en ausencia de quien lo pronunció, entonces no es discursivo. Como él lo entiende, el lenguaje parece moverse en el éter de cierta ausencia.

Luego avanza hacia el pronombre personal “yo”, que Husserl califica como “expresión esencialmente ocasional”. La conclusión es finalmente la misma, pero su especificidad demanda unas aclaraciones extra. Estas expresiones (que nosotrxs llamaríamos “deícticas”) constituyen un desafío para Husserl porque son intraducibles en términos de su contenido conceptual objetivo (por ejemplo, “yo” no es intercambiable por “toda persona que, al hablar, se designa a sí misma”). Husserl pretende subsanar esto aduciendo que “[e]n el discurso monológico, la *Bedeutung* del «yo» se realiza esencialmente en la representación inmediata de la propia personalidad”,¹¹ pero ello contradice sus propias elaboraciones porque, como Derrida notó en el capítulo VII, la enunciación del pronombre personal sería completamente superflua en función de la cercanía del alma consigo misma.¹² Y de todas maneras, a Derrida no deja de extrañarle la existencia de semejante “concepto individual”, a su vez a partir de una “representación inmediata” (que recubriría un oxímoron). El corolario es que no sólo “yo” es utilizado en comercio con otrxs sino que, nuevamente, como en el caso de los “enunciados de percepción” su significancia pende desde el primer momento de su legibilidad allende mi presencia.

Aesta Derrida: “Bien puede *hablarse* diciendo que «el círculo es cuadrado», se habla *bien* diciendo que no lo es. Hay ya sentido en la primera proposición. Pero se haría mal en inducir de ahí que el sentido no espera a la verdad”.¹³ De acuerdo con él, el maestro fenomenólogo termina ocluyendo su radicalidad y recuperando la presencia como *telos* del lenguaje. Por ello VF dice que la significación deviene “pro-visual” (*pro-visoire*), en un doble sentido: porque su

¹¹ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, trad. M. G. Morente y J. Gáos, Madrid, Alianza, 2006, p. 274 (§26). Citado por Derrida en *La voz y el fenómeno*, *op.cit.*, p. 156.

¹² Cf. Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, *op.cit.*, pp. 97-109.

¹³ *Ibid.*, p. 160. En esa misma dirección dice Husserl: “Cuando falta la «posibilidad» o la «verdad», entonces la intención del enunciado no puede realizarse más que simbólicamente [...] Le falta entonces, como suele decirse, la significación [*Bedeutung*] «verdadera», «propia» (Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, *op.cit.*, p. 247 (§11)).

valía es circunstancial, y porque se orienta a una intuición impletiva. Esa sería la conclusión sobre Husserl. Resume Derrida lo dicho hasta aquí:

Tenga o no la intuición actual de mí mismo, “yo” expresa; esté o no vivo, *yo soy* “quiere decir”. Aquí tampoco es la intuición impletiva un “componente esencial” de la expresión. [...] Una vez más, parece poco segura la frontera entre el discurso solitario y la comunicación, entre la realidad y la representación del discurso. ¿No contradice Husserl lo que ha establecido en cuanto a la diferencia entre la *Gegenstandslosigkeit* y la *Bedeutungslosigkeit* cuando escribe “La palabra *Yo* nombra, según los casos, una persona diferente, y lo hace por medio de una *Bedeutung* siempre nueva”? ¿No excluye el discurso y la naturaleza ideal de toda *Bedeutung* que una *Bedeutung* sea “siempre nueva”?¹⁴

Derrida insiste en que la falta de intuición no es sencillamente tolerada, sino incluso *requerida* por la operatividad de la significación.¹⁵ Dice que “la idealidad de la *Bedeutung* tiene aquí un valor estructuralmente *testamentario*”.¹⁶ No puedo siquiera enunciar “Yo soy” sin administrarme la muerte. Para ser siquiera reconocible como tal, el pronombre –que supuestamente signa lo singular e irrepetible de mi existencia– tiene que trabajar con mi desaparición. Lo que sigue resulta fundamental:

*¿En qué la escritura –nombre corriente de signos que funcionan a pesar de la ausencia total del sujeto, por (más allá de) su muerte– está implicada en el movimiento mismo de la significación en general, del habla llamada “viva” en particular? (...) ¿En qué inaugura y acaba la idealización, sin ser ella misma ni real ni ideal?*¹⁷

Este fragmento nos permite desplazarnos hacia la consideración derridiana de la escritura, comenzando por disolver una confusión común, a saber, que la posición derridiana privilegia “lo escrito” so-

¹⁴ Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, op.cit., p. 157.

¹⁵ “El lenguaje que habla en presencia de su objeto borra o deja fundir su originalidad propia, esta estructura no le pertenece más a él, y que le permite funcionar *completamente sólo* cuando su intención esta desprovista de intuición” (*Ibid*, p. 153).

¹⁶ *Ibid*, p. 158. El subrayado es nuestro.

¹⁷ *Ibid*, p. 155. Los subrayados son nuestros.

bre “lo oral”.¹⁸ Si la escritura se entiende como “signos que funcionan solos”, y si nos viene diciendo que el funcionamiento de la significación en general pende de su posibilidad de repetición allende todo horizonte último de presencia (de la intuición del objeto, pero también del aliento intencional que “la pone en marcha”), acontece entonces una ampliación crítica de “lo escritural”. Desde esta perspectiva, tenemos que pensar que una locución oral no está menos escrita que, por decir algo, *Hamlet* o el mismo *Ideas I*. Más aún, todo lo que la filosofía ha señalado incluso como “prelingüístico” (por ejemplo, las dimensiones constituyentes) deviene escritural, porque si encarna algún sentido y conforma alguna identidad legible, es gracias a este funcionamiento. No hay idealidad inmaculada de sentido sino procesos de significación que operan, a su vez, únicamente ya gracias a su repetición. Pero en la medida en que no hay tal idealidad “original” que custodie su idoneidad, esta repetición es irremediabilmente *iteración*;¹⁹ repetición de lo diferente, como deformación: diseminación de sentido. La distinción entre lo oral y lo escrito no puede ser sino derivada. Ningún horizonte último de sentido coarta el rodeo iterativo (escritural, textual) sino que, antes bien, toda presencia (toda “vida solitaria del alma”, e incluso toda esfera trascendental)²⁰ alcanza a urdirse a través de su trazo.

Tras estas elaboraciones, lo que era la imposible operación del oírse (totalmente presente a sí) hablar (enfocar sentidos pre-expresivos) hunde ahora raíces en el signo como rugosidad y dilación, no

¹⁸ Cf. Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, trad. G. Monges Nicolau, México, Siglo Veintiuno, 2006, pp. 38-39, Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica. Tomo II*, trad. J. J. Utrilla, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 371, Badiou, Alain, *El elogio del amor*, trad. A. Ojeda, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 88.

¹⁹ Derrida subraya que “iteración” viene de “itara”, que en sánscrito significa “otro”. Ver Derrida, Jacques, “Firma, acontecimiento y contexto”, *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1994, p. 356.

²⁰ Lo decimos porque, especialmente en EEUU, se popularizaron lecturas trascendentales de la archiescritura. Christopher Norris afirma que “la desconstrucción es una empresa kantiana en un sentido que pocos de sus comentaristas han tendido a reconocer hasta ahora” (*Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 94). En una línea semejante, Maurizio Ferraris dice que *De la gramatología* es la *KrV* de Derrida, y que tal como las categorías kantianas, nuestro vínculo con el mundo está atravesado por una *grammè* (Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 69 y 77). Algo más matizado, Rodolphe Gasché opina que la desconstrucción está comprometida con “la construcción de los «conceptos cuasi-sintéticos» que dan cuenta de la economía de las condiciones de posibilidad e imposibilidad de los filosóficos básicos”, formando una “infraestructura” (Gasché, Rodolphe, *The tain of the mirror*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, p. 7). A nosotrxs nos resulta más fructífero preservar la “tensión” trascendental como tal antes que dirimirla.

erigiéndose sino gracias a un desvío que la sume en una noche interminable.

1.3. Ausencia y autoafección: una conclusión restante

Sobre el final de *VF* aparece la comparación explícita con Hegel. El estatuto de estas páginas no es claro: están separadas del resto por unos asteriscos (no en una página aparte), pero no llevan título ni aparecen distinguidas en el índice. Lawlor no duda en leerlas como “Conclusión”, pero nosotros guardamos de momento cautela.

Derrida comienza señalando que sus análisis han demostrado la solidaridad habida entre los conceptos de idealidad, objetividad, intuición y expresión en la filosofía de Husserl, todos ellos constelados alrededor del valor de la presencia. Si bien se desliza cierto regusto a conclusión, la vía que toma nos parece justamente problematizar lo que “conclusión” significa, en especial en lo tocante al “ideal del libro”. Sobre este último, *De la gramatología* dice que “es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad”.²¹ En términos de *VF*, se trata del ideal de una expresión tal que todo elemento indicativo sea un añadido accesorio.

Derrida declara entonces, sin demasiadas explicaciones, que “lo ideal es siempre pensado por Husserl bajo la forma de la Idea en el sentido kantiano”,²² que “el hegelianismo parece más radical”,²³ y que las críticas que Hegel le endilgase a Kant se reactualizarían sin duda con Husserl. Nos detendremos un momento en este punto, aunque no pretendamos expedirnos sobre las vinculaciones concretas entre estos autores (algo mucho más complejo y específico de lo que podríamos ensayar aquí), sino tan sólo elucidar el sentido de estas sentencias a la luz de la caracterización de la escritura del capítulo VII.

Hace un momento presentamos la lectura de Lawlor, según la cual Derrida primero parecía reconocer en los modos que adquiriría la autoa-

²¹ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, *op.cit.*, p. 25.

²² Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, *op.cit.*, p. 162.

²³ *Ibíd.*, p. 164.

fección en Husserl cierto hegelianismo. Allí se rastreaba la cuestión de la voz y de lo espiritual donde, agregamos, lo que estaba en juego era cierta “economía de la materialidad”: la reducción de todo lo no intencional. Valoramos la lectura lawloriana, y creemos que sin ella la repentina comparación con Hegel en estas últimas páginas restaría aún más enigmática.²⁴ Antes que mentar un punto de inversión o una impugnación de esta vinculación, este nuevo comentario nos parece explicitar una tensión que Derrida acusa desde sus trabajos anteriores.²⁵

En términos derridianos podemos decir que ambos son filósofos “de la autoafección”, de la idealidad y la espiritualidad, pero —ésta es la clave para abordar semejante comparación—, desde estrategias distintas: el Espíritu hegeliano se autorreconoce en el despliegue de lo material, mientras que Husserl lo segrega tal como se discrimina hecho de derecho. Tal es el gesto que Derrida marca como idiosincrático de Husserl: el que recubren las “distinciones esenciales” (que si distinguen entre expresión e indicación, es para marcar su jerarquía e independencia *de derecho*, aunque la facticidad funcione distinta), que luego se repite en el capítulo VII (porque el lenguaje termina adquiriendo su fuerza y teniendo por norte *la intuición silenciosa*). La vuelta “a las cosas mismas” de la fenomenología husserliana está mediada por la *epoché* y la variación eidética, y ello determina —a los ojos de Derrida— que nunca haya creído realmente en la realización del saber absoluto.²⁶ En un “infinito positivo”,²⁷ dice Lawlor. Y la presencia auténtica sólo pue-

²⁴ Lawlor dice también que el abordaje de *VF* está mediado i. por los interrogantes de E. Fink alrededor del lenguaje trascendental y ii. por la lectura que hiciera Hyppolite en *Lógica y existencia* (Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, *op.cit.*, 171). Acordamos. Derrida refiere a este aspecto de Fink desde 1962 (*Introducción de “El origen a la geometría”*, trad. D. Cohen, Buenos Aires, Manantial, 2000, p. 63). En el caso de Hyppolite la influencia nos parece aún más palmaria. Nos hemos expedido sobre ese vínculo en sus textos anteriores.

²⁵ Por ejemplo, *Introducción a “Origen de la geometría”* inscribe el mismo titubeo: en *El origen de la Geometría* Husserl rastrea el horizonte “apriórico” y teleológico que anima la constitución de los objetos ideales que hacen a la ciencia, y este cariz teleológico (cierta “autoafección” de la razón consigo misma, podríamos decir) también llama a analogías con Hegel. “Para Husserl como para Hegel, la razón es historia y no hay más historia que la de la razón” (Derrida, Jacques, “Los fines del hombre” en *Márgenes de la filosofía*, *op.cit.*, p. 159). Sin embargo allí también Derrida interpreta esta dimensión en términos de Idea kantiana: como un infinito indefinido que nunca se fenomenaliza entero.

²⁶ Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, *op.cit.*, p. 164.

²⁷ Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, *op.cit.*, p. 205. En todo caso claramente esta “positividad” incluye mediación.

de ser la de aquél último, que se reconfirma a través (y no a pesar) de todo lo que Husserl llama indicativo, cuya reducción –incluso si no posible– es al menos deseable. Si hace un momento parecía que Husserl “hiperbolizaba” la opinión hegeliana sobre la voz extrapolándola a la interioridad (porque la suya no sería una voz mundana, sino fenomenológica), desde esta perspectiva eso mismo termina siendo el anzuelo que inscribe su fragilidad: si la presencia se posa como *telos* –como nos acaba de decir Derrida–, reinscribir una y otra vez el crédito de su autoridad se vuelve la tarea infinita de una vida, una tarea casi sisifeana.

Para comprender esta discusión a la luz de la naturaleza del lenguaje del capítulo VII, proponemos remitir al primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, “La certeza sensorial”. Esta obra detalla las distintas figuras que atraviesa el periplo de la consciencia en la empresa de autorreconocimiento del Espíritu. En este apartado se narra cómo la consciencia se cree libre de presupuestos y cree poder articular sin mayores problemas su experiencia singular, y cómo, no obstante, de buenas a primeras este intento se ve frustrado por la sola naturaleza del lenguaje. Claramente no podemos aquí hacer un análisis pormenorizado de esta obra hegeliana, pero creemos que las precisiones allí establecidas (que, en sus términos, abordan también la operatoria del lenguaje en su vínculo con la percepción) son significativas de cara a la noción de *écriture* que estamos intentando elucidar.

En este primer capítulo Hegel analiza, entonces, cómo la proposición “El ahora es de noche” cae rápidamente en desgracia no bien es articulada: “Apuntamos por escrito esta verdad; una verdad no puede perder nada porque se la apunte por escrito; tanto menos porque la conservemos. Y si *ahora, a mediodía*, volvemos a mirar la verdad apuntada, tendremos que decir que se ha quedado insulsa”.²⁸ Reingresa aun con más fuerza lo que Husserl sugería como “expresión ocasional”, porque aquí eso atañe incluso a todo “enunciado de percepción”: digo “esto”, pero el lenguaje no puede plegarse nunca totalmente sobre la singularidad del ésto, no puedo mentarlo sin impostarlo.

Nos dice Hegel: “Al decir: *este aquí, ahora* o singular, digo TODOS *estos*, todos los *aquí, ahora, singulares*; asimismo, al decir *yo, este*

²⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010, p. 165.

yo singular, estoy diciendo, en general, TODOS los yos”.²⁹ Si el lenguaje no puede adherirse sobre lo singular y si permanece legible sin mayores problemas allende el estado de cosas, es porque el lenguaje no adquiere su derecho de la certeza sensible (de la intuición, husserlianamente). Estas lecturas nos parecen estar presentes cuando Derrida dice, a cuento del “Yo” en el capítulo VII de *VF* recién analizado:

¿[A] caso no funciona ya *como una idealidad* la aparición de la palabra Yo en el discurso solitario (suplemento del que no se ve, por otra parte, la razón de ser, si la representación inmediata es posible)? ¿No se da, por consiguiente, como pudiendo permanecer la misma para un yo-aquí-ahora en general, guardando su sentido incluso si mi presencia empírica se borra o se modifica radicalmente?³⁰

En esa dirección es que tal vez no sea osado sugerir que Hegel acordaría con los recientes tratamientos del capítulo VII de *VF*. Para él también el lenguaje y la presencia silenciosa de lo inmediato están divorciados por un hiato insuprimible. El “Yo” funciona como idealidad, y es por ello que no puede plegarse servilmente sobre lo singular ni, en esa línea, pensarse un lenguaje que morase en “la vida baja del alma”. Esa discordancia que en la fenomenología husserliana resultaba traumática y era debido amainar, en Hegel es explotada, porque el lenguaje es lo universal y retiene lo verdadero de la certeza sensible. En ese sentido leemos esa “mayor” radicalidad de Hegel, porque no sólo no reniega del lenguaje sino que lo hace trabajar a su favor.³¹

²⁹ *Ibíd.*, p. 169. Las cursivas y mayúsculas son del original.

³⁰ Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, *op.cit.*, p. 157. El subrayado es nuestro.

³¹ De hecho, quien fundamentalmente toma este punto como núcleo de sus elaboraciones es Jean Hyppolite en *Lógica y existencia*. Aunque la referencia explícita reste en *VF* ausente, secundamos a Lawlor cuando dice que sus tratamientos están inextricablemente atravesados por sus desarrollos, que tienen justamente la proeza de releer los principales corolarios de la filosofía hegeliana tomando como referencia la naturaleza y la operatividad del lenguaje. Según explica, éste es el *médium* de la dialéctica en función de su capacidad de aunar el sentido y lo sensible. Ya en la “Introducción” de este libro afirma Hyppolite la existencia de cierta filosofía del lenguaje “diseminada” en Hegel. Ver Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. C. Martínez Montenegro y J. Santander Iracheta, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987, p. 11 y ss. Acaso con un gesto premonitorio de lo que significaría para toda su camada, en 1954 Deleuze subraya la increíble relevancia y originalidad de este libro. Ver “Jean Hyppolite. *Lógica y existencia*”, en *La isla desierta y otros textos*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2015, pp. 21-25.

Pero, por esto mismo, allí acaban también las “coincidencias” con Derrida. Con Hegel también podríamos decir que, en cierta medida, el lenguaje pende de “signos de que funcionan solos” (porque dicen siempre más de lo que su “usuario” quiere, porque pueden escribirse sin perder nada y porque funcionan negando su supuesto referente), pero ello adquiere una tonalidad distinta. Lo que trabaja en su caso es la empresa de autorreconocimiento del Espíritu. Aquí Derrida está increíblemente lejos y cerca de Hegel, y acaso por eso *De la gramatología* diga que es “el último filósofo del libro y primer pensador de la escritura”, porque muchos de sus preceptos –vistos desde desplazamientos sutiles pero decisivos– son reutilizados por Derrida.

¿Esto significa que apostamos por una “lectura hegeliana” de la *écriture*? En absoluto. No sólo el principal corolario que podemos extraer de *VF* es que toda autoafección es ya heteroafección, sino que hemos subrayado ya que la escritura “inaugura y *acaba* la idealización”. Sin embargo, recuperar la *Fenomenología* para leer la comparación de Husserl y Hegel nos ha resultado fundamental. Por ejemplo, después de trazar el vínculo de *VF* con Hegel, Lawlor dice que “la *différance* es todavía pensada dentro del hegelianismo en la base de la presencia”.³² No afirmamos que él lea a Derrida en clave hegeliana, sí creemos que no explora con el suficiente detenimiento aquel punto fundamental de discrepancia. Aunque acordemos en su opinión, incluyendo la *Fenomenología* hemos querido afilar las referencias y vinculaciones para tener, a su vez, un punto de anclaje más firme sobre el que marcar los alejamientos, y poder así ponderar mejor su densidad filosófica.

En efecto, la “ausencia” que divisa Hegel en el funcionamiento del lenguaje se reabsorbe en una presencia y no nos parece acorde a las elaboraciones derridianas. Por eso es también que, subrayando que estas últimas páginas hablan de lo que comienza “más allá” del saber absoluto, dudamos en interpretarlas como una “Conclusión” y tomamos sus particularidades (que no lleven título, que no estén señalizadas y que estén y no estén separadas del capítulo VII) en sentido fuerte, “performativo”: porque se trata aquí de una puesta en cuestión de la metafísica “del Libro”. Este es el desliz que nos gustaría explorar en adelante.

³² Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl, op.cit.*, p. 206.

A continuación nos volveremos sobre un texto de Maurice Blanchot que posa un vínculo entre lenguaje y muerte mucho más radical (que debate precisamente con Hegel), y al que Derrida viene refiriendo desde 1962. No pretendemos homogeneizar sus planteos, sino tan sólo recuperar una cifra que nos ayudará a tematizar (y en cierta medida a “contextualizar”) el núcleo fundamental del planteo derridiano, aquel mismo aspecto donde se distancia de Hegel.

2.1. Blanchot el oscuro

Retrocedamos un poco. En *El origen de la geometría* Husserl interroga fenomenológicamente cómo alcanzan a constituirse los objetos ideales que hacen a una tradición científica. Allí el lenguaje en general y la escritura en particular adquieren un rol fundamental, e *Introducción a “El origen a la geometría”* (en adelante, *IOG*) se ciñe sobre un estudio de su operatividad. De hecho, Derrida nota cómo Husserl remite a la *Enciclopedia* (acaso una de las pocas obras de Hegel que parece haber leído, acota Derrida)³³ mediante su alusión al clásico ejemplo del león del §462: podemos comerciar con el nombre “león” sin tener un león delante y sin siquiera hacernos imagen mental suya, como explica Hegel, y esa neutralización espontánea de la existencia fáctica que comporta el lenguaje es uno de los motivos por los que Husserl le otorga tal poder colosal.

Sin embargo, quisiéramos notar dos cosas. Por un lado, que la idealidad logra consagrarse no únicamente gracias a la objetividad ideal del lenguaje, sino también en función de su espesor (“material”, podríamos decir). Por eso Husserl enfatiza sobre la escritura, porque ésta preserva máximamente la verdad para ser mirada a la luz y permite, así, el avance de las tradiciones científicas. El problema es que, por los mismos motivos que cristaliza sentido, la escritura introduce una pasividad que corta el aliento intencional. Por ello es que el científico, *qua* funcionario de la humanidad, ha de reactivar “responsablemente” el sentido en cada oportunidad.³⁴ Desde los avances de *VF*, podemos decir que es el mismo gesto que encarna la distinción de expresión y señal. Se ve, entonces, que la reticencia

³³ Derrida, Jacques, *Introducción a “El origen de la geometría”*, *op.cit.*, n. 86, p. 61.

³⁴ *Ibid.*, p. 174.

que marcase Derrida en Husserl ante la naturaleza del lenguaje no se inaugura recién en 1967.

Por el otro, que es llamativo notar que en aquella remisión a Hegel Derrida llama también a Blanchot y a Mallarmé. Dice que ellos también valoraron este poder neutralizante del lenguaje, y cita a *Hegel a través de Blanchot*:³⁵ Derrida cita a Blanchot citando a Hegel, quien a su vez recuerda a Adán nombrando a los animales y haciéndose dueño de ellos mediante esa operación. Felipe Alarcón también subraya la elocuencia de este gesto,³⁶ y por aquí nos gustaría seguir nuestro análisis. La situación es bastante llamativa, porque tratándose de un texto donde la gran cantidad de interlocutores viene de la fenomenología y de la epistemología, esta mención parece bastante disonante. El extrañamiento aminora, en parte, si recordamos que por esos años Derrida se encontraba planeando su tesis doctoral (finalmente nunca concretada), cuyo tema iba a ser la idealidad del objeto literario.³⁷

Más aún, al año siguiente –seguramente con motivo de la misma línea de investigación–, Derrida da por primera vez un paso por fuera de la fenomenología husserliana: en 1963 escribe “Fuerza y significación”, donde comenta *Forma y significación* de Jean Rousset y analiza el abordaje estructuralista de la literatura. Allí lanza una crítica que tiene, de hecho, mucho contacto con la que le dirigiese a Husserl un año antes: si la fenomenología pendía de una “exigencia de visibilidad” (de intuición, de percepción),³⁸ el estructuralismo privilegia asimismo la forma abstraíble por un “panorógrafo”.³⁹ Ambas, dice, son pensamientos del *Eidos*.⁴⁰ Lo sugerente es que, una

³⁵ *Ibid.*, pp. 61-62.

³⁶ Ver Alarcón, Felipe, “Restless Negativity: Blanchot’s Hegelianism”, en *CR: The New Centennial Review*, N° 15, 1, 2015, p. 141.

³⁷ Derrida, Jacques, *El tiempo de una tesis*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 11-12. Su director iba a ser Hyppolite.

³⁸ Derrida, Jacques, *Introducción de “El origen a la geometría”*, *op.cit.*, 152.

³⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁰ En este punto recupera explícitamente los análisis de *IOG*. Ver Derrida, Jacques, “Fuerza y significación” en *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 2012, p. 21. En lo que concierne a la vinculación de fenomenología y estructuralismo, en unos años adelante la crítica será que ambos privilegian la *phoné* sobre la escritura. Cf. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia*, *op.cit.*, pp.383-409.

vez más, Derrida remite aquí a Blanchot: le sirve para pensar la escritura y el lenguaje a partir de una profundidad que no se deja explicar a la luz. Habla asimismo de un vacío que constituye toda situación literaria, y remite a la “fuerza” como “origen ciego de la obra”, donde lo que se pone en juego es siempre algo del orden no sólo de lo invisible sino de la nada.

Las referencias que acabamos de hacer muestran que el nombre de Blanchot no es foráneo a esos años. Ahora nos gustaría volvernos sobre los desarrollos del texto específico que cita, porque casualmente allí Blanchot relaciona lenguaje y muerte. Según esperamos mostrar, constituye una cifra muy interesante para complementar el debate anterior, en particular a la hora de leer la trama de la archiecritura.

2.2 Me nombro, es como si entonara mi canto fúnebre

Sí, por fortuna, el lenguaje es una cosa: es la cosa escrita, un trozo de corteza, un pedazo de roca, un fragmento de arcilla en que subsiste la realidad de la tierra. La palabra actúa, no como una fuerza ideal, sino como una fuerza oscura, como un encantamiento que restringe a las cosas, que las hace en realidad presentes fuera de sí mismas.⁴¹

El texto al que refiere Derrida es “La literatura y el derecho a la muerte” (1948).⁴² Allí Blanchot estudia las relaciones entre literatura y acción, y recupera un precepto hegeliano clásico, el mismo que nombrásemos hace un momento recién a cuento de *IOG*: que el lenguaje opera sacrificando la facticidad. Aquí está el fragmento que cita Derrida:

⁴¹ Blanchot, Maurice, “La literatura y el derecho a la muerte” en *De Kafka a Kafka*, trad. J. Ferreiro, México, FCE, 1993, p. 52.

⁴² Es un escrito inicialmente publicado en dos artículos: “El reino animal del espíritu” en *Critique* en 1947 y “La literatura y el derecho a la muerte” el año siguiente en la misma revista. Fue reunido y publicado dentro de *La parte del fuego* (1949), y años más tarde fue ubicado para iniciar de *De Kafka a Kafka* (1981). De allí lo cita *IOG*. “Fuerza y significación” habla de Blanchot sin mentar ninguna referencia concreta, aunque hay buenos motivos para pensar que es el mismo.

Hegel, en ello amigo y allegado a Hölderlin, escribió: “El primer acto, mediante el cual Adán se hizo amo de los animales, fue imponerles un nombre, vale decir que los aniquiló en su existencia (en tanto que existentes).” Hegel quiere decir que, a partir de ese instante, el gato deja de ser un gato únicamente real para ser también una idea. El sentido de la palabra exige entonces, como prefacio a cualquier palabra, una especie de inmensa hecatombe, un diluvio previo.⁴³

Hemos dicho que esto llama a la *Enciclopedia*, en especial a los desarrollos habidos del §457 al §464. Ahí es claro que la distancia y la muerte que arroja el lenguaje trabaja en función del idealismo, porque aún de manera provechosa el sentido y lo sensible.⁴⁴ Lo que nos interesa de todo esto es que Blanchot hace una distinción muy relevante a nuestros fines entre el “lenguaje corriente” y el “lenguaje literario”: mientras que el primero se mueve en la certidumbre de la posesión del mundo (porque permite comerciar con sentidos prescindiendo de los existentes), la literatura vive de cierto desvelo ante su propia materia. “La no existencia hecha palabra” le causa desasosiego y pasma sus poderes, porque no es en absoluto seguro que la palabra “gato” colme realmente la ausencia del gato real.⁴⁵ En la literatura el lenguaje se lanza del momento precedente, constriñéndose por tanto por la contradicción, y lo que es llamativo es que lo que alimenta la esperanza de esta fuga es la materialidad de las palabras: su sonoridad, su trazo, las gesticulaciones que comportan y, en general, todo aquello hasta el momento reducido so pretexto de mentar el “excipiente” del sentido.

“Hace poco, la realidad de las palabras era un obstáculo. Ahora, mi única oportunidad”⁴⁶ nos dice Blanchot, porque únicamen-

⁴³ Blanchot, Maurice, “La literatura y el derecho a la muerte”, *op.cit.*, p. 44.

⁴⁴ Hegel explica que una primera memoria (*Erinnerung*) interioriza la imagen de la intuición, volviéndola disponible para la imaginación (*Einbildungskraft*) y propiciando una primera negación de lo sensible. Luego una segunda memoria (*Gedächtnis*) inaugura la segunda, y el signo termina por emplazar totalmente al sensible original: no hace falta tener un león delante ni hacerse una representación mental suya para pensarlo. Ver Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, R. Valls Plana, Madrid, Abada, 2017, p. 787. Tal el aspecto que recobra Husserl.

⁴⁵ “Digo: esta mujer. Hölderlin, Mallarmé y en general todos aquellos cuya poesía tiene por tema la esencia de la poesía han visto una maravilla inquietante en el acto el nombrar. La palabra me da lo que significa, pero antes lo suprime” en Blanchot, Maurice, *De Kafka a Kafka*, *op.cit.*, p. 43.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 51.

te su carácter de cosa (en sintonía con el epígrafe de esta sección) abre para la palabra otra posibilidad. Su materialidad *trabaja*, pero en la medida en que esta materialidad no puede entenderse como mero momento de la procesión idealizante, este “trabajo” contraría el modo (hegeliano) habitual que tenemos de considerar a este último. ¿Cómo sería un “trabajo” o una “acción” que no exteriorizase una voluntad (previa, interna, unívoca y autoidéntica) y que no se ordenase de acuerdo con un fin concreto y señalable en el mundo? Expresa Blanchot:

*Me nombro, es como si entonara mi canto fúnebre: me separo de mí mismo. Ya no soy mi presencia ni mi realidad, sino una presencia objetiva, impersonal, la de mi nombre, que me rebasa y cuya inmovilidad petrificada hace para mí exactamente las veces de una lápida sepulcral que pesa sobre el vacío. Cuando hablo, niego la existencia de lo que digo, pero niego también la existencia de quien lo dice: si bien revela al ser en su existencia, mi palabra afirma, de esa revelación, que se hace a partir de la inexistencia de quien la hace, de su facultad de alejarse de sí mismo, de ser distinto de su ser. [...] El lenguaje sólo comienza con el vacío; no habla ninguna plenitud, ninguna certidumbre.*⁴⁷

La misma operación del lenguaje mienta la reificación o el desfondo radical de soberanía según se empalme en el lenguaje corriente o en el literario. Aquí nuestra hipótesis es la siguiente: que la neutralización del mundo que tanto pondera Hegel, y que en adelante revaloriza Husserl, en el caso de lo literario trepa a lo espiritual como “columna vertebral” que antes la articulaba. Y que, como una navaja de Ockham que se volviese loca y acabase por multiplicar explicaciones, la nada –antes funcional a los poderes momificantes del lenguaje– termina por ascender al hálito intencional que supuestamente la articulaba. Muerto el custodio idealizante, la palabra no es sino cosa que pesa, que trabaja pero de modos extraños. Mi lenguaje es un “asesinato en diferido”,⁴⁸ pero en el mismo gesto inscribe mi muerte. Y esta muerte, nos dice Blanchot, es “muerte como imposibilidad de morir”, palabras que nos arrojan ante una “muerte otra” incapaz de ser apropiada, acaso prefigurando la antesala para su futura noción de “desobra”⁴⁹ (*desoeuvrement*) y su abordaje

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 46.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 45.

⁴⁹ Blanchot apela también al *ily* y a levinasiano, que signa el advenimiento de lo impersonal.

de la “doble muerte” que trenza a partir de sus lecturas de Rilke.⁵⁰ Aquí la muerte no se deja desgranar a título de experiencia, de posibilidad propia (lo que polemiza con Heidegger) ni negatividad en el curso obligado del autorreconocimiento (que discute con Hegel), sino como el (no) advenimiento incesante de lo impersonal; exilio “aneconómico” de sí.

Nos dice Foucault en *El pensamiento del afuera*, texto dedicado a Blanchot: “Lenguaje que no se resuelve en ningún silencio [...]. Abre el espacio neutro donde ninguna existencia puede arraigarse: se sabía desde Mallarmé que la palabra es la inexistencia manifiesta de aquello que designa; *ahora se sabe* [con Blanchot] *que el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla*”.⁵¹

3. Introducción de Blanchot en *La voz y el fenómeno*

Vimos cómo el capítulo VII de *VF* Derrida exploraba la tensión entre la gramática pura y el intuicionismo en Husserl, cómo éste terminaba decidiéndose por este último, y contorsionándose para explicar el funcionamiento de los “enunciados ocasionales”. Señalamos que, dentro de ellos, Derrida se abocaba sobre el “yo” porque lo que estaba en juego era otra vez la cercanía a sí de la conciencia como autoafección. Cuando unas páginas adelante Derrida dice que el hegelianismo era más radical, lo vinculamos con esto: Hegel no tiene ningún problema en aceptar que “ahora”, “acá” e incluso “yo” tienen una imposibilidad connatural para plegarse totalmente sobre lo singular y que falsean su sola enunciación; son en todo caso perfectos ejemplos de cómo el lenguaje habita la universalidad. Lo que queremos argumentar ahora es que haríamos mal en cerrarnos

Se ve que poco queda de las consideraciones hegelianas de las que partió. Ver Lévinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 69. Sabemos que en su obra “tardía” Derrida lee “La literatura y el derecho a la muerte” en la estela de la soberanía moderna, resaltando acaso sus aspectos hegelianos, pero Derrida mismo apunta que detalles como estos (el recurso al *il* y *a*, la caracterización de la muerte “como imposibilidad de morir”, y todas las precisiones que hace sobre el lenguaje literario) nos abren a otra lectura del texto. Ver Derrida, Jacques, *Seminario La pena de muerte. Volumen I [1999-2000]*, trad. D. Rocha Álvarez, Madrid, La Oficina, 2017, pp. 108-109.

⁵⁰ Ver Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 121-166.

⁵¹ Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 2004, pp. 74-75.

sobre estos nombres como rejilla fundamental para acceder a VF, y que en ese sentido “La literatura y el derecho a la muerte” (un texto que, indicamos, Derrida viene leyendo) resulta pertinente.

Creemos que su inclusión nos permite, por un lado, discutir tanto con Husserl (que piensa el lenguaje a partir de la presencia a sí y de la intuición) cuanto con Hegel (que piensa el lenguaje a partir de una ausencia que mienta, en verdad, un momento parcial en la aventura de autoelucidación del Espíritu). Ambos son representantes de la “metafísica de la presencia”.⁵² La incorporación de Blanchot nos permite asimismo rastrear la archiescritura derridiana desde una muerte no dialéctica. Exploraremos esto con más detalle.

VF nos dice continuamente que el lenguaje signa mi muerte: que si un determinado signo tuviese la singularidad y la originalidad del aliento significante, sería ininteligible, y que para ser legible *qua* signo tiene que *ya* poder funcionar más allá de mí. “El anonimato del *Yo* escrito, la impropiedad del *yo escribo* es, contrariamente a lo que dice Husserl, la «situación normal»”,⁵³ escribe Derrida. Como “filósofo de la vida”, Husserl quería atar, si no la operatividad corriente, al menos el funcionamiento idóneo del lenguaje a la intuición, a la cercanía insuperable del alma consigo misma; designarle un papel instrumental. Eso es lo que discute Derrida. Si el lenguaje imposibilita eso, si este vínculo que venimos rastreando entre lenguaje y muerte es inextricable, es en primer lugar en función de cierta repetibilidad con la que trabaja –y de la que vive– la significación. Eso lo hemos señalado, y hemos referido allí a Hegel (que decía que “al decir *yo*, *este yo singular*, estoy diciendo, en general, *TODOS los yos*”). Sin embargo, lo que lo distingue decisivamente de aquel, lo que signa precisamente otra aproximación de muerte, es que esta repetición en Derrida es iteración: repetición *material* de lo distinto. No podría ser de otro modo, no podría ser repetición de “lo mismo”, porque no hay “original” que pudiera erigirse como supervisor: antes bien, toda la idealidad del sentido se descubre efecto de aquella diseminación, descubre ser *ya* material. Y es allí donde redirigimos

⁵² Ver Derrida, Jacques, *De la gramatología*, *op.cit.*, p. 97. Por supuesto, no es la única opinión posible. En su tesis doctoral sobre la recepción francesa de Hegel, Butler declara que Hegel no es en absoluto un filósofo de la totalidad, y critica la lectura de la perspectiva francesa contemporánea. Ver Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, E. L. Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 45, 57 y 249 y ss.

⁵³ Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, *op.cit.*, p. 159.

a Blanchot, que también vislumbra un cariz testamentario en el lenguaje (las palabras tienen “la facultad de alejarse de mí”),⁵⁴ pero que señala que es justamente la materialidad de las palabras lo que corta mi aliento y signa mi desaparición de manera irrecuperable.

Blanchot se ciñe sobre “la realidad de las palabras”, tomando por ello todo lo “no-intencional” del lenguaje, cierta rugosidad indicativa (diríamos del lado husserliano), que tampoco se puede reciclar como simple negatividad dentro de la empresa del Espíritu (diríamos del lado hegeliano). Esto es así porque ni siquiera se le opone sino que sitia su propia fortaleza. Aún si las palabras tienen la capacidad de aunar el sentido y lo sensible, su carácter de “cosa” complota contra la presencia a sí de la conciencia y el relevo⁵⁵ eficiente de lo existente. La muerte no se inscribe como un simulacro del Espíritu de cara su robustecimiento, sino como una desaparición radical. Aludimos antes a la noción de “desobra”, que se inspira en cierta medida en la “negatividad sin empleo” (*negativité sans emploi*)⁵⁶ que Bataille apunta en una carta a Kojève, distanciándose precisamente de Hegel. En cuanto a Derrida, no sólo no es ajeno a estas disquisiciones (en 1967 publicó “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, que explora los vínculos entre Bataille y Hegel), sino que estas nociones mentadas están muy cerca de su futura noción de resto (*reste*), que no mienta ningún excedente sino la imposibilidad de cerrazón de toda totalidad.

Este abordaje nos permite asimismo releer por qué entonces la escritura, en boca de Derrida, “inaugura y *acaba* la idealización”: ciertamente oficia la neutralización de lo existente en función de la repetibilidad del sentido, pero asestándole ya su muerte, porque eso sólo es posible gracias a una materialidad insuprimible y a condición de abrirlo a su repetición y borradura. En parte esa es la amenaza que, marca Derrida, percibía Husserl en *El origen de la geometría*. A la par que apuntaba la función colosal que tienen el lenguaje y la escritura en la idealización como puesta intersubjetiva como del sentido, notaba que no se agotaban en su *objetualidad*, en

⁵⁴ Blanchot, Maurice, “La literatura y el derecho a la muerte”, *op.cit.*, p. 46.

⁵⁵ Estamos pensando “relevo” como traducción posible de *Aufhebung*.

⁵⁶ Bataille, Georges, *Choix de lettres. 1917-1962*, Paris, Gallimard, 1997, p. 132.

su ser ante la mirada: no sólo el espesor de las palabras⁵⁷ cortaba el hálito intencional, arrimando así la posibilidad de la crisis, sino que introducía reverberaciones, asociaciones inmotivadas que complotaban contra la presencia a sí de la conciencia (redundando por ello en una materialidad peligrosa, rebelde).⁵⁸ En esta misma línea, la remisión en *IOG* a Blanchot –precisamente cuando se trata de dar cuenta de la labor idealizante del lenguaje– nos parece indicar que esa neutralización no necesariamente ha de ser capitalizada en términos idealistas; que la presunta diafanidad de lo ideal ya está mancillándose por la densidad de su propio plasma.

Leslie Hill nos recuerda el estilo de la deconstrucción cuando opina que, en “La literatura y el derecho a la muerte” Blanchot piensa “con y contra” Hegel, posicionándose “oblicuamente tanto dentro como fuera del sistema de Hegel, es decir, ni dentro ni fuera, sino a lo largo de sus márgenes y fronteras”.⁵⁹ Nos parece esto mismo lo que hereda Derrida (que de hecho lo cita a cuento de Hegel, o mejor, que cita a Hegel a través de Blanchot), y lo que –como sugerimos– nos permite aproximarnos a aquella enigmática sentencia de *De la gramatología* que nos dice que Hegel habita un vértice como último filósofo del Libro y primer pensador de la escritura. En esta línea, *Clamor* comienza (si acaso pudiésemos asignarle un comienzo) diciendo:

por lo restante –hoy, para nosotros, aquí, ahora– de un Hegel, ¿qué?

Para nosotros, aquí, ahora: esto es lo que en adelante no se habrá podido pensar sin él.

Para nosotros, aquí, ahora: estas palabras son citas, no dejan ya de serlo, siempre, lo habremos aprendido de él.

¿Él? ¿Quién?⁶⁰

⁵⁷ Con más radicalidad la palabra escrita, pero también la oral.

⁵⁸ Por eso opone con Joyce, en *IOG* y de vuelta en *Ulises gramófono*. Cf. Derrida, Jacques, *Introducción a “El origen de la geometría”, op.cit.*, pp. 102-105 y Derrida, Jacques, “Dos palabras para Joyce” en *Ulises gramófono*, trad. M. Teruggi, Buenos Aires, Tres Haches, 2002, p. 17.

⁵⁹ Hill, Leslie, *Blanchot. Extreme contemporary*, New York, Routledge 1997, p. 110.

⁶⁰ Derrida, Jacques, *Clamor*, trad. coord. por C. de Peretti y L. F. Carracedo, Madrid, La Oficina, 2015, p. 7A. Con “A” nos referimos a la columna de Hegel.

Si estas palabras son “citas” es que no refieren simplemente jamás a un singular individual, que ya han perdido (que sólo son por la capacidad de perder) su “origen” en el camino. Así lo explica “Firma acontecimiento contexto”, que vincula la “citacionalidad en general” con la iterabilidad, la repetición atravesada por la diseminación de sentido.⁶¹

Desde esta perspectiva, tanto con Hegel como con Derrida podríamos decir que ningún contexto logra saturar o monopolizar una determinada palabra (que es significativa por no adherirse sobre lo singular), y no obstante señalamos ya que ello conduce a conclusiones muy distintas en ambos casos. Hegel encarna tal vez el idealismo más complejo, pero –en la línea de lo que comentase Hill– nos otorga simultáneamente elementos para autonomizarnos y autonomizar sus propios corolarios de él: que el lenguaje ya no sea exactamente instrumental, que no diga tan sólo única y exactamente *lo que yo quiero*, que trabaje más allá de lo que yo le encomendé, abre la puerta a las infidelidades blanchotianas y derridianas. Teniendo en cuenta nuestro desarrollo en este escrito, podríamos recuperar a nuestros fines las palabras de Timothy Clark que dice que el yo “[n]o puede ser, después de Hegel, ningún tipo de vida subjetiva inmediatamente intuita; sin embargo tampoco puede, luego de Bataille, ser un «Yo» universal y racional”.⁶²

Con esto no queremos decir que con Blanchot se cierre la lista de nombres que nos permite elucidar la formulación derridiana de la escritura ni, más aún, que ambos autores “digan lo mismo”: porque creemos que hay diferencias (de estilo y de interlocutores, algo no totalmente accesorio), y porque un gesto homogeneizante de ese estilo no nos parece recubrir realmente fecundidad filosófica. Por decir algo, lo que Blanchot trabaja a cuento del lenguaje literario, Derrida

⁶¹ Ver Derrida, Jacques, “Firma acontecimiento contexto”, *Márgenes de la filosofía*, *op.cit.*, p. 362. Podríamos sugerir que lo mismo es trabajado en “Fuerza y significación”, pero bajo un cariz distinto. Allí habla de una “potencia de poesía” que atañe a la inscripción de toda palabra, porque su espesor siempre puede “emancipar el sentido respecto de todo campo de percepción actual”. Es decir, porque este espesor trabaja solo, independizándose de todo designio espiritual. Agrega luego que “[p]or eso la escritura no será nunca una siempre «pintura de la voz»” (Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, *op.cit.*, p. 23). Aserciones de este estilo nos permiten leer las tesis –en cierta medida– “clásicas” derridianas bajo otra luz.

⁶² Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida’s notion and practice of literature*, New York, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1992, p. 73.

en todo caso lo hiperboliza otorgándole otra dimensionalidad a título de “textualidad”: no habla única o específicamente sobre la literatura, ni siquiera sobre lo escrito en sentido lato, sino que –como mencionamos– este doble movimiento de solidificación y dehiscencia afecta toda significación y toda identidad posible. En función de eso es que “escritura” (como “signos que funcionan solos”) adquiere cierta virtualización, y por eso señalábamos –acaso en sintonía con la famosa sentencia “no hay afuera del texto”–⁶³ que lo oral no está menos “escrito” que el periódico. Sin embargo, sostenemos que esta “virtualización” es aún material; de allí la inauguración y el desvío: la diseminación. Que en sus momentos más “afirmativos” Derrida prefiera hablar de “huella”⁶⁴ (antes que de “signo”) nos anima a profundizar esta lectura material.

4. Materialidad y ausencia: hacia un abordaje postmaterialista y no trascendental

La introducción de Blanchot en el panorama del 1967 dentro de la filosofía Derrida nos ayuda, si no a complejizar, a por lo menos complementar el orden de los relatos habituales, que suelen posar al joven Derrida “entre” la fenomenología y estructuralismo,⁶⁵ deslizándose así que la inquietud por el lenguaje ingresó en Derrida de modo primordial a partir de este último. No sólo estas aproximaciones nos resultan forzosamente incompletas, sino que en más de una oportunidad Derrida marca una solidaridad entre ambas corrientes. La primera vez en “Fuerza y significación”, texto que citamos, donde manifiesta que el estructuralismo sólo pudo desarrollarse bajo el tutelaje de la fenomenología.⁶⁶ Lo llamativo es que en ambos casos aparece el nombre de Blanchot, que a nuestro entender se revela como un yacimiento relevante y poco explorado en este período de producción.

⁶³ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, *op.cit.*, p. 202.

⁶⁴ Ver *Ibid.*, pp. 25 y ss, y Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, *op.cit.*, p. 121.

⁶⁵ Ver Butler, Judith, *Sujetos del deseo*, *op.cit.*, p. 255. Arthur Bradley dice incluso que en 1967 Derrida parte de una “negociación intrincada” entre el estructuralismo y la fenomenología (Bradley, Arthur, *Derrida's Of gramatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 34).

⁶⁶ Derrida, Jacques, “Fuerza y significación”, *op.cit.*, p. 43.

Hemos querido aproximarnos a *VF* de un modo que, aunque necesariamente parcial, nos permitiese enriquecer el acervo de trazas habidas, así como afrontar la especificidad de sus tensiones y discusiones. Aunque creemos que la relación que trazamos tiene asidero filosófico, nuestro principal objetivo fue seguir problematizando un texto que a menudo nos parece algo canonizado so pretexto de encarnar cierta “conclusión” de sus estudios fenomenológicos de juventud. En todo caso, seguimos nuevamente la traza de Clark, que dice que el rótulo “postestructuralista” resulta algo sesgado para caracterizar la filosofía derridiana, y agrega luego que “una concepción radical de la escritura, fuertemente en deuda con Blanchot, precede tanto a las palabras «deconstrucción» como «gramatología», cuanto incluso quizás a la práctica que bosquejan”.⁶⁷

Mostramos la viabilidad biográfico-intelectual de la cifra propuesta, pero nos interesa más ponderar lo que se dirime filosóficamente en estas torsiones interpretativas: desde nuestro punto de vista, por ejemplo, incluir el nombre de Blanchot nos permite en adelante abonar por una lectura “postmaterialista” y no trascendental de la archiescritura. Lo primero lo decimos no sólo porque nos abrimos al texto más allá del juego entre Husserl y Hegel, sino porque si el signo expresivo “es un significante cuyo significado (la *Bedeutung*) es ideal”,⁶⁸ y si *VF* se apunta a mostrar su permeabilidad ante la indicación (que “cae fuera del contenido de la objetividad absolutamente ideal”),⁶⁹ podemos interpretar el estudio como una exploración de cierta materialidad. Sabemos que Derrida era crítico del materialismo, en especial en la medida en que su concepto restaba no elucidado y redundaba en concepciones substanciales o dialécticas,⁷⁰ pero justamente precisamos que la materialidad que avistamos no podía en modo alguno ser reacondicionada por el espíritu; que coartaba toda autoafección. Lo segundo lo señalamos porque, una vez más, esa materialidad lee la virtualización de la escritura todavía como material: preserva la tensión, la indecidibilidad, sin redundar en una dimensión trascendental que se sustrajese a la diseminación.

⁶⁷ Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida's notion and practice of literature*, op.cit., p. 111.

⁶⁸ Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, op.cit., p. 150.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 72.

⁷⁰ Cf. Derrida, Jacques, *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 2014, p. 99.

Hay dos notas que hacen a la escritura en sentido lato que advertimos clave para comprender la recuperación de este vocablo en la propia consideración derridiana del lenguaje: el espesor material y el funcionamiento en ausencia del autor. Durante nuestros desarrollos (y en especial, mediante el contraste con Hegel) hemos querido mostrar que la valoración de ambas características está enlazada. Leemos a la escritura como “lenguaje testamentario” pero señalamos, en ese mismo gesto, que tomar esta muerte del yo de manera drástica es también apuntar a la sobrevida de esas huellas. Creemos que el cristal blanchotiano ha sido en este punto decisivo, porque nos ha permitido rastrear el vagabundeo sordo de una materialidad que funciona sola, sin *arkhé* ni *telos* destinal; sola, sin antitético dialectizante pero sin identidad “interna” que pudiera inscribirla en las coordenadas de lo substancial.

Bibliografía

- Alarcón, Felipe, “Restless Negativity: Blanchot’s Hegelianism”, en *CR: The New Centennial Review*, N° 15, 1, 2015, pp. 141-158.
- Badiou, Alain, *Elogio del amor*, trad. A. Ojeda, Buenos Aires, Paidós, 2012.
- Bataille, Georges, *Choix de lettres. 1917-1962*, Paris, Gallimard, 1997.
- Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Paidós, 2004
- , “La literatura y el derecho a la muerte” en *De Kafka a Kafka*, trad. J. Ferreiro, México, FCE, 1993.
- Butler, Judith, *Sujetos del deseo*, trad. E. L. Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida’s notion and practice of literature*, New York, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1992.
- Deleuze, Gilles, “Jean Hyppolite. *Lógica y existencia*”, en *La isla desierta y otros textos*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2015.
- Derrida, Jacques, *Clamor*, trad. coord. por C. de Peretti y L. F. Carracedo, Madrid, La Oficina, 2015.
- , *De la gramatología*, trad. O. del Barco, C. Ceretti, México, Siglo Veintiuno, 1986.
- , *El tiempo de una tesis*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Proyecto A, 1997.
- , *Introducción a “El origen de la geometría”*, trad. D. Cohen, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- , “Fuerza y significación” y “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 2012.
- , *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-textos 1985.
- , “Firma, acontecimiento, contexto” y “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1994.
- , *Seminario La pena de muerte. Volumen I [1999-2000]*, trad. D. Rocha Álvarez, Madrid, La Oficina, 2017

- , "Dos palabras para Joyce" en *Ulises gramófono*, trad. Mario E. Teruggi, Buenos Aires, Tres Haches, 2002.
- , *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 2014.
- Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 2004.
- , *Historia de la locura en la época clásica. Tomo II*, trad. J. J. Utrilla, Buenos Aires, FCE, 2006.
- Gasché, Rodolphe, *The tain of the mirror*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, R. Valls Plana, Madrid, Abada, 2017.
- Hill, Leslie, *Blanchot. Extreme contemporary*, New York, Routledge, 1997.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, México, FCE, 2013.
- , *Investigaciones lógicas*, trad. M. G. Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 2006.
- Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. C. Martínez Montenegro y J. Santander Iracheta, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.
- Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl*, Indiana, Indiana University Press, 2002.
- Lévinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2006.
- Norris, Christopher, *Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, trad. G. Monges Nicolau, México, Siglo Veintiuno, 2006. WW



Acción y sueño en la filosofía de Bergson

Action and Dream in Bergson's Philosophy

MARIANA URQUIJO REGUERA

(UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LAS MISIONES - ARGENTINA)

Recibido el 13 de marzo de 2019 – Aceptado el 11 de noviembre de 2019

Mariana Urquijo Reguera es Licenciada y Doctorada en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid; sus estudios se han centrado en la filosofía de Henri Bergson con especial interés por los aspectos psicológicos y epistemológicos. Ha participado en la edición de las obras completas de los filósofos José Ortega y Gasset y de su discípulo Sergio Rábade Romeo. Ha publicado trabajos sobre Ignacio Gómez de Liaño, Henri Bergson y Gianni Vattimo en diversas revistas especializadas y congresos. Actualmente se desempeña como profesora en la Universidad Católica de las Misiones, colaboradora honorífica de la Universidad Complutense de Madrid e imparte cursos de doctorado en la Universidad Nacional de Misiones y otras.



RESUMEN: Este artículo se propone en primer lugar actualizar la reflexión sobre las categorías de acción y sueño que Bergson crea para el estudio del psiquismo, para luego analizar su articulación con los conceptos que desarrolla en su problematización sobre el conocimiento, en el análisis de la ontología y la biología. Las categorías de acción y sueño permiten plantear una teoría de la acción que constituiría el núcleo de una antropología bergsoniana que si bien no se encuentra desarrollada por el autor de forma sistemática en ninguno de sus textos, aparece recurrentemente en sus ensayos a lo largo de toda su obra.

Para ello es necesario repasar los textos en los que Bergson caracteriza estas categorías que describen dos planos opuestos a los que prestamos atención: acción y sueño. Cada uno genera a su vez una cosmovisión: una como construcción que deriva de cierta forma de conocer que denomina *pensar en el espacio* y que es el blanco de sus críticas epistemológicas, y la otra, como producto de *pensar en duración*, propuesta creativa central de la filosofía bergsoniana.

Al relacionar los diferentes niveles de análisis en los que Bergson utiliza dichas categorías se podrá comprender de forma compleja cómo la concepción antropológica aclara la crítica al conocimiento intelectual, al reduccionismo de la metafísica y abre nuevas perspectivas de estudio para la psicología y para la física del siglo XX recuperando la posibilidad de la metafísica.

PALABRAS CLAVE: Metafísica – Psicología – Antropología – Henri Bergson

ABSTRACT: This article aims to update the research on the categories of *action* and *dream* that Bergson creates for the study of psychism, in order to analyze its articulation with the concepts that he develops in his reflections about knowledge, in the analysis about ontology and biology. The categories of action and dream allow us to draft a theory of action that would constitute the core of a Bergsonian anthropology that, although not systematically developed by the author in any of his texts, appears recurrently in his essays.

Therefore, it is necessary to review the texts in which Bergson characterizes these categories, where he describes two opposite planes to which we pay attention: action and dream. Each one generates a cosmovision: one as a construction that derives from a certain way of knowing that he calls *to think in terms of space*, that is the target of his epistemological critiques; and the other, as a product of *to think in terms of duration*, central creative proposal of the Bergsonian philosophy. By relating the different levels of analysis in which Bergson uses these categories, it will be possible to understand, in a complex way, how the anthropological conception clarifies the criticism of intellectual knowledge, the reductionism of metaphysics and opens new perspectives of inquiry for psychology and physics in the XX century in order to recover the possibility of metaphysics.

KEYWORDS: Metaphysics - Psychology - Anthropology - Henri Bergson

I. Introducción

Henri Bergson (1859-1941) no presentó una antropología de manera sistemática en ninguna de sus obras. Sin embargo, podemos rastrear a lo largo de toda su producción dos categorías, acción y sueño, que nos permiten entender cómo elabora una teoría de la acción desde la psicología, y cómo fue enriqueciéndose con los sucesivos niveles de estudio y la articulación con los nuevos conceptos de su filosofía como duración, conciencia, memoria, evolución, *élan vital* y libertad.

El 26 de marzo de 1901 pronunció una conferencia titulada “El ensueño”¹ en el *Institut général psychologique* de París, donde marca el programa que debe desempeñar la investigación psicológica del futuro. Llama la atención sobre cómo se debe realizar un punto de inflexión en la orientación de la ciencia, hasta ese momento centrada en el conocimiento de la materia y a la que se han dedicado los mayores recursos y preocupaciones para controlarla y ponerla a nuestra disposición en un esfuerzo colectivo por la supervivencia que nos mantiene en lo que Bergson denomina el *plano de la acción*. Contra esta tendencia, propone dirigir ahora la atención del espíritu hacia lo que denomina el *plano del sueño*. Así el conferenciante vincula la atención a nuestros intereses de conocimiento con nuestra actitud vital y con el desarrollo de las diferentes disciplinas científicas. Un cambio en la atención producirá por tanto cambios en el conocimiento, en la forma de comprender la realidad y en nuestra concepción de nuestra situación en el mundo como seres humanos.

El esfuerzo que requiere el plano de la acción genera una cosmovisión basada en las propiedades de la materia pensadas desde el intelecto: el espacio, la divisibilidad, la mensurabilidad, la utilidad, la sociabilidad y el lenguaje. La entera filosofía bergsoniana se puede leer como una crítica a la consideración de esta cosmovisión como equivalente a la realidad; contra esta perspectiva, propone tomar conciencia de que se trata sólo de una parte de ésta, si bien se trata

¹ Bergson, Henri, *L'Énergie spirituelle* (1919) edición crítica París, PUF, 2009, pp. 85-109 (en adelante, cit. como *ES*); trad. esp. *La energía espiritual*, Madrid, Espasa Calpe, 1973, pp. 93-156. En el presente trabajo, los textos de Bergson serán citados en su edición francesa; a la misma seguirá, entre paréntesis, el número de página de la edición en español.

de la que más nos ocupa. Por ello, realidad, pensamiento y vida se pueden articular en torno a las categorías propuestas para este análisis, ya que el foco de nuestra atención parece que es capaz de dificultarnos la comprensión de la realidad y generar nuevos o falsos problemas asociados al conocimiento.

Desde su tesis doctoral de 1888,² Bergson argumenta que este reduccionismo ontológico se basa no solo en la confusión de tomar una parte por el todo, sino en mezclar el plano gnoseológico y el ontológico proyectando las necesidades del primero sobre el segundo. Contra ello expondrá la necesidad de prestar mayor atención y más esfuerzo para conocer el otro plano al que podemos atender: el sueño como ámbito de investigación propicio para conocer el espíritu, sus estructuras y dinámicas. Abandonar el plano de la acción y atender al plano del sueño que representa el psiquismo más profundo al que tenemos acceso cotidianamente, requiere sin embargo nuevos métodos que no sean los que utilizamos para conocer la materia y, además, exige el doble esfuerzo de proyectar nuestra atención en un sentido diferente del habitual y de entrenarlo en esta otra forma de conocimiento que es posible por medio de la intuición.³

Este es el desafío que el autor señala para la psicología del siglo XX, apoyada en una nueva filosofía de la intuición y con cuyo desarrollo esperaba que se realizasen nuevos descubrimientos que modificaran la imagen que tenemos del ser humano y de su lugar, sentido y función en el conjunto de la vida y de la realidad. Por ello, desde las categorías de *sueño* y *acción* se puede recorrer la filosofía bergsoniana partiendo del plano psicológico hacia la biología,

² El 27 de diciembre de 1888 Bergson presentó dos obras para optar al grado de doctor en la Universidad de la Sorbona de París: *Quid Aristoteles de loco senserit. Thesis Facultati litterarum Parisiensi proponerebat* (*La noción de lugar en Aristóteles*) escrita en latín y *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, en francés. En la primera buscará una salida en Aristóteles a las paradojas de Zenón y en la segunda, una vez que se da cuenta de que Aristóteles no logró construirla, expone su propia propuesta. Véase, *El concepto de lugar en Aristóteles*, Madrid, Encuentro, 2013 y *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, París, PUF, 2011 (en adelante, cit. como *DI*); trad. esp. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1999.

³ “La intuición de la que hablamos se refiere, pues, ante todo a la duración interior [...] la prolongación ininterrumpida del pasado en un presente que usurpa terreno al porvenir. Es la visión directa del espíritu por el espíritu [...]. Intuición significa por encima de todo, conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y hasta coincidencia”; Bergson, Henri, *Le pensée et le mouvant* (1934), París, PUF, 2009, p. 27 (en adelante, cit. como *PM*); trad. esp. *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 31.

la física y la antropología, describiendo en este camino una nueva concepción de la filosofía que involucra una lectura de la evolución que se opone a todo mecanicismo, determinismo y finalismo; una nueva forma de plantear el problema cuerpo-espíritu que implica una teoría de la psicología que reorienta también el hacer de la filosofía, de la ciencia en general, con una ontología del devenir que pone los cimientos para la concepción contemporánea de la física de la entropía y de la psicología del inconsciente.

II. De la crítica al intelecto a la ontología

La filosofía de Bergson comienza su andar filosófico examinando el modo de proceder del intelecto que se interesa por el conocimiento y la manipulación de la materia a cuya imagen y semejanza construye su imagen de sí. El intelecto al proceder por análisis estableciendo distinciones claras y precisas, crea discontinuidades e inmoviliza lo pensado y así, es capaz de conocer relaciones. Para ello emplea los principios de identidad y de causalidad recortando lo que percibe según los intereses de la acción, que es fundamentalmente una acción fabricadora:

El principio de identidad es la ley absoluta de nuestra conciencia; afirma que lo que es pensado es pensado en el momento en que se piensa; y lo que constituye la absoluta necesidad de este principio es que no liga al porvenir con el presente, sino sólo el presente con el presente; expresa la confianza inquebrantable que la conciencia siente en ella misma, en tanto que, fiel a su papel, se limita a registrar el estado actual aparente del alma.⁴

El entendimiento construye estatizando aquello que piensa para poder manipularlo y así asegurar la adaptación del hombre: crea generalizaciones y fabrica útiles. Es lo que Bergson denomina “pensar en el espacio”.⁵ Esta forma de proceder se pone de manifiesto tras observar cómo se nos da nuestra propia vida interior, antes de ser representada, en su inmediatez, como dato inmediato de la conciencia, como un movimiento puro en el tiempo que denominará “duración”.

⁴ *DI*, 156 (145).

⁵ *DI*, 19-20 (30).

El tiempo homogéneo de la física será otra forma de la temporalidad, fruto de una mediación intelectual que por sucesivas abstracciones queda vaciado de las propiedades del tiempo como movimiento para asimilarse al espacio vacío. Espacio y tiempo homogéneos serán pues productos de un trabajo intelectual, instrumentos útiles para avanzar en el trabajo analítico pero que no existen de hecho sino como símbolos que median entre la temporalidad entendida como movimiento y nuestra capacidad intelectual. La duración queda caracterizada en el capítulo II del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, como puro movimiento, no reductible a cantidades, ni a cosas, ni a móviles, ni a trayectorias, es decir, no espacializable, que no se puede pensar en el espacio sin desposeerlo de sus cualidades características. La representación totalmente dinámica de la vida interior, Bergson la opondrá, como reacción y rechazo, a la concepción puramente racionalista e intelectualista de la vida y del ser humano. De esta forma nuestra concepción de la acción se amplía ahora orientada en dos modos diferentes, hacia su interior y hacia su exterior.

Mediante la refutación de todas las interpretaciones que intentan reducir el cambio y el movimiento psíquico a expresiones espaciales simplificadas nacerá el modelo interpretativo⁶ del movimiento para una ontología del movimiento que sustituye el *ser* por el *proceso*. Aceptando con Bergson que tenemos experiencia inmediata del movimiento, podemos entonces optar por negarlo o bien considerarlo una ilusión o atender a cómo se nos da en la experiencia, a cómo lo vivimos como movimiento cualitativo incesante, creador y libre que constituye nuestra vida psicológica. Esta forma de la realidad que observamos en nuestro psiquismo profundo, en su obra *La evolución creadora*⁷ pasará a ser la realidad misma, que en su movimiento crea constantemente, evoluciona en el tiempo. De una psicología del movimiento propone Bergson una ontología del movimiento que necesitará crear conceptos

⁶ Cf. Spanio, Enrico Tommaso, *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo* (prefacio de Emanuele Severino) Venezia, Il Cardo Editore, 1996.

⁷ Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice* (1907), París, PUF, 2009 (en adelante cit. como EC); trad. esp. *La evolución creadora*, en *Obras selectas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1963.

nuevos que se adapten como un traje a medida⁸ a las realidades particulares y que, también ellos en constante innovación, permitan seguir la creación constante que es la realidad. Es lo que denominará *pensar en duración*.⁹

Extensión y duración parecen conformar un dualismo que se ve reforzado por la elección de Bergson de títulos duales para sus obras: materia y memoria, duración y simultaneidad, las dos fuentes. Sin embargo, la ontología del movimiento considerada desde la perspectiva biológica, propiciará una explicación monista ontológicamente,¹⁰ pero dualista metodológicamente. Las indagaciones sobre la memoria en la filosofía de Henri Bergson tienen un lugar central en su trabajo en torno al problema de la relación entre el cuerpo y el espíritu, entre la materia y la conciencia. Bergson propondrá una tangente para salir de este dualismo, dinamitando la noción tradicional de materia y su oposición a la conciencia; modifica así la forma de reflexionar sobre la realidad desde su dimensión física y trae a un primer plano las investigaciones psicológicas, que a partir de su obra *Materia y memoria* nos darán el modelo con el cual debemos conocer la realidad, destronando la física como modelo de las otras ciencias que había dominado en el siglo XIX durante el predominio del positivismo.

III. Materiales de análisis

Bergson describe dos planos opuestos a los que prestamos atención: acción y sueño. Recorreremos esta oposición a través de la caracterización del sueño o ensueño que el autor aborda en cinco momentos diferentes. 1) En *Materia y memoria* de 1896; 2) en la mencionada conferencia titulada “El ensueño”¹¹ pronunciada en 1901 y editada con nuevas notas en 1919 en la recopilación de textos titulada *La*

⁸ Bergson, Henri, *Matière et mémoire* (1896) París, PUF, 2008, p. 271 (en adelante cit. como *MM*); tras. esp. *Materia y memoria*, en *Obras selectas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1963, p. 422.

⁹ Cf. *DI*, capítulo II.

¹⁰ Seguimos en este sentido la interpretación de Deleuze; Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, traducción de Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1996, cap. IV, pp. 75-94.

¹¹ *ES*, 85-109 (93-156). Conferencia incluida como Capítulo IV en *La energía espiritual*. El texto no sufrió modificaciones pero fue ampliado con dos notas a pie de página.

energía espiritual (dando cuenta de cómo Bergson ha seguido el desarrollo de estos temas, y en especial del psicoanálisis, a lo largo de los años); 3) en *La evolución creadora* de 1907; 4) en el artículo de diciembre de 1908: “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento”,¹² y 5) en la primera introducción de *El pensamiento y lo moviente*, de 1934.

1. *Materia y memoria*

En la primera introducción que publicó en su segundo volumen recopilatorio de artículos y conferencia en 1934, *El pensamiento y lo moviente*,¹³ Bergson destaca cómo en su obra *Materia y memoria*, colocándose en el flujo de la vida interior, descubrió la duración como memoria total ya en oposición al plano de la acción: “cuando comparamos el plano de la acción -donde el pasado se contrae en el presente- con el plano del sueño, donde se despliega, indivisible e indestructible, la totalidad del pasado [...]”.¹⁴ Sus reflexiones sobre el sueño se enmarcan en este momento dentro de la demostración de la existencia de una memoria total que guarda toda nuestra experiencia, consciente e inconsciente, con total fidelidad y todos sus matices. Por ello, la afirmación de la existencia de una memoria total se basa en la afirmación de la existencia de estados inconscientes y lleva a nuestro autor a desarrollar un completo análisis psicológico sobre el funcionamiento de la percepción, los recuerdos, la conciencia y la atención presidida por el trabajo intelectual y la preocupación por lo inmediato del presente durante la vigilia.

Bergson explica la conciencia actual como un filtro que a cada instante toma lo útil y rechaza momentáneamente lo superfluo o no pertinente: “Mi presente es lo que me interesa, lo que vive para mí y, para decirlo todo, lo que me provoca a la acción mientras que mi pasado es esencialmente impotente”.¹⁵ Cuando examina las concepciones y problemas que se plantean al pensar la relación entre el cuerpo

¹² ES, 110-152 (117-156). “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento” publicado en *Revue philosophique*, en diciembre de 1908 y más tarde incorporado a ES, Capítulo V.

¹³ ES, 110-152 (117-156).

¹⁴ ES, 20 (26).

¹⁵ MM, 152 (331).

y el espíritu, encuentra las siguientes dificultades: el predominio de las categorías que el intelecto crea para auxiliar a la acción ha provocado que traten de aplicarse a todos los ámbitos de conocimiento y formas de la realidad. De modo que al aplicar las categorías que el entendimiento usa para el conocimiento de la materia, en cuanto extensión, dirigiéndolas al conocimiento de lo absolutamente inextenso y que es pura duración e intensidad, crea falsos problemas y los plantea mal: “estamos tan habituados a invertir, para una mayor eficacia práctica, el orden real de las cosas, sufrimos en un grado tal la obsesión de las imágenes extraídas del espacio, que no podemos impedirnos de preguntar dónde se conserva el recuerdo.”¹⁶ De la pregunta sobre dónde están almacenados los recuerdos, como si estuvieran en un cofre, baúl o cuarto oscuro, deriva el rechazo a aceptar la existencia y la operatividad de la memoria pura en tanto que virtual, pero real, en cada momento de nuestra existencia:

La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar. [] Desde el momento en que el pasado aumenta sin cesar, se conserva también indefinidamente [] No hay registro ni cajón; no hay incluso aquí, hablando con propiedad, una facultad, porque una facultad se ejercita intermitentemente, cuando quiere o cuando puede, en tanto que el amontonamiento del pasado sobre el pasado se prosigue sin tregua. En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Todo entero, sin duda, nos sigue a cada instante: lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra primera infancia, está ahí, pendiendo sobre el presente con el que va a unirse, ejerciendo presión contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera.¹⁷

El problema de la localización de la memoria y su relación con el cerebro es idóneo para desenmascarar prejuicios y hábitos que llevan a plantear la vida interior desde problemas equivocados provocados por pensar lo inextenso con las categorías de lo extenso. La materia para Bergson representa el pensamiento de los sólidos basada en una espacialización de aquello que se quiera pensar. El espíritu será precisamente lo que no es material, lo que es inextenso, y por lo tanto, si tratamos de dotarlo de extensión, alteramos su propia naturaleza dotándolo de propiedades que no tiene y que son propias de lo extenso.

¹⁶ *MM*, 165 (340).

¹⁷ *EC*, 3-4 (442).

Ahí se sustenta también la negación de que exista algo que ya no está en el presente, confundiendo el *ser* con el *ser útil* y definiendo arbitrariamente “el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*”.¹⁸ De este tipo de enredos deriva una ontología reduccionista que o bien niega lo que no es intelectualizable o bien reduce todo a sus características espacializables, y que confunde la realidad en su conjunto con la realidad que no es útil en el momento presente. Espacio y tiempo, materia y espíritu, intelecto e intuición, acción y sueño, interés y desinterés, son los conceptos pares que utilizará nuestro autor a lo largo de sus reflexiones. Alejándose del dualismo, tratará precisamente de explicar la dinámica de estas instancias, que si bien parecen oponerse, son más bien tendencias que sustancias, impulsos que cosas.

Ahora bien, si la conciencia no es más que la señal característica del presente en tanto que actuante vivido, todo aquello que no actúe podrá cesar de pertenecer a la conciencia sin necesidad de dejar de existir de alguna manera. El presente de esta conciencia tendrá como función iluminar la percepción y la memoria conectando los antecedentes inmediatos de la acción a los recuerdos útiles y actualizándolos en una acción. Esta existencia no actuante será lo que Bergson denomine como *virtual*,¹⁹ siendo otra forma de existencia que se refiere a los estados inconscientes.

En la psicología, conciencia sería sinónimo de acción real o de eficacia inmediata, una noción de conciencia restringida que toma todo lo real en tanto que actual. Los psicólogos, acusa Bergson,²⁰ tienden a olvidar que la función de la conciencia es la de presidir la acción y aclarar una elección proyectando su luz sobre los acontecimientos inmediatos a la decisión y apoyándose sobre los recuerdos que pueden organizarse útilmente con ellos: el resto queda en la sombra. Por lo que si la memoria actúa presentando simultáneamente los acontecimientos que se han sucedido en el pasado inmediato y actúa actualizando los recuerdos más lejanos en el tiempo

¹⁸ *MM*, 166 (341).

¹⁹ Deleuze señala como distinción fundamental de la filosofía de Bergson la percepción actual frente a la virtual (Cf. Deleuze, Gilles, *op. cit.*). Nociones que aunque utilizadas en varias ocasiones en *DI*, 52 y 58 (57 y 63) no se desarrollarán hasta el primer capítulo de *Materia y memoria*, en el que son la base de la postulación de la existencia del Inconsciente.

²⁰ *MM*, 153 (331).

que pueden ayudar a dirigir y concretar la acción que se está desarrollando, todos los recuerdos que no se actualizan quedan entonces como sostenidos en el vacío, inextensos e impotentes mientras no participen de la sensación actual que es capaz de provocar movimientos. Cuando el recuerdo se actualiza en el presente ya no es el recuerdo-puro, sino una mezcla materializada que denomina recuerdo-imagen que sería algo más que el recuerdo-puro,²¹ pues su materialidad dependerá de la percepción actual a la que vaya a complementar. Por lo que la relación entre el recuerdo-imagen y el recuerdo-puro no será ni de fidelidad ni de adecuación, ya que es una nueva construcción única e irreplicable que inmediatamente irá a formar parte de la memoria pura que crece y crece sin parar. Las dos memorias, la memoria pura (que todo lo guarda) y la memoria hábito (la que ejercitamos mediante la repetición, como un deporte, un aprender de memoria una poesía, una canción), funcionan en perfecto acuerdo complementándose; su equilibrio asegura la adaptación a la vida y a la realidad.

Los polos extremos de una persona que estuviera totalmente volcada a la acción y otra que estuviera completamente volcada sobre su memoria pura forman dos prototipos extremos de actitud vital: el hombre de acción y el soñador. Lo que caracteriza al hombre de acción es la prontitud con que, en una situación dada, llama en su apoyo a todos los recuerdos que a ella se refieren.²² Pero vivir sólo en el presente es proceder por impulsos en un repetitivo estímulo-respuesta, siempre nuevo, particular, pero sin profundidad. Es propio de los animales inferiores que “imprimen a la acción la señal de la generalidad”.²³ El hombre que vive en el pasado, por el placer de vivirlo, es un hombre que observa cómo emergen los recuerdos a la conciencia sin provecho ninguno para la situación actual; esto es lo propio de un soñador. Desarrollar una memoria plenamente contemplativa que solo aprende lo singular en su visión²⁴ es la memoria en cuanto recuerdo de las diferencias. Entre estos dos extremos se encuentra para nuestro autor *la feliz disposición* de una memoria bastante dócil y bastante enérgica como para seguir los contornos

²¹ Cf. Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 2015.

²² *MM*, 170 (344).

²³ *MM*, 173 (346).

²⁴ *MM*, 173 (346).

de la situación presente y como para resistir cualquier otra llamada: este es el “buen sentido práctico”.²⁵ Es importante señalar que el término *acción* quedará en la semántica bergsoniana para uso exclusivo de la interacción del cuerpo con el mundo exterior, quedando fuera de esta acepción todo movimiento, esfuerzo o trabajo dirigido por el espíritu hacia sí mismo. Pero dado que no hay conciencia sin cuerpo, deberemos entender también el esfuerzo de atención al plano del sueño como otra forma de acción, que deberemos nombrar como parte de la actividad de la intuición.

La vida normal sería así la penetración de ambas memorias durante la vigilia, cuando la conciencia está atenta a la acción y la memoria activa inhibe las imágenes que no pueden coordinarse con la percepción actual,²⁶ y le presenta experiencias pasadas que pueden convenir, apoyar o ilustrar de algún modo el momento actual.²⁷ El sueño sería la relajación de la conciencia como atención al presente que debilita el control sensorio-motriz y con ello, debilita también la memoria, en cuanto que activa, motriz e inhibidora; pero, por el contrario, posibilita el acceso a la experiencia de la *memoria pura* que queda caracterizada como una experiencia diferente a la de la memoria que *selecciona* para ayudar a la acción presente. Por lo que la memoria pura durante la vigilia es fundamentalmente inhibida, y durante el sueño es vivida directamente. La memoria activa durante la vigilia inhibe la memoria pura y así preserva el equilibrio sensorio motriz, ya que si nos viéramos invadidos de recuerdos no podríamos decidir sobre la acción presente. Cada vez que Bergson menciona la aparición de recuerdos inadecuados al presente lo relaciona con la experiencia del sueño. En todo caso se trata de “intrusiones”²⁸ que amenazan con desestabilizar el equilibrio intelectual.

En esta época Bergson no explica por qué ciertas imágenes se coordinan con el presente y otras no, no se detiene a analizar su contenido, y adjudica al azar o a una amplitud de la indeterminación (libertad) lo que permite que se manifiesten las imágenes-recuerdos que surgen por capricho, como las imágenes de las ilusiones

²⁵ *MM*, 173 (346).

²⁶ *MM*, 90 (279).

²⁷ *MM*, 90 (279).

²⁸ *MM*, 94 (282).

o el sueño.²⁹ El sueño será sinónimo de inadaptación al presente o de falta de atención, que modifica la interacción entre percepción, memoria-activa y memoria-pura. Identifica en los niños³⁰ un estado semejante, en que el exceso de atención al presente no se acompaña con una educación de los mecanismos de la memoria, produciendo que vivan simultáneamente una activación extraordinaria de la memoria espontánea y la fugacidad de un presente siempre renovado. El desarrollo del niño le llevará a fortalecer la relación percepción-memoria, los mecanismos motores y la inteligencia generando una organización creciente entre actos y memoria, es decir, fortaleciendo la memoria activa en su trabajo de inhibición y selección.

El ensueño es por lo tanto un estado de menor inhibición de la memoria pura que cuando lo vivimos despiertos nos presenta recuerdos que creíamos olvidados, siendo una experiencia que confirmaría tanto la existencia de la memoria total, como del estado latente inconsciente de los recuerdos normalmente inhibidos. También denota una tendencia de la memoria pura como espontaneidad que lucha por hacerse presente a la conciencia y un trabajo constante, que no se puede descuidar ni un momento, por inhibir esa fuerza.

Desde la otra perspectiva, percibir es siempre una ocasión que produce una llamada al recuerdo, pero no es una condición necesaria para recordar. Si es necesaria la percepción para hablar de normalidad y de eficacia, pero no porque los recuerdos estén dormidos en las profundidades, sino más bien porque están inhibidos.

Desde el punto de vista del cuerpo, Bergson interpreta el sueño como una relajación de la atención que posibilita un descanso del sistema nervioso que el filósofo atribuye a “la intoxicación de sus elementos por los productos no eliminados de su actividad normal en el estado de vigilia”.³¹ De este modo el sueño sería un cierto proceso de desintoxicación, similar a las enajenaciones mentales o a los casos de locura derivados de enfermedades infecciosas o a la intoxicación por medio de drogas como el hachís. En todas estas situaciones se produce un acceso a imágenes que durante la vigilia normal no aparecen ni se dan de ese modo, siendo experiencias cercanas a la ilusión y a la alucinación.

²⁹ *MM*, 116 (300 y ss).

³⁰ *MM*, 116 (301).

³¹ *MM*, 194; (363).

De estas observaciones Bergson deduce que nuestro sentido de la realidad y el equilibrio intelectual están en función de “la conciencia que tomamos de los movimientos efectivos por medio de los cuales nuestro organismo responde naturalmente a las excitaciones”,³² siendo un estado que implica al cuerpo y al espíritu en una cierta coordinación dinámica entre ellos y con el mundo circundante.

2. Conferencia “El ensueño”

A lo largo de esta conferencia Bergson analiza diferentes tipos de sueños y distingue casos en que se da el predominio de un sentido: la vista, el olfato, el oído. En estos casos señala de nuevo la distensión del sistema sensorial pero añade nuevas observaciones como cuando un ruido exterior se introduce en el sueño provocando que nos despertemos. La desconexión que vivimos durante el sueño es relativa a la atención de la conciencia que se traslada de afuera a adentro. Por ello, supone Bergson, durante el descanso se “recobran muchas impresiones «subjetivas» que pasaban desapercibidas durante el estado de vigilia, cuando nos movíamos en un mundo exterior común a todos los hombres, y que reaparecen en el sueño porque entonces ya no vivimos más que para nosotros”.³³

En estos análisis Bergson presenta algunas características que el psicoanálisis ya ha apuntado en su libro fundacional *La interpretación de los sueños*³⁴ publicado un año antes. Algunas de las cuestiones son: la descripción de la elaboración diurna donde el soñador añade material al sueño, modificándolo retroactivamente al recordarlo durante la vigilia, en la que rellena lagunas y enlaza incoherencias y otro tipo de sueños que se caracterizan por unir fragmentos de imágenes de la vigilia que han pasado desapercibidas y se presentan todas juntas durante el sueño, formando un todo metonímico sin sentido. Señala también la preferencia por los sueños con “recuerdos insignificantes”³⁵ aparentemente.

³² *MM*, 195 (364).

³³ *ES*, 92 (101).

³⁴ Cf. Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños* (1900), en *Obras completas*, Tomo IV, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

³⁵ *ES*, 104 (112).

El sueño, entonces, para Bergson, no es ni un aislamiento de los sentidos respecto del mundo exterior ni una suspensión del razonamiento; aceptando que los sueños tienen su propia lógica, a veces más lógica que la de la vigilia, el filósofo considera el sueño como lo opuesto a la vigilia en tanto que desinterés. Mientras estamos despiertos, describe, elegimos en todo momento, incluso si elegimos “no hacer nada”: “*estar despierto y querer* son una y la misma cosa”.³⁶ Luchar, querer, eso es la vida cotidiana de la vigilia. Cada elección implica una selección y una exclusión: se eligen sensaciones y se rechazan miles, se eligen los recuerdos y se inhiben todos los demás; cada elección es una “adaptación continuamente renovada”³⁷ que exige una tensión *ininterrumpida*, elecciones que en su conjunto confirman lo que denomina *el buen sentido* y que suponen un esfuerzo enorme que produce cansancio. El sueño es lo contrario, es desinterés, pero no lo es en sentido absoluto porque, por ejemplo, una madre, aunque duerma, está atenta a las respiraciones de su hijo y cualquier variación le hará despertarse. En fin, lo que parece más difícil de explicar, al cabo de esta conferencia de 1901, casi un milagro, es la eficacia de la acción: mantener el esfuerzo de regular las excitaciones internas (de la memoria pura) y externas (del mundo circundante) y ajustarlas en el estado de vigilia, que ahora se nos presenta como un estado frágil.

En la edición de 1919, Bergson añadió dos notas a pie de página señalando cómo ha variado el tratamiento del tema desde el desarrollo de una psicología del sueño, que si bien ha incorporado el desinterés como característica, apunta a una interpretación de la función del sueño como “medio de defensa del organismo, un verdadero instinto”.³⁸ En el texto de 1901 afirmaba adherir a las opiniones de Delage, W. Robert³⁹ y Freud en relación a sus estudios sobre el contenido del sueño. En 1919 añade que si bien en la época de la conferencia, Freud ya había publicado *La interpretación de los sue-*

³⁶ ES, 104 (112).

³⁷ ES, 103 (110).

³⁸ Cf. ES, 103 (111): nota 1.

³⁹ Yves Delage, Francia (1854-1920). Zoólogo y médico. W. Robert, autor de una teoría de los sueños. Ambos mencionados también por Freud. Cf. Freud, Sigmund, *op. cit.*, pp. 44 y 103-104. Para mayor información Cf. ES, 305-306: nota 46.

ños, el psicoanálisis “estaba muy lejos de su actual desarrollo”,⁴⁰ y en esta ocasión destaca su teoría de que en el sueño se manifiestan las tendencias reprimidas. De esta forma, la consideración de qué recuerdos pasan la inhibición y cuáles no deja de ser un tema del azar, como exponía en *Materia y memoria*, para ser un nuevo tema de investigación para la psicología.

3. La perspectiva biológica

En 1907 vuelve a poner en juego las categorías de acción y sueño en *La evolución creadora*, oponiendo el plano del sueño al plano de la acción desde la perspectiva de la fundamentación biológica de las diferentes formas que toma la evolución. Esta investigación no trata de buscar una explicación a qué surge en cada transformación de la vida sino a cómo es el proceso mismo de cambio.

Nuestros dos planos aparecen nuevamente como los dos polos de la experiencia pero referidos a los seres vivos en general, no sólo a los seres humanos, que era la perspectiva de análisis de *Materia y memoria*. El sueño se identifica, en esta obra, con el inconsciente o con la conciencia adormecida (de los animales) o embotada⁴¹ (de los vegetales), o bien con la perfecta adecuación entre representación y acto⁴² (en los seres humanos) que se concreta en el plano de la acción en la atención al presente. Del estudio de las diferentes tendencias que han surgido en la evolución, sigue la genealogía humana⁴³ buscando su origen y génesis hasta formular la pregunta sobre cómo juzgarla para juzgarnos, que es la pregunta que Bergson se hace sobre cómo nos relacionamos los humanos con la acción por un lado y con la conciencia por otro, con nosotros mismos y con el resto de los seres vivos, con la materia y con el conjunto de la realidad.

Considerar la realidad como movimiento no sólo crea una ontología, sino que sitúa a los seres humanos en un punto diferente respecto del conjunto de la naturaleza. Si bien todos los seres vivos, por

⁴⁰ ES, 107 (115): nota 1.

⁴¹ Cf. EC, 131-133 (551-553).

⁴² Cf. EC, 145 (562).

⁴³ EC, 134 (553).

definición, actúan, también participan de la conciencia, es decir, de la vida que transcurre en el tiempo, pero la mayoría ronda la conciencia anulada o la conciencia nula.⁴⁴ El caso humano sería un caso diferente sólo porque éste se apercibe de su conciencia y de su participación en la vida. Pero no se trata de que los animales sean conscientes en el sentido en que consciente se opone a inconsciente. *Conciencia* para Bergson es el hilo de unión entre el pasado, el presente y el futuro, y también es la atención que prestamos a la vida para seguir en ella, es una tensión que avanza recogiendo como memoria y creando simultáneamente. En resumen, toda su concepción de la dinámica psíquica de la percepción y de los recuerdos y por extensión de la vida en general, pone en relación la conciencia y la memoria como característica de todos los seres vivos.

El ser humano es concebido, así, como cuerpo y conciencia atravesado por la vida, entendida como un impulso o deseo creador. La paradoja se da en el ser humano en tanto que tiene cierta capacidad para intuir, al menos, el impulso vital, pero toda la cultura depende de que no lo haga, trabaja para evitarlo y genera automatismos para alejarnos de la tentación. Cuando Bergson habla de la selección de la percepción, no está hablando del trabajo de la voluntad, sino de cierto interés, el de la acción que se mueve entre las necesidades propias de nuestra especie, es decir, con acciones impulsivas y la libertad, cuya existencia ha quedado demostrada en el *Ensayo*.⁴⁵

Este ámbito entre lo necesario y la libertad permite evadir las acciones puramente necesarias, de forma que diferentes acciones se perfilen en el presente inmediato, lo que provoca algo así como un conflicto de intereses que llaman a recuerdos diferentes para iluminar la acción. Cuando una acción se concreta y otra no, encontramos algunos de los recuerdos que no se han actualizado como una nebulosa en torno a nuestra conciencia del presente y alguno de ellos logra actualizarse, creando lo que se podría llamar *lapsus* o actos fallidos en terminología psicoanalítica.

Esta dinámica nos aleja de una descripción voluntarista de la acción. No controlamos lo que decimos ni lo que hacemos, hay una fuerza que nos atraviesa y que nos trasciende, que nos controla des-

⁴⁴ Cf. *EC*, 258, 131-133 y 145 (660, 551-553 y 562).

⁴⁵ Cf. *DI*, capítulo III.

controlándonos, imprimiéndose en nuestros actos la libertad. Pero la libertad no es un proyecto, es más bien un acontecimiento imprevisible hasta para el propio sujeto. La libertad, en cuanto *élan vital* es la fuerza que empuja hacia adelante, su esencia es el marchar, sin razón ni razones, sin fines, sin propósitos, es un *porque sí*. El panorama que resulta de estas distinciones nos lega una voluntad muy limitada que nos arroja a una experiencia que solo podemos direccionar esforzándonos por ampliar y estirar, dilatar nuestra atención sobre el mundo y sobre nuestra psique. Esta dilatación de la atención es una forma ampliada de conciencia sobre el ámbito del puro movimiento que sin embargo no genera control ni disponibilidad de lo conocidos, tal como se espera del conocimiento intelectual.

Este estar-atravesado por el impulso vital nos deja fuera de control⁴⁶ en el sentido de que no somos “dueños de nosotros mismos” y aunque quisiéramos adueñarnos de nuestro ser por una necesidad de completarnos, de conocernos y por la insoportable necesidad de saber, poder y controlar, su conocimiento intelectual es imposible, y su conocimiento intuitivo es doloroso y casi insoportable, es abismático, es una locura; precisamente aquella de la que huimos generando, gracias al trabajo del intelecto, todo tipo de estabilidades conceptuales, institucionales, cognitivas etcétera. Huimos del movimiento que es ese frenesí que todo lo descoloca constantemente, huimos de la vida y de la libertad para no tender a ese conocimiento que es descolocador y que es accesible a través de nuestra atención interior, poniendo el abismo demasiado cerca y demasiado a mano.

4. Conferencia “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento”⁴⁷

El cuarto momento en que nuestro autor trata el tema del sueño es en un artículo que analiza casos de “falso reconocimiento” publicado en 1908 en *Revue philosophique*. Observa que normalmente se estudia la vida psicológica en relación a lo que se considera *normal*,

⁴⁶ Yankélévitch lo interpreta así: “soy tan imprevisible para mí mismo como mis iniciativas lo son para el medio en que vivo, y mi propia voluntad es para mí un motivo perpetuo de asombro y de espanto”; Yankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, México, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 1962, p. 128.

⁴⁷ *ES*, 110-152 (117-156).

tomando lo anormal y morboso como si fuera *un menos*, una sustracción de algo a ese estado normal. Esta interpretación puede ser correcta en casos como las afasias, las amnesias y las parálisis, pero hay experiencias anormales que son lo contrario. Esta crítica se basa en uno de los argumentos recurrentes del filósofo: confundir una diferencia cualitativa con una cuantitativa.⁴⁸ Bergson retoma la línea de estudio de *Materia y memoria* sobre los estados alterados de la conciencia señalando que el análisis del sueño, la alucinación o las ilusiones son algo nuevo en que el espíritu aporta algo de positivo, al modo de “unas maneras nuevas de sentir y de pensar”.⁴⁹ Esta *transvaloración* del estudio de lo anormal abre el camino de la psicología que propone Bergson, donde el espíritu se dilata y se abre como un nuevo ámbito específico de estudio que ya no se toma como una función puramente intelectual del presente.

Para Bergson los recuerdos que no se actualizan no desaparecen, sino que en tanto que fuera de la conciencia como atención al presente, considera que son inconscientes. En este caso, inconsciente y virtual son sinónimos y se oponen en el doble sentido de cómo se opone el presente al pasado y lo que actúa y no actúa. Contra una interpretación del inconsciente como estático y dormido, introduce a lo largo de sus investigaciones observaciones que nos dan la imagen contraria. Encontramos varias expresiones en las que habla de cómo esos recuerdos se dirigen al presente como empujando para hacerse unir a la acción, como si los recuerdos fueran cabalgando para actualizarse. Sólo acepta la actualización de la totalidad de la memoria en el presente en los casos en que todos los recuerdos interpenetrados forman una unidad que se pone en juego en una acción libre expresada en un acto simple, que sería un movimiento particular de concentración de sí misma donde el conjunto de la personalidad como totalidad de experiencias de esa persona, expresa su *carácter*.⁵⁰ En el estudio desde una perspectiva biológica vemos

⁴⁸ Las diferencias de grado y las diferencias de naturaleza son parte de la creación conceptual de Bergson que luego retomará Deleuze como fuentes de ciertos problemas que se crean por una mala comprensión de sus componentes o por un planteamiento erróneo. Por ejemplo, las diferencias entre percepción y recuerdo, que se han tomado como diferentes en grado cuando son diferentes por su naturaleza.

⁴⁹ *ES*, 125 (133).

⁵⁰ “[...] nuestro carácter, siempre presente en nuestras decisiones, la síntesis actual de todos nuestros estados pasados” es lo que determina la actitud en cada momento, predisponiendo a la conciencia sobre ciertos recuerdos y objetos mejor que sobre otros; *MM*, 162 (338).

que Bergson transforma el inconsciente apático en una fuerza como el *élan vital*, siendo, pues, la fuerza misma de nuestra vida psíquica que se identifica, en este caso, con la memoria pura. El pasado se ha transformado en una potencia que quiere volver al presente: “nuestro pasado se manifiesta pues, íntegramente a nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque solamente una débil parte se convierta en representación”.⁵¹

Veamos ahora cómo interviene la memoria pura en la orientación de la acción. Si nos ponemos en el plano del puro recuerdo, del ensueño, no habrá criterio alguno para destacar unos recuerdos respecto de otros, son todos en su singularidad únicos y máximamente concretos, son todos igualmente posibles, todos asociables con todos, mientras que la asociación que hace tender un grupo de recuerdos al estado de imagen para luego actualizarlos es ya una elección, una selección que orienta la praxis y orienta la concepción de la realidad. Pero, haciendo la observación inversa, cuando se aplica a una percepción esa selección de imágenes-recuerdo implica el olvido de los demás recuerdos devenidos imágenes pero no seleccionados.

El inconsciente en tanto que memoria pura, por tanto, lo conocemos no en sí sino por aquello que trasciende a la conciencia. Los recuerdos serán los contenidos específicos del inconsciente que cuando se presentan a la conciencia sin relación a la acción tendrán cierto carácter peculiar de distorsión, de perturbación o de intensidad, por lo cual reconoceremos que son filtraciones: “A lo más, recuerdos de lujo alcanzan a pasar de contrabando por la puerta entreabierta. Y ellos, mensajeros de lo inconsciente, nos advierten de lo que arrastramos detrás de nosotros sin saberlo”.⁵²

Así la memoria no olvida nada, es el intelecto el que selecciona el olvido. Encontramos sin embargo una mención muy temprana en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* a una relación entre la renuncia a la libertad, la renuncia al querer y a nuestro *carácter* como motivos de cierto tipo de olvido: cuando abdicamos de nuestra libertad rechazamos de nuestra conciencia los deseos y motivos que nos mueven por entero en cada momento, que nos modifican constantemente, “por una inexplicable repugnancia a que-

⁵¹ EC, 5 (443).

⁵² EC, 5 (443).

rer, los hemos empujado a las profundidades oscuras de nuestro ser cada vez que emergían a la superficie”.⁵³ Es una observación que apunta a lo que más tarde se formule como la teoría de la represión y que llama la atención sobre como la renuncia a la libertad implica una vida fragmentada al evitar que la totalidad de nuestro carácter guíe nuestra acción. De este modo Bergson está trazando los fundamentos para una metafísica que trabaje con una psicología del inconsciente que está naciendo en esta etapa del siglo XX.

IV. Conclusiones: La dirección de la filosofía para una reflexión antropológica

Bergson propone una filosofía que, en la línea de lo que produce el arte, sistematice y amplíe su efecto mediante la creación del hábito de girar la mirada hacia el interior para acostumbrarnos a la visión directa del movimiento y generar así una forma de pensamiento que no esté basada en el espacio sino en la duración. El efecto de esta forma de filosofar tiene consecuencias prácticas en todas las dimensiones de la vida: será por tanto una filosofía de la transformación, del cambio creativo siempre abierto y en movimiento como contrapeso a los excesos del intelecto, contra la vida vivida superficialmente y de forma fragmentada, contra la abdicación de la libertad, contra un exceso de atención a la materia que ha convertido en un desarrollo loable y entusiasmante el trabajo de las ciencias de la naturaleza pero que ha ido en detrimento del conocimiento de la vida psíquica produciendo una reducción de la concepción de la realidad y del ser humano.

Este filosofar logra producir una ampliación de la percepción, ampliando así el “mundo” en el que vivimos, ampliando nuestra concepción metafísica, creando una esfera de vida que no tiene ningún interés secundario más allá de lograr ser más interiores a nosotros mismos y trascender nuestro egoísmo habitual y nuestra tendencia a la acción instrumental. La filosofía como vivificadora, como intensificadora de la experiencia, como ampliadora del campo de la experiencia es posible en tanto que nos permite vivir diferentes duraciones, no solo la que se adapta al espacio.

⁵³ *DI*, 127 (122).

En 1934⁵⁴ Bergson presenta un relato del desarrollo de su trayectoria intelectual llamando la atención sobre la necesidad de continuar con esta dirección de pensamiento ya que “nadie se había propuesto todavía ir metódicamente «a la búsqueda del tiempo perdido»”:⁵⁵

Primero nos propusimos probar nuestro método para el problema de la libertad [...] [luego] comparamos el plano de la acción con el del sueño [...] donde se despliega, indivisible e indestructible, la totalidad del pasado [encontrando que] la observación interna está falseada por los hábitos que hemos contraído [...] el deber de la filosofía nos parecía ser el de poner aquí las condiciones generales de la observación directa, inmediata, de sí para sí. [...] Faltaba entonces marchar.⁵⁶

Su obra es pues iniciática en el sentido de que abre a otra forma de pensar la filosofía y la ciencia, que despierta de un error centenario, si no milenario, de pensar en el espacio; y cree haberlo resuelto a la vez que abre toda una nueva perspectiva, no solo filosófica, sino vital, que implica la posibilidad de generar otras formas de convivencia cotidiana, social y política basadas asimismo en una ampliación de la concepción del ser humano, y en la diversidad de sus acciones posibles, recuperando el poder de la intuición y sus modos de vivirse, y limitando su capacidad intelectual, fabril y social. Bergson plantea un empirismo interior mediante el que descubre que tanto el conocimiento filosófico como el científico parten de una intuición que se puede desarrollar en dos direcciones diferentes,⁵⁷ la que va hacia el espacio tenderá a olvidar de donde viene, pero no cambia su origen.

El error de confundir duración y extensión es el que genera el falso problema de la libertad. Intentar mensurar nuestra vida interior es lo que anula la cualidad propia de la psique. Desconocer que el conocimiento intelectual está volcado hacia la materia con fines utilitarios para facilitar la supervivencia hace creer que el intelecto conoce por el conocimiento en sí. Solo reubicando sus hábitos y

⁵⁴ Destacan la Introducción I y el texto presentado para agradecer el Premio Nobel: “Lo posible y lo real”; en *PM*.

⁵⁵ *PM*, 20 (25).

⁵⁶ *PM*, 20-22 (25-27).

⁵⁷ Estas dos direcciones están presididas por las dos facultades de conocimiento: intelecto e intuición: “el análisis opera sobre lo inmóvil, en tanto que la intuición se coloca en la movilidad o, lo que equivale a lo mismo, en la duración”; *PM*, 205 (169).

construcciones en el marco de la utilidad para la especie y la sociedad Bergson logra un salto más: al “apartar este velo interpuesto, volveremos de inmediato y tocaremos el absoluto”.⁵⁸ En la conferencia de 1901 culmina la disertación afirmando la posibilidad de la metafísica y, mirando al futuro, formula las siguientes expresiones de deseo: 1. “la psicología deberá dirigir sus esfuerzos sobre ese sueño profundo, no sólo para estudiar en él la estructura y el funcionamiento de la memoria inconsciente, sino para escrutar los fenómenos más misteriosos que proceden de la «investigación psíquica»”; 2. “Explorar el inconsciente, trabajar en el subsuelo del espíritu con métodos especialmente adecuados será la tarea principal de la psicología del siglo que comienza”; 3. “No dudo de que le esperen grandes descubrimientos, tan importantes quizá como lo fueron, en los siglos precedentes, los de las ciencias físicas y naturales”; 4. Deseando que el siglo XX sea el siglo de la psicología, se despide.⁵⁹

Bergson cree que la psicología, tras desechar el modelo asociacionista y psicofísico, está preparada para aventurarse en las profundidades de la psique y que, con su investigación logrará equilibrar la balanza entre el conocimiento del mundo exterior y el del mundo interior: “Nosotros somos interiores a nosotros mismos, y deberíamos conocer mejor nuestra personalidad. Sin embargo, esto no ocurre de ningún modo; nuestro espíritu está en ella como en el extranjero”.⁶⁰ Hasta cierto punto es necesario, concede Bergson, pues “una cierta ignorancia de sí es posiblemente útil a un ser que debe exteriorizarse para obrar; responde a una necesidad de la vida [...] la naturaleza nos pide solamente un vistazo al interior de nosotros mismos: entonces percibimos bien el espíritu”⁶¹; porque si tuviéramos capacidad de captar todo lo que nos rodea en cada momento nos paralizaría la cantidad de estímulos y sensaciones que vivimos en cada instante y con todo lo que recordamos del nivel profundo de la memoria. Si todo lo presente y todo lo pasado estuviese constantemente presente a nuestra conciencia seríamos incapaces de ir más allá de la mera contemplación de estímulos y recuerdos, incapacitando la acción. Por ello, en ambas direcciones, la necesidad de

⁵⁸ *PM*, 21 (26).

⁵⁹ *ES*, 109 (116).

⁶⁰ *PM*, 41 (42).

⁶¹ *PM*, 41 (42).

actuar para seguir vivos nos pone unos filtros producidos por el olvido, el inconsciente y la selección de los sentidos ayudados por la dinámica de la memoria.

La conciencia humana es pues un fenómeno producido por la coordinación y conjunción simultánea de todos estos factores y fuerzas. Por ello, la pregunta sobre la realidad se traslada desde la inquietud de ¿qué es lo que percibimos?, hacia la pregunta sobre ¿qué seleccionamos? y ¿por qué sólo eso? Sólo en la profundización de cada una de estas fuerzas en acción podremos entender qué y por qué, o mejor, para qué. *Cómo* recortamos la realidad y *para qué*, serán las cuestiones que deba afrontar la filosofía contemporánea y la antropología, que en cada cultura encontrará una forma específica de respuesta.

La dinámica de restaurar las partes en un todo mayor que como movimiento creador es la realidad, tiene consecuencias hoy también en la esfera de las reflexiones en torno a la relación de los seres humanos con el resto de la naturaleza. No se trata de oponer estas dos instancias, sino de restaurar al ser humano como una parte de algo mayor. Por ello, es difícil pensar cómo dicha parte podría remontarse sobre el todo e inteligirlo, cómo ese todo estaría disponible para esa parte. En fin, esta argumentación sirve para las filosofías de la ecología y para las críticas del conocimiento que llaman a la humildad para no seguir confundiendo el interés por la manipulación del mundo con el conocimiento de la realidad. Referenciar al ser humano en sus necesidades, limitaciones e intereses, perfila una antropología que hoy sigue dando que pensar por su relación con otras disciplinas, y en particular con la psicología y la física.

Bergson nos muestra también la historia de la filosofía como una selección que deja afuera el cambio privilegiando la permanencia y bastardeando la duración con todo tipo de contaminaciones. Pero el planteamiento de Bergson desde la Filosofía es el de una conciencia sin contenido. Es la psicología la que recorrerá los contenidos y dinámicas psíquicas, pero se tratará de una nueva psicología que en la época de *Materia y memoria* no existía todavía. La explicación de la conciencia y la vida no aporta un significado a la vida psíquica, si bien la hace tender a la acción por el impulso de mantenerse en la vida, la hace social por esa misma necesidad y la hace tender hacia sí misma para evadirse de esas dos necesidades, es decir, de la necesidad y en cuanto evasión, de la libertad. Llenar de contenido

esas relaciones será lo que describa el psicoanálisis aportando otra perspectiva a la dinámica bergsoniana desde la cultura occidental.

Creemos que la filosofía bergsoniana se adelanta a los planteamientos del psicoanálisis aportando de antemano una metafísica. Freud y Bergson no dieron por terminados sus trabajos, muy al contrario, fueron muy conscientes de su estado preparatorio. Ambos dejaron investigaciones abiertas al futuro para aquellos que se atrevieran a pensar lo que vivían, abiertos a romper con lo que *debería parecer* para aprender *lo que es*: no es tranquilizador, no se aprende en el sentido clásico, se nos escapa permanentemente. Conocerlo o vivirlo, según sea, no nos hace ni más sabios, ni mejores, ni más normales. El conocimiento intuitivo interior es un acercamiento a los límites de lo soportable, es doloroso, incómodo y peligroso. Por ello podemos entender que la sociedad de la inmediatez exterior sea precisamente una huida, punto por punto, de todos estos peligros. Un esfuerzo arduo y doloroso es el que se necesita para girar la mirada hacia el interior: atreverse a mirar, observarse y seguir la realidad que encontramos, abandonando todos los prejuicios culturales, léase, toda metafísica del ser, de la sustancia y toda filosofía del *cogito*. En fin, abandonar la tranquilidad.

Sin esta experiencia psicológica no se puede ni siquiera hablar de libertad. La invitación de Bergson de ir hacia nuestra duración interior no nos trae sosiego ni respuestas, sino que nos muestra un amasijo de tendencias que es lo que el psicoanálisis explorará.⁶² Este viaje no está exento de problemas y Bergson los señala: acercarse demasiado a la duración pura es desestabilizador, en un frenesí como el de la locura. Por lo que esta mirada interior también deberá tener su límite. Un punto medio entre el ensueño y la acción, un punto medio entre el intelecto y la intuición, un equilibrio, en fin, dinámico,

⁶² Cf. Worms, Frédéric, *La philosophie en France au XX^e siècle, Moments*, París, Gallimard, 2009, pp. 117-131. En este ensayo el autor repasa la relación entre Freud y Bergson mediante la presentación de algunos tópicos que conforman puntos de acuerdo, desacuerdo o problemas comunes. Destacan el problema del dualismo irreductible, las diferencias en sus concepciones del inconsciente, la afirmación de una fuerza para la vida y para la muerte, y diferencias importantes en sus concepciones de la cultura, la moral y la religión. Se trata de un estudio introductorio a la relación entre ambos pensadores. Para un tratamiento en profundidad, Cf. Rodríguez Sarón, A., "El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud", en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, vol I, 1996, pp. 265-283.

entre el cuerpo y el espíritu que explore los límites.⁶³

Esta concepción metafísica se adelanta también a una concepción de la física que prescinde de los cuerpos y describe puro movimiento. En 1922 Bergson y Einstein protagonizaron un debate público⁶⁴ que se cerró con la publicación del texto de Bergson *Duración y simultaneidad*.⁶⁵ En él se critica la concepción del tiempo reversible de Einstein. Si bien es un debate que trasciende las posibilidades de este artículo, es importante mencionar que en los años 70, el físico-químico Ilya Prigogine, tras leer *La evolución creadora* de Bergson,⁶⁶ encontró la clave de interpretación de ciertos problemas que eran irresolubles dentro de la propuesta einsteiniana:

Nuestra andadura sigue una dirección inversa. En cierto sentido es paralela a la de Bergson para quien el punto de partida de todo pensamiento en busca de la realidad debía ser nuestra experiencia más íntima [] No obstante, nuestro punto de partida no será la evidencia de nuestra «experiencia íntima», sino una evidencia inmanente a la propia física: la de que no solamente el conjunto de las descripciones físicas fenomenológicas afirman la flecha del tiempo, sino que en la actualidad nos conducen a comprender un mundo en devenir.⁶⁷

Las categorías de la *flecha del tiempo* y de la *entropía* que caracterizarán la termodinámica actual producirán un fructífero diálogo con las categorías bergsonianas de duración, vida, conciencia y orden.⁶⁸

⁶³ Deleuze y Guattari explorarán algunos de estos límites en su *Anti-Edipo*, rompiendo con la voluntad normativa que desarrolló el psicoanálisis en las sociedades burguesas tras la Segunda Guerra Mundial. Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1974.

⁶⁴ El 6 de abril de 1922 Einstein dictó una conferencia en París entre cuyo público estaba Bergson que participó en el debate posterior a la charla generando una confrontación entre ambos que tendría amplias consecuencias en la época.

⁶⁵ Bergson, Henri, (1922) *Duración y simultaneidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004.

⁶⁶ “Lo esencial aquí era responder a la cuestión planteada a propósito de *La evolución creadora*: ¿por qué a comienzos del siglo XX, la cuestión del tiempo científico surgió en el corazón del diálogo entre ciencia y filosofía?” Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle, *Entre el tiempo y la eternidad*, Buenos Aires, Alianza, 1990, p. 35.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 13-14

⁶⁸ Para profundizar en algunos de los debates actuales sobre la relación entre el pensamiento de Bergson y la física de Prigogine, por ejemplo, Cf. Di Frisco, James, “*Élan vital revisited: Bergson and the thermodynamic paradigm*” en *The Southern Journal of*

Por tanto, la nueva ontología del movimiento de Bergson modifica la imagen del ser humano y su lugar en el conjunto de la realidad, su concepción de la acción, la función del cuerpo como límite y adecuación a su relación con el mundo exterior mediada por el intelecto, y abre, fundamentándola, una nueva forma de explorar el espíritu que deberá ir de la mano de la psicología del inconsciente y que aportará nuevas preguntas y planteamiento a la física contemporánea. Asimismo, esta concepción antropológica que gira en torno a la acción y que describe un plano profundo de la memoria en el marco de una lectura de la evolución no mecanicista ni finalista, plantea un nuevo marco de incertidumbre y de reflexión para pensar la especie humana y su particular conciencia de sí y de la realidad. Los retos morales y políticos de esta concepción del ser humano serán tratados en la última obra de Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*,⁶⁹ donde anticipa problemas como la biotecnología, el transhumanismo y las paradojas éticas de la tecnología. Es pues la filosofía bergsoniana una reflexión que tuvo un alto impacto en la sociedad y en el pensamiento de su época y que hoy sigue provocándonos a pensar más allá de la tranquilidad y de la falsa conciencia.

Philosophy, Vol 53, Issue 1, 2015, pp. 54-73.

⁶⁹ Bergson, Henri, *Les deux Sources de la moral et de la religion* (1932), París, PUF, 2008 y *Las dos fuentes sobre la moral y la religión*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996.

Bibliografía

- Bergson, Henri, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1898), edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche, París, PUF, 2011.
- *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de Juan Miguel Palacios, Salamanca, Editorial Sígueme, 1999.
- *El concepto de lugar en Aristóteles*, Presentación y traducción de Antonio Dopazo, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013.
- *Matière et mémoire* (1896) edición crítica realizada por Camille Riquer, París, PUF, 2008.
- *Materia y memoria*, en *Obras selectas*, traducción de la 54ª edición francesa de José Antonio Míguez, Madrid, Editorial Aguilar, 1963.
- *L'Évolution créatrice* (1907) edición crítica realizada por Arnaud François, París, PUF, 2009.
- *La evolución creadora*, en *Obras selectas*, traducción de la 54ª edición francesa al castellano de José Antonio Míguez, Madrid, Editorial Aguilar, 1963.
- *L'Énergie spirituelle* (1919), edición crítica realizada por Arnaud François, Élie During, Stéphane Madelrieux, Camille Riquer, Guillaume Sibertein-Blanc, Ghislain Waterlot, París, PUF, 2009.
- *La energía espiritual*, traducción al castellano de María Luisa Pérez Torres, Madrid, Espasa Calpe, 1973.
- *Duración y simultaneidad* (1922), traducción de Jorge Martín, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004.
- *Les deux Sources de la moral et de la religion* (1932), edición crítica realizada por Frédéric Keck y Ghislain Waterlot, París, PUF, 2008.
- *Las dos fuentes sobre la moral y la religión*. Introducción y traducción de Jaime de Salas y José María Atencia, Madrid, Editorial Tecnos, 1996.
- *Le pensée et le mouvant* (1934), edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire marin, Ghislain Waterlot, París, PUF, 2009.
- *El pensamiento y lo moviente*, traducción al castellano de Heliodoro Carpintero, Madrid, Espasa Calpe, 1983.

- Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, traducción de Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1996.
- *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 2015.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*, traducción de Franciso Monge, Barcelona, Barral Editores, 1974.
- DiFrisco, James, “Élan vital revisited: Bergson and the thermodynamic paradigm” en *The Southern Journal of Philosophy*, Vol 53, Issue 1, 2015, pp. 54-73.
- Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños* (1900), comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud...[et al.], en *Obras completas*, Tomo IV, Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Izuzquiza, Ignacio, *Henri Bergson: Henri Bergson: La arquitectura del deseo*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1986.
- Padilla, Juan, “Henri Bergson y la idea del inconsciente” en *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 28, núm. 2/3, 2007, pp. 113-119.
- Prigogine, Ilya, *El fin de las certidumbres*, traducción de Pierre Jacomet, Madrid, Taurus, 1997.
- Stengers, Isabelle, *Entre el tiempo y la eternidad*, traducción al español de Javier García Sanz, Buenos Aires, Alianza, 1990.
- Rodríguez Sarón, Alicia, «El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud», en *Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía*, vol I, 1996, pp. 265-283.
- Spanio, Enrico Tommaso, *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo*, Prefacio de Emanuele Severino, Venecia, Il Cardo Editore, 1996.
- VV.AA., *Bergson et les neurosciences. Actes du Colloque international de neuro-philosophie*, París, Institut Synthélabo, 1997.
- Worms, Frédéric, *La philosophie en France au XX^e siècle, Moments*, París, Gallimard, 2009.
- Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, traducción del francés de Francisco González Aramburu, México, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 1962.

An abstract geometric artwork composed of several large, irregular shapes defined by dark, thick outlines. The colors used are dark charcoal, a vibrant blue, a bright yellow, a clean white, and a muted green. The shapes are layered and overlapping, creating a sense of depth and movement. The overall composition is dynamic and modern.

Mauro Nicolás Guerrero es profesor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (2015). Fue becario de la Baden-Württemberg Stiftung (2015-16). Es docente de la Facultad de Ciencias Económicas (desde 2017) y del Programa de Ingreso (desde 2018) de la UCA. Asimismo, es becario de Iniciación a la Investigación (desde 2017) de la misma universidad y docente de Filosofía en el Curso de Admisión de la Universidad Nacional de La Matanza (desde 2019). Su investigación gira en torno al pensamiento de Edmund Husserl.

Totalidad y horizonte de mundo en Husserl

Análisis y crítica de
la lectura anticartesiana

Totality and Horizon in
Husserl's Account of the World.
Analysis and Critique of the
Anti-Cartesian Interpretation

MAURO NICOLÁS GUERRERO

(UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA -
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA - ARGENTINA)

Recibido el 2 de marzo de 2020 - Aceptado el 23 de marzo de 2020

DID NOT EXPECT IT WOULD EVER HAPPEN THERE

Erik Peervnagie,(2001). Óleo y metal sobre tela

RESUMEN: El artículo aborda el concepto filosófico de mundo a partir de su determinación como totalidad y objeto de experiencia en la fenomenología de Husserl. El análisis gira en torno a la posibilidad de sostener estas caracterizaciones que, según la interpretación anticartesiana, dañan la estructura fenomenológico-trascendental del mundo. Se empieza exponiendo brevemente ciertos aspectos del pensamiento de Husserl desde donde se abre la posibilidad de trazar una comparación entre los objetos y el mundo y luego se seleccionan algunas descripciones que marcan un alto a la comparación y la ponen incluso en tela de juicio. Seguidamente, se presenta la postura anticartesiana a partir de las críticas de Held, Brand, Steinbock, Welton y Claesges. Finalmente, se toma distancia de este enfoque a partir de las consideraciones críticas de Aguirre y Walton que evitan un quiebre entre las diversas etapas del pensamiento husserliano.

PALABRAS CLAVE: Mundo – Horizonte – Totalidad – Cartesianismo

ABSTRACT: The article deals with the philosophical concept of the world from its determination as a totality and object of experience in Husserl's phenomenology. The analysis revolves around the possibility of sustaining these characterizations that, according to the anti-Cartesian interpretation, damage the phenomenological-transcendental structure of the world. It begins by briefly exposing certain aspects of Husserl's thought from which the possibility of drawing a comparison between objects and the world is opened and then some descriptions are selected that mark a halt to the comparison and even put it into question. The anti-Cartesian position is then presented on the basis of criticisms by Held, Brand, Steinbock, Welton and Claesges. Finally, a distance is taken from this approach on the basis of the critical considerations of Aguirre and Walton, which avoid a break between the various stages of Husserlian thought.

KEY WORDS: World – Horizon – Totality – Cartesianism

I

Durante mucho tiempo el mundo fue considerado dentro de la triada temática más importante de la filosofía, junto con Dios y el hombre. El que ahora quiera repensar el concepto podría simplemente empezar de nuevo y prescindir por el momento de todo lo que de él se ha dicho. Hagamos el ejercicio de examinar el término desde su uso coloquial e imaginemos una y otra situación donde se vea implicado. Quizás al principio parezcan algo variados los significados que de éste se sugieren; sin embargo, al observar los casos con detenimiento podrá advertirse una idea común que implícita o explícitamente se delinea y los vincula: la de un *todo* o de una *totalidad*.¹ Si este experimento intelectual resulta exitoso, puede quedar la impresión de que esta determinación es de un carácter esencial e ineludible para el mundo. De hecho, así lo entendió siempre la tradición filosófica occidental, aunque lo haya planteado de diversas

¹ Cf. Rabanaque, Luis, "El 'ser-en-el-mundo' como mundo circundante según *Ser y Tiempo*" en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 28, 2009, pp. 238-9.

maneras. Por esto, la inquietud fundamental de este trabajo va más allá de la pregunta por el qué del mundo y se formula desde un enfoque particular, a saber: ¿de qué manera pensar la totalidad con respecto al mundo?

Strasser compara distintos significados conectados con la expresión de “mundo” que han sido utilizados por el lenguaje filosófico y pre-filosófico. Destaca, en primer lugar, la idea de “*kosmos*” para los griegos o “*mundus*” para los medievales advirtiendo que ambos mientan la totalidad ordenada que forman la tierra junto a los demás cuerpos celestes. En segundo lugar, el mundo puede ser sólo “*orbis terratum*”, es decir, la realidad sublunar o la superficie de la tierra con sus cinco continentes. En tercer lugar, el autor señala que usualmente en el ámbito filosófico el concepto se entiende como la totalidad de los entes finitos reales y lo insinúa como sinónimo de universo. Para la teología, esta totalidad es la de la realidad creada por Dios que en sí misma no es divina, una idea que da lugar a otro sentido para los cristianos donde el “mundo” o “lo mundano” alcanza una connotación negativa por aludir a la traición del hombre contra el creador que hace de este lo “*saeculum*”. En cuarto lugar, cuando se habla de “mundo de los átomos”, “mundo sensible o inteligible”, “mundo interior o externo” tanto en el lenguaje ordinario como en el científico-filosófico se llama *mundo* a una multitud de realidades finitas que forman un todo relativamente cerrado y ostentan una regularidad típica, esta acepción permite más de un mundo. Incluso, es posible hablar del mundo como un sector de la realidad que es experimentado de una manera típica por un determinado tipo de sujetos, como “el mundo de los niños” o “el mundo del hombre primitivo”.² Con estos ejemplos podemos mantener lo que acabamos de anunciar, i. e., la idea de totalidad es un elemento común en las diversas concepciones tradicionales de mundo.

Desde la perspectiva histórico-filosófica, Kant marca un punto de inflexión en la consideración de este tópico. El examen de la *Dialéctica trascendental* somete al mundo a cuatro antinomias que demuestran la incapacidad de la razón para conocerlo en su realidad. El problema radica en que cuando la metafísica habla de universo construye un concepto que está más allá de los límites de la expe-

² Strasser, Stephan, “Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie” en *Phänomenologische Forschungen* 3, 1976, pp. 165-7.

riencia posible. Podemos percibir una silla, un árbol, el cielo y las estrellas, pero nunca puede presentarse un objeto adecuado para la idea trascendental de mundo. A pesar de ello, Kant no la descarta e incluso de alguna manera pretende justificarla. Para ello, señala que la idea no es algo producido arbitrariamente, sino que la propia naturaleza de la razón es la que la crea:³ “Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, a saber, la de la forma de un todo de conocimiento que precede al conocimiento determinado de las partes, y que contiene las condiciones para asignarle *a priori* a cada parte su lugar y su relación con las restantes”.⁴ Es decir, la razón realiza una síntesis total de todo lo que pueda oponerse al yo pensante, pero en esto propugna un salto ilegítimo que va de lo condicionado a la totalidad incondicionada.

¿Por qué Kant se permite este uso hipotético de la razón? Porque las ideas (el alma, el universo y Dios) son las únicas que pueden dotar a la experiencia “de un modo especial de unidad, a saber, la del sistema, sin la cual, nuestro conocimiento, no es más que una obra fragmentaria [...]”.⁵ De este modo, no es la idea en sí misma, sino su uso lo que permite sobrevolar la experiencia sensible total. Con todo, la idea tiene “un uso regulativo excelente e indispensablemente necesario”⁶ que produce “lo sistemático (*Systematische*) del conocimiento, es decir, la interconexión (*Zusammenhang*) de este a partir de un principio”.⁷

La historia marca que los primeros neokantianos se deshicieron rápidamente de las ideas por encontrarlas faltas de sustento, pero en el siglo XX Edmund Husserl y Martin Heidegger, como representantes de la filosofía trascendental, establecieron su pensamiento sobre el mundo a partir de este concepto de universo. Curiosamente, el primero argumenta contra Kant que el mundo es un objeto a la vez que lo determina como “idea en sentido kantiano” y como totalidad.

³ KrV, A327, B384. Sigo la traducción de Mario Caimi de *Crítica de la razón pura* (ver bibliografía).

⁴ KrV, A645, B673.

⁵ Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello*, Buenos Aires, trad. Julia N. Besteiro y Angel Sanchez Rivero, Losada, 2005, p. 140.

⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A644, B672.

⁷ KrV, A645, B673.

Para el segundo, y en consonancia con Kant, el mundo solo puede ser admitido en un registro trascendental y nunca como objeto. Ahora bien, la posición de Heidegger adquiere gran resonancia a partir de las páginas de *Ser y tiempo* y la noción de “ser en el mundo” como estructura fundamental del ser del *Dasein*. El análisis semántico del concepto de mundo nos revela cuatro sentidos: un par óptico, donde se recoge la concepción tradicional como el conjunto de todos los entes (*omnitudo realitatis*) y la noción de mundo circundante, como aquello en lo que estoy inmerso que me rodea de forma inmediata; y un par ontológico, que, por un lado, alude a las ontologías regionales para la comprensión de un determinado sector de entes, y por el otro, a la mundaneidad que es la estructura *a priori* constitutiva y última del mundo.⁸ Hecha esta distinción, el autor toma como punto de partida el análisis del mundo circundante para remontarse al cuarto y más importante sentido de mundo. La consideración del útil en este nivel óptico nos muestra que el mundo es un sistema de remisiones que depende en última instancia del *Dasein*. En este sentido, podemos hablar de una totalidad remisional, es decir, un todo de útiles (*Zeugganzes*) donde el útil es útil, pero esta totalidad se contrapone a la suma de cosas reales.⁹

En un texto posterior de 1929, Heidegger afirma que la trascendencia es propia del *Dasein* como una constitución fundamental antes de todo conducirse y que llamamos mundo a aquello hacia lo cual (*woraufhin*) trasciende este ente. De este modo, la trascendencia es determinada como ser en el mundo. Sin embargo, lo que esto significa dependerá del concepto de mundo. En una acepción vulgar-prefilosófica, el *Dasein* se ubica entre los entes y puede ser encontrado como algo que está ahí. En este caso, “mundo es el nombre para todo lo que es, la totalidad (*Allheit*), en cuanto unidad que no es capaz de determinar el «todo» (*Alles*) más que como mera agrupación de todo”.¹⁰ El rechazo a esta consideración se expresará más adelante al señalar que “es un error entender mundo para designar a la totalidad de las cosas naturales (concepto naturalista

⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, pp. 64-65; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2012, p. 86-7.

⁹ *Ibid.*, 68; trad., p. 90-1.

¹⁰ Heidegger, Martin, “Vom Wesen des Grundes” en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976, p. 140; “De la esencia del fundamento” en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, p. 122.

de mundo), ya sea para designar a la comunidad de hombres (concepto personalista del mundo)".¹¹ La correcta expresión de la trascendencia se alcanza a partir de una segunda acepción de carácter trascendental, extraída de un recorrido histórico-filosófico y según la cual "el mundo designa el Cómo de lo ente en su totalidad [...] El mundo pertenece a una estructura *de referencia* que caracteriza al *Dasein* como tal".¹² En resumen, el mundo no son los entes sino un trasfondo de sentido *a priori* estructurado por la significatividad. La mundaneidad corresponde *mutatis mutandis* a lo que Husserl llama horizonte de mundo.

En el estudio citado, Strasser expone tres conceptos con los que opera Husserl: mundo como totalidad (concepto material), como totalidad estructurada (concepto formal) y como horizonte universal. Acto seguido, las compara con la tradición y concluye que solo el último es original.¹³ Cómo se compatibiliza este nuevo concepto de mundo con el viejo y tradicional ha sido motivo de controversia en la recepción de los fenomenólogos posteriores y el problema se hace uno con la presunta objetividad del mundo declarada por Husserl. En efecto, el mundo tiende a ser descrito con las mismas estructuras de conocimiento en las que se presentan los objetos singulares, mientras que, como contrapartida, existen también otros esbozos que lo separan manifiestamente de aquellos, mostrándolo, si se quiere, en su excepcionalidad objetiva o bien como estructura trascendental. De esta ambivalencia se produce una tensión entre el mundo como construcción, fruto de una tematización objetiva y el mundo como excediendo las posibilidades de objetivación. La pregunta que nos guiará para lo que sigue es si esta tensión es sostenible o tiene que ceder hacia un discurso trascendental exclusivo.

Para algunos intérpretes la consideración del mundo como objeto va en detrimento de su estructura trascendental y genera contradicciones internas dentro del pensamiento husserliano. Se trata de una línea de interpretación muy extendida entre los fenomenólogos que comparten la tesis del "abandono del cartesianismo"¹⁴ en la mar-

¹¹ *Ibid.*, p. 155; trad., p. 133.

¹² *Ibid.*, p. 156; trad., p. 134.

¹³ Strasser, Stephan, *op. cit.*, p. 168.

¹⁴ Landgrebe, Ludwig, "Husserls Abschied vom Cartesianismus" en *Philosophische Rundschau* 9, 1961, pp. 133-177; *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A Presas,

cha del pensamiento de Husserl. La determinación del mundo como objeto, fenómeno o totalidad expresa una pretensión objetivista encubierta que termina por falsear el carácter horizontico del mundo cuando la tarea fenomenológica reside en tematizar al horizonte conservando su no-tematicidad.¹⁵

Dicho modo de leer a Husserl se forma a partir de la crítica heideggeriana al cartesianismo y puede calificarse como un intento por adaptar su pensamiento a las exigencias planteadas por su discípulo. Así, la noción de ser en el mundo terminó por obturar la posición del maestro y esta lectura crítica pasó a las generaciones posteriores de fenomenólogos. Como resultado trajo la (de)formación de conceptos, como es el caso del mundo, dentro de un marco teórico que al presente va en declive¹⁶, aunque restan todavía estudios que no solo marquen las inconsistencias, sino que ofrezcan un replanteo de los temas afectados por esta orientación.¹⁷ En esa tarea se inscribe este trabajo sobre el mundo dado que es posible retirar el enfoque de la tensión entre totalidad y horizonte y mirar el primero a la luz del segundo y de la noción de intencionalidad, como lo temático y el *medium* operatorio de la comprensión del pensamiento husserliano.¹⁸ El objetivo será entonces poner de relieve una de las problemáticas más importantes de la discusión en torno al pensamiento de Husserl.

Vamos a empezar exponiendo muy brevemente algunos aspectos del pensamiento de Husserl desde donde se abre la posibilidad de trazar una comparación entre los objetos y el mundo y luego agruparemos algunas descripciones que marcan un alto a la comparación

Buenos Aires, Sudamericana, 1968, pp. 250-320.

¹⁵ Held, Klaus, "Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt" en Vetter, Helmuth (ed.), *Krise der Wissenschaften-Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/1936-1996)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, p. 17; Steinbock, Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Illinois, Northwestern University Press, 1995, p. 287.

¹⁶ Véase: Perkins, Patricio, "Acerca de la interpretación de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl" en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 11, 2014, pp. 203-22.

¹⁷ Lo que hace, por ejemplo, John Drummond con respecto a las vías hacia la reducción: "Husserl on the ways to the performance of the reduction" en *Man and World*, 8 (1), 1975, pp. 47-69.

¹⁸ Fink, Eugen, "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl" en AA. VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, versión castellana supervisada por Guillermo Maci, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205.

y la ponen incluso en tela de juicio. Seguidamente vamos a presentar la postura anticartesiana a partir de las críticas de Held, Brand, Steinbock, Welton y Claesges. Finalmente vamos a tomar distancia de este enfoque a partir de las consideraciones críticas de Aguirre y Walton que evitan un quiebre entre las diversas etapas del pensamiento husserliano.

II

La tesis con la que comenzamos sostiene que existen varios aspectos puestos de relieve en la descripción husserliana sobre el mundo que abren una vía para entender su estructura de aprehensión como reflejo de la estructura de experiencia de cada cosa singular¹⁹. Primeramente, lo que en la síntesis de los diversos mundos circundantes posibilita la comprensión recíproca de humanidades extrañas es un “cierto núcleo”²⁰ que juega el mismo papel que el núcleo noemático en la experiencia de las cosas. Asimismo, sabemos que el objeto puro y simple solo se da a partir de sus determinaciones y que, si se hiciera una abstracción de ellas, este objeto no sería más que una x vacía.²¹ El fenomenólogo hindú J. Mohanty expresa en este sentido que, si bien hay múltiples puntos de vista sobre el mundo, estos no llegan a ser tan diferentes al modo de ser inconmensurables. Los diversos mundos circundantes constituyen un sistema de noémata que permite la manifestación de un único mundo, así como sucede en la experiencia de objetos. Sería posible imaginarse dos mundos completamente diferentes y, a su vez postular una cadena de mundos intermedios que garanticen la comprensión y la comunicación entre ellos.²² En este caso, aquello que funciona como centro de unidad de las diversas representaciones de mundo es su “unicidad” y se manifiesta en una relación semejante al explicitarse

¹⁹ Walton, Roberto, “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero” en Rabanaque, Luis (ed.), *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Biblos, 2012, p. 50.

²⁰ Hua XXXIX, 203; 295. La sigla corresponde, con indicación de tomo y número de página, a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke - Husserliana I-XLII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Nijhoff), 1950-2020.

²¹ Hua III/1, 302.

²² Mohanty, Jitendra, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1985, p. 241, 242-6.

del objeto singular por medio de sus escorzos o apariciones.²³

Por otro lado, mientras la “cosa” tiene una esencia que fija las posibilidades para las determinaciones “como sujeto de determinaciones noemáticas delimitadas con generalidad”,²⁴ el mundo expone una forma esencial que siempre está implicada en la génesis de la apercepción del mundo y, por ello, no podría haber intuición de pasado o de futuro que no se adecue a ella²⁵. A su vez, Husserl trata a la objetividad noemática como “idea” en tanto “*toda dación imperfecta* (todo noema que se da inadecuadamente) *encierra en sí una regla para la posibilidad ideal de su perfeccionamiento*”.²⁶

De manera similar, la “idea de mundo” surge a partir de la progresiva explicitación de horizonte donde se idea un polo ideal, una meta inalcanzable que funciona como regla para el progreso infinito en la experiencia. Con respecto a la relación entre el mundo y las cosas desde el punto de vista de la idea, Husserl dirá que estamos “dirigidos al particular polo objetivo y a su horizonte-polo (*Polhorizont*): el mundo”.²⁷ El mundo como “telos que está en el infinito”²⁸ funciona como una idea kantiana. El proceso entero de cumplimiento resuelve todos los desacuerdos ocasionales en una concordancia general, o, dicho de otro modo, con la fuerza de la verificación progresiva experiencial se diluyen todos los conflictos en una armonía superior. Como mundo futuro guía el desarrollo de un sentido unitario para todos los objetos, comunidades y cultura, con lo cual todos los conflictos se ven implícitamente superados.²⁹ Algo parecido ocurre en el conocimiento de los objetos en el mundo a partir de las diversas correcciones experienciales. Por este análisis se deja ver cómo, además de las cosas, el mundo mismo es objeto intencionado y, por ende, susceptible de ser estudiado como tal en sus estructuras noemáticas.

²³ Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2015, p. 330.

²⁴ Hua III/1, 345.

²⁵ Hua XXXIX, 490-1.

²⁶ Hua III/1, 346.

²⁷ Hua VI, 187.

²⁸ Hua VII, p. 274, 276; Hua III/1, § 143.

²⁹ Cf. Steinbock, Anthony, *Home and beyond*, *op.cit.* pp. 101-02.

Ahora bien, debido a una serie de particularidades también atinentes al modo de ser del mundo, las cuales ponen desde diversos aspectos un límite a la comparación, no podemos dejar de considerar que:

1. Husserl señala “[...] una diferencia fundamental entre el modo de conciencia de mundo y de la conciencia de cosa, de la conciencia de objeto [...]” porque el modo de ser de los objetos, regidos por la oposición unidad-multiplicidad, es distinto del modo de ser del mundo que existe “[...] en una singularidad para la que el plural no tiene sentido”.³⁰ Por tanto, la experiencia del mundo no es la de un objeto singular en medio de una pluralidad, ni tampoco la síntesis de estos objetos captados en conjunto.³¹ El mundo es un objeto de experiencia mediatizada que se da por las sucesivas experiencias inmediatas de los objetos singulares y no puede ser actual sin ellos. En el marco de una disputa con Kant, Husserl reafirma al mundo “[...] como el objeto universal de una experiencia universalmente extendida y extensible”.³²
2. El núcleo noemático de los objetos se determina modalmente por lo que Husserl llama tesis. Cuando todas las apariciones de un objeto convergen armoniosamente, se dice que el objeto es dado como efectivo y le corresponde la *certeza* como correlato noético. Como siempre es posible la aparición de un escorzo que no converja con los anteriores y rompa con esta armonía, esa certeza nunca llega a ser apodíctica. A medida que disminuye la convergencia de las apariciones el objeto cambia su modalización de probable a posible, de cuestionable a dudoso hasta llegar finalmente a su anulación.³³ Ahora bien, frente a estas certezas singulares imperfectas el mundo tiene una “peculiar apodicticidad incuestionable”³⁴ por la cual todo dudar sobre objetos presupone su suelo de certeza de ser: “Vivir es

³⁰ Hua VI, 146.

³¹ Walton, Roberto, “Unicidad y arquitectónica del mundo” en Mena, P., Muñoz, E., y Trujillo I., (Comps.), *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2009, p. 48.

³² Hua IX, 95.

³³ Hua III/1, §§103-105.

³⁴ Hua XV, 658.

permanentemente vivir-en-la-certeza-del-mundo”.³⁵ En este sentido, el horizonte universal no es modalizable³⁶ pero, si bien “[...] *la duda en el ser del mundo es ridícula*”,³⁷ Husserl reconoce que esta apodicticidad no deja de ser en última instancia *relativa*,³⁸ en tanto no puede ser excluida la posibilidad de su no ser, ya que “*solo el yo existe verdaderamente de manera apodictica e irrelativa*”.³⁹

3. Husserl entiende por *ontología* una “doctrina *a priori* de objetos”⁴⁰ y distingue entre una ontología formal y material. La primera –presentada también como lógica formal o *mathesis universalis*– contiene los principios formales de las ciencias y funciona como una teoría general del conocimiento. Las segundas también llamadas regionales forman los principios particulares *a priori* de las ciencias particulares positivas. Pero además hay un tercer caso, una ontología del mundo de la vida, que es la más fundamental y forma la base de todas las ontologías científicas y la lógica. El proyecto de una *ontología* del mundo ya dice considerar al mundo un objeto⁴¹ y lo ontológico implica un riesgo en su carácter abstracto, en tanto que plantea un mundo en sí sin relación a la subjetividad.⁴²

A pesar de que para Husserl esta nueva disciplina debe erigirse en contraste abrupto con la ontología tradicional, lo cual significa incorporar el elemento subjetivo, el tema ha quedado abierto a una gran discusión. En principio, una ciencia de esencias no se origina a través de la inducción o

³⁵ Hua VI, 145.

³⁶ Hua XXXIX, 128.

³⁷ Hua XXXIX, 236.

³⁸ “Cada *factum*, y así también el *factum* mundo, es en tanto *factum*, como generalmente se admite, *contingente* (*kontingent*); lo que quiere decir que, si bien es, podría ser de otra manera y quizá ni siquiera ser”. Hua VIII, 50.

³⁹ Hua XXXIX, 211.

⁴⁰ Hua XVII, 82.

⁴¹ Cf. Landgrebe, Ludwig, “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”: en Waldenfels, B. (ed.). *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, p. 31.

⁴² Kern, Iso, “The three ways to the transcendental phenomenological reduction in the philosophy of Edmund Husserl” en Elliston, F. y McCormick, P., *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame / London, University of Notre Dame, p. 137.

la generalización de casos empíricos sino a través de la ideación o la variación eidética. Este proceso consiste en variar libremente un objeto en la imaginación para distinguir sus determinaciones arbitrarias de las que no pueden ser excluidas y se manifiestan como una condición de posibilidad para este tipo de objetos. Puede también ser caracterizada como una “reducción” de los hechos a una condición material u ontológica, sin la cual ellos no podrían ser objetos interrelacionados de la cognición.⁴³ De este modo, se extrae un *eidos* válido para todos los casos posibles.

Ahora bien, Husserl afirma que el estilo del mundo permanece invariable como quiera que variemos en el mundo de la fantasía⁴⁴, pero también que al mundo como *eidos* no se llega por esta vía, sino por una reiteración ilimitada del estilo de la espacialidad horízontica que acompaña a toda experiencia.⁴⁵ Si es posible y si tiene un lugar sistemático, ¿cuál es el método para construir tal disciplina y qué relación tiene con la horzonticidad? A partir de las estructuras eidético-apriorísticas del mundo de la vida se habrá de construir la ontología del mundo de la vida como una “doctrina esencial *concretamente* general”.⁴⁶ ¿Cómo fijar “invariantes” para el mundo de la vida que fluye constantemente como lo que es? Un problema similar se planteaba al hablar de esencias inexactas o morfológicas.⁴⁷

Por otro lado, Husserl afirma que la forma obtenida –como estructura general de enlace– hace que el todo del mundo tenga una doble característica: (a) que exhiba propiedades exclusivamente propias y, (b) que imprima a cada parte singular una forma correlativa, i. e., la de ser una parte de ese todo.⁴⁸ Esto se relaciona directamente con la idea del mundo como substrato

⁴³ Welton, Don, *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, p. 82.

⁴⁴ Hua VI, 28.

⁴⁵ Hua XXXIX, 123.

⁴⁶ Hua VI, 145. La cursiva es nuestra.

⁴⁷ Hua III/1, 138.

⁴⁸ Hua IX, 67.

absoluto, es decir, como algo total (*All-etwas*) en el cual las cosas como substratos finitos *existen* (*Inexistenz*)⁴⁹ e incluso pueden ser pensadas como determinaciones del mismo. La noción de todo y la de substrato para el mundo se alteran.

4. Enlazado directamente con el punto anterior, la relación entre los objetos y el mundo desde el punto de vista de la *epojé* es relevante. Para alcanzar los *eide* de las cosas se parte de la experiencia pre-científica y pre-filosófica para luego ejecutar la reducción eidética con su correspondiente *epojé*. De manera diversa, la reducción trascendental fenomenológica y la *epojé* de la fenomenología constitutiva suspende la aceptación de la existencia del mundo en orden a reflexionar cómo éste viene a ser constituido por la conciencia como una unidad compleja de sentido. El giro de interés de la reducción eidética no está orientado al mundo actual en su totalidad, ya que no es el contexto dentro del cual los *eide* pueden ser descubiertos.⁵⁰ Desde la perspectiva cartesiana, la *epojé* fenomenológica posibilita la consideración del mundo como *cogitatum*, esto es, como correlato de una subjetividad que se opone a él por su carácter originario.⁵¹ La fenomenología como método de intuición de esencias está todavía frente a las puertas de la filosofía entendida desde los comienzos con Aristóteles como ciencia del todo por excelencia, la que considera al ente en relación al rasgo que tiene en común todo lo que es: el ser. Para Husserl, el todo por excelencia es el mundo.⁵² El conocimiento sobre algunos sectores del mundo deja otros desatendidos que podrían esconder prejuicios. La intuición de esencias es útil para dilucidar partes del mundo, determinadas regiones de ser y tipos de actos relacionados a ellos en relación a sus determinaciones eidéticas, pero las características de las regiones de ser no son todavía las de los entes en el todo y el todo es el objeto verda-

⁴⁹ Hua VI, 220; 497. Cf. Brand, Gerd, "Horizont, Welt, Geschichte" en *Phänomenologische Forschungen*, v. 5, Kommunikationskultur und Weltverständnis, Hamburg, Felix Meiner, 1977, pp. 37-41.

⁵⁰ Embre, Lester et al. (eds.) *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 168.

⁵¹ Cf. Hua VIII, 448.

⁵² Hua III/1, 10.

dero de la filosofía.⁵³ Si asumimos la distinción ente-ser y si el mundo es equiparable al ser de los entes, este no puede ser abordado como un objeto sin ser violentado en el intento.

III

En un pequeño artículo dedicado al concepto de *Lebenswelt*, Held se ocupa de presentar las múltiples significaciones que encierra este concepto tan complejo y crucial para el pensamiento husserliano tardío. Con respecto a la determinación del mundo de la vida como mundo de la intuición (*Anschauungswelt*) asegura que es la interpretación que más malentendidos ha suscitado y esto no sin “complicidad” del mismo Husserl. Por eso, en primer lugar, es necesario aclarar que el mundo de la vida en esta determinación no se refiere a un sector de objetos, como el área de las cosas corpóreas naturales que se perciben por intuición sensible, ni a un conjunto de objetos que pueden ser percibidos sensiblemente. Precisamente, la intuición mundovital no se reduce a lo que puede captarse con los sentidos, sino que debe ampliarse a todo acto de experiencia en el cual un objeto cualquiera se presenta como “el mismo ahí” (*selbst da*), pero, sobre todo, el mundo de la vida no es ninguna totalidad (*Gesamtheit*) parcial o total de objetos, sino el horizonte o nexo de remisión que posibilita su aparecer.⁵⁴

Hablar de un “mundo de la intuición” puede referirse simplemente a la intuición de los objetos en el mundo o bien señalar la posibilidad de alcanzar una intuición de mundo, en este caso resulta más adecuado hablar de un “mundo intuitivo”.⁵⁵ Brand, por ejemplo, considera que “el mundo es un tipo de «intuición de mundo» (*Welt-Anschauung*) en el cual todo lo individual llega a la intuición sin que en esto el mundo mismo se vuelva intuible”.⁵⁶ La manera

⁵³ Held, Klaus, “Einleitung” en Husserl, Edmund, *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart, Reclam, 1985, pp. 29-30.

⁵⁴ Held, Klaus, “Lebenswelt” en AA. VV., *Theologische Realenzyklopädie*, t. XX, Berlin /New York, Walter de Gruyter, 1990, pp. 596-97.

⁵⁵ Hay pasajes que encubren la posibilidad de distinguir una intuición del mundo por un lado, y una intuición de objetos, por ej.: “Lo verdaderamente primero es la intuición «meramente subjetivo-relativa» del mundo de la vida precientífico”. Hua VI, 127.

⁵⁶ Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmunds Husserl*,

de lograr una captación del mundo es solo a través de los objetos que manifiestan su mundaneidad por medio de su horizonticidad. De esta manera, define al mundo como aquello “hacia lo cual remite cada ente y a una con esto, aquello desde lo cual [cada ente] se comprende”.⁵⁷ Su lectura se emparenta con las ideas de Held, sobre todo al momento de afirmar que, así como el mundo no puede volverse un objeto, tampoco puede ser entendido como una totalidad.⁵⁸ Esta tesis es propia de una línea de interpretación muy extendida entre los fenomenólogos denominados “anticartesianos”. En lo que sigue, vamos a pasar revista de esta postura a partir de algunos de sus más relevantes representantes para luego tomar una distancia crítica de ella.

La crítica de Steinbock apunta directamente al enfoque de la fenomenología de *Ideas I* que presenta al mundo como totalidad/fenómeno. Partiendo de la preocupación de concebir temáticamente no solo a los objetos individuales dentro del mundo, sino al mundo mismo, Husserl adapta el tratamiento del sentido objetivo a la investigación sobre el mundo, de manera que mientras el objeto manifiesta su identidad a partir de una variedad de perfiles (*Abschattungen*) y provee el medio por el cual los perfiles se relacionan entre sí como sus perfiles; el mundo individual e idéntico da el lazo constitutivo por el cual los objetos tienen una coherencia inteligible. El mundo se convierte así en la totalidad (*All, Universum*) de todos los seres y luego en última instancia en un fenómeno relativo y dependiente de la subjetividad absoluta e independiente. El mundo como *cogitatum* es correlato de actos individuales y colectivos de intención y cumplimiento que lo vuelven un mundo “uno”.

El objetivo de Steinbock es contrastar esta tendencia totalizante con el análisis trascendental-regresivo del mundo de la vida como horizonte y como tierra-suelo. El problema principal no parece estar en la caracterización del mundo como totalidad, sino en la caracterización *trascendental* del mundo como totalidad, ya que por un

Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955, p. 16.

⁵⁷ “Welt ist das, woraufhin jedes Seiende verweist, in eins damit, worausher es sich versteht”. *Ibid.*, p. 15.

⁵⁸ “Welt als Totalität ist uns nie gegeben. Nie überfliegen wir die Totalität allen zeitlichen und räumlichen Seins, ja, dieses Überfliegen hat nicht einmal einen Sinn. Und wie steht es mit der Einheit der Welt als All des Seienden? Sie ist doch nur diejenige einer Zusammenlegung, die das Zusammengelegte weder verbindet noch bestimmt”. *Ibidem*, p. 14.

lado horizonte y suelo son dos modalidades que hacen a la estructura trascendental del mundo de la vida como territorio, pero parten de una descripción del mundo de la experiencia como totalidad, y por otro lado, tienen una serie de características que se oponen a la tendencia objetivante del mundo: a) horizonte y suelo nunca son objetos ni cuerpos físicos; b) nunca son esencialmente “dados”; c) no se los puede perspectivizar; d) son “únicos”, ni singulares ni plurales e) no se pueden volver “fenómenos” en el sentido del ente objetivo; f) no admiten identidad de la manera en que lo hacen los objetos y no son unidades globales o totalidades; g) son condición constitutiva de la experiencia.

Ya nos hemos referido al momento en que Husserl determina en la *Crisis* que el mundo es, pero no como un ente o un objeto, porque tiene otra estructura diversa como horizonte.⁵⁹ La principal diferencia con un objeto lo marca su condición de pre-dado. Esto significa que siempre que el ente se da lo hace desde el horizonte de mundo el cual es condición de su aparecer y lo constituye en su donación. Por eso, según Ricoeur,⁶⁰ el mundo de la vida en el planteo de esta última obra nunca cae en una intuición directa, sino que es accesible solo por una pregunta retrospectiva (*Rückfrage*).

Si volvemos a *Ideas I* vamos a encontrar una noción temprana de horizonte que se orienta básicamente desde la primacía de la experiencia visual como un margen proyectado por el objeto o bien como una esfera de posibles percepciones que lo rodean y que pueden volverse actuales.⁶¹ Este enfoque nos muestra un horizonte que “pertenece a” y que depende del objeto. En otros pasajes, Husserl toma una postura substancializante con respecto a este tema. Define al horizonte modalmente como nexo de implicaciones referenciales, pero asume que un horizonte puede indicar otro horizonte en una cadena de remisión que termina en el horizonte universal como totalidad omnienglobante. Aquí se desliza el tratamiento del horizonte como un objeto temático que señala a otro: “Una cosa es, sin embargo, decir que un aspecto o uno de ellos señala indicativa-

⁵⁹ Hua VI, 146.

⁶⁰ Ricoeur, Paul, “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx’ «Deutscher Ideologie»” en Waldenfels, Bernhard (ed.), *Phänomenologie und Marxismus. 3. Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 209.

⁶¹ Hua III/1, 58, 160.

mente a otro por medio del horizonte, pero otra cosa completamente distinta es decir que un horizonte es en sí mismo un objeto que es indicado”, comenta Steinbok.⁶² Este cree que el problema de Husserl es equiparar temas con partes y horizontes con todos y lo rastrea hasta las *Investigaciones lógicas*. Ante todo, lo acusa de querer concebir al mundo de la vida en un registro trascendental como algo que puede volverse objetivo o de asumir que cuando la donación señala un horizonte éste es un tema solo hasta ahora no-temático. Si el horizonte se convierte en el “bosque” donde está situada la roca, la horizonticidad ya está perdida, pues se falsifica al horizonte cuando se lo intenta capturar *en* su pre-donación.

Desde el enfoque trascendental el mundo de la vida no puede ser objetivado ni puede ser tratado ontológicamente como una esencia. ¿Qué podemos decir entonces del mundo? Que en tanto horizonte es una manera de revelar, una o *la* característica del proceso de cómo algo llega a la presencia. No se lo debe concebir como un tercer término entre la praxis y su campo, sino como una relevación recíproca implicada para el sujeto de la praxis y el sentido o significado del objeto. Solo en cuanto estructura de interacción se puede afirmar que “engloba” a los objetos.

De manera similar, Welton⁶³ sostiene que existen dos caracterizaciones filosóficas diferentes del mundo pre-dado y que ambas son trascendentales. Una es la ontológica y la otra es la fenomenológica. En *Ideas I* se señala que la aproximación natural al mundo por parte de las ciencias alcanza solo ciertos conjuntos de hechos/objetos dentro de él, pero ninguna de ellas trata del mundo mismo. Allí se argumenta que no podemos entender la interconexión entre los hechos en una ciencia si no asumimos la existencia del mundo como un todo. Con ello se asegura también la posibilidad de una conexión racional entre las áreas que hacen justamente al todo del mundo. Por tanto, a partir de argumentos teoréticos podemos inferir semánticamente que el mundo es la totalidad de referentes de proposiciones verdaderas actuales o posibles, o bien, desde la concepción científico natural, la totalidad de todas las entidades causalmente conectadas. Se utiliza aquí la variación eidética para ir de los hechos/objetos a

⁶² Steinbock, Anthony, *Home and Beyond*, *op.cit.*, p. 106.

⁶³ Welton, Don, *The Other Husserl*, pp. 81-90, 331-346.

una condición material u ontológica sin la cual ellos no podrían ser objetos interrelacionados de la cognición. Esta manera de entender al mundo como “idea” necesaria para la consideración del ser de los hechos y los objetos se volverá el hilo conductor para la consideración fenomenológica.

Podemos hablar de esta totalidad como una noción trascendental ya que no se deriva como una generalización sobre las cosas, sino que es condición de su ser y su interconexión. Sin embargo, la crítica más importante a esta consideración señala que con ello no se tematiza al mundo como constitutivo de la actitud natural. Precisamente, este creer tácito sostiene no solo los objetos y las regiones del mundo sino también al mundo científico y ontológico. Sin la suposición de la existencia del mundo no es posible hablar de un todo existente de entes, por lo tanto, ella es condición de que pueda haber totalidad. Para Welton, esta caracterización trascendental permite el error de tratar al mundo como positivo y lo mantiene dentro de los confines de la ontología, por lo tanto, de la actitud natural. De modo que, como concepción ontológica es derivada y debe ser suplementada, o bien suplantada por la de horizonte.

La distinción entre totalidad y horizonte es una distinción noemática que pide un cambio de foco noético. Aquí juega un rol clave la efectuación de la epojé fenomenológica que nos libera de la atadura de la actitud natural. Con ello se desplaza al mundo del orden de los referentes (cosas, hechos, eventos, entornos) y se lo resitúa en el orden del sentido o del significado. La epojé permite que el mundo sea entendido como una “unidad de sentido”, como una “[...] matriz ilimitada de significados constitutivos de la presencia determinada de objetos en el mundo y de la variedad de mundos puestos entre paréntesis”.⁶⁴ El ser del mundo no es considerado ahora en términos de existencia sino de significado. En suma, hablar de horizonte desde el plano trascendental es más adecuado. Ubica al mundo en el orden del sentido y suministra el fundamento de la intencionalidad, pero la ganancia principal está en sortear el error fatal de la actitud natural que enmarca la cuestión sobre el ser del mundo como un ente. En este sentido, el mundo nunca es identificable como objeto.⁶⁵

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 89.

⁶⁵ En esta crítica, los mundos de la vida particulares (*environments*) tienen más que ver con los objetos por razón de su positividad que con el mundo mismo. Cada uno de ellos

Por su parte, Claesges⁶⁶ señala una ambigüedad en el concepto general de mundo que repercute directamente en la teoría del mundo de la vida. Se trata de la determinación de horizonte que Husserl le adjudica al concepto y que se comprende como una unidad frente a una multiplicidad en él contenida. La ambigüedad radica en una doble relación en la que esta unidad puede ubicarse con respecto a la correspondiente multiplicidad. Si esta unidad es posterior a sus partes entonces ella tiene el carácter de una suma (*Inbegriff*), si es anterior entonces se la determina como límite (*Grenze*) u horizonte en sentido estricto. En su análisis de la *Crisis*, se aplica lo segundo al mundo de la vida en sentido estricto, es decir, al mundo de la intuición o de las experiencias subjetivo-relativas, en tanto que abre una determinada manera de acceso al mundo y determina de antemano qué puede ser dado y cómo; mientras que el mundo de la vida “en sentido amplio” refiere a una totalidad como determinación de nivel superior que carece de un sujeto como en el primer caso y por tanto también de horizonticidad. Dado que para él el concepto de horizonte proviene ya de una reflexión sobre la correlación entre el mundo de la vida y la experiencia mundovital, esta consideración ya se encuentra en un punto de vista trascendental, y dado que, por su parte, en la determinación del mundo de la vida como suma o totalidad guía un punto de vista puramente ontológico, se concluye que el mundo de la vida es un concepto híbrido ontológico-trascendental y esto está en la raíz de todas las ambigüedades que presenta.

En sintonía con nuestra lectura, Aguirre⁶⁷ rechaza estos análisis y argumenta que la incorporación de lo objetivo-lógico a lo ocasional mantiene intacto a este último en su naturaleza y que es precisamente este mundo ocasional precientífico el que se convierte en la universalidad de todo lo que es y como correlato de la universalidad de las acciones humanas. Por tanto, no se puede decir que el mundo de la vida en sentido amplio ha perdido su relación con un sujeto.

puede volver fácilmente un objeto de nuevos actos de referencia mientras el mundo no es el mismo una cosa, ni tiene el carácter de un referente determinado. Cf. Welton, Don, *The other Husserl*, p. 85.

⁶⁶ Claesges, Ulrich, “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff” en Claesges, Ulrich y Held, Klaus (eds.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 94-7.

⁶⁷ Aguirre, Antonio, “Consideraciones sobre el mundo de la vida (Segunda Parte)” en *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 11, 1979, p. 13-9.

Además, hay que tener en cuenta que Husserl se propone a partir de esta universalidad elaborar una ontología que está en contraste abrupto con la ontología tradicional⁶⁸ y su pretensión de erigir un mundo sin sujeto o fuera de la conciencia. El mundo como todo de cosas es el mundo inexacto de la intuición y el mundo de la intuición es mundo como horizonte. De este modo, para Aguirre, “no hay ninguna contradicción de principio entre «mundo de la vida» como horizonte en sentido estricto y «todo de las cosas» (...)”.⁶⁹ A nuestro juicio, también hay un problema al suponer que hablar de “horizonte” en la descripción de la primera experiencia del mundo como mundo de la intuición nos posiciona como de un salto en un discurso de nivel trascendental.⁷⁰

Contra este modo de interpretar la fenomenología de Husserl se posiciona también Walton que establece un análisis del mundo a partir de tres pares de caracterizaciones: el par I horizonte universal-representación de mundo descansa en la unicidad del mundo, el par II mundo como totalidad-forma de mundo señala su unidad, y el par III mundo como suelo-idea de mundo indica la armonía fáctica en medio de la diversidad.

Cada par tiene un lado que expresa la excedencia más allá de la objetivación: en primer lugar, el lado (a) del par I refiere al mundo como horizonte universal en el sentido más pleno y general. Se trata de un reino de latencia que se alcanza “progresando del entorno al entorno del entorno”⁷¹, puesto que el mundo pre-dado se construye a partir de la cosa real en su horizonticidad. En segundo lugar, el lado (a) del par II refiere a una totalidad de valideces para mí que se presenta como opuesta a la totalidad positiva de cosas en sí. En tercer lugar, el lado (a) del par III es el suelo como un horizonte de familiaridad que es imposible de explicitar por completo y responde sobre todo a la experiencia pasada.

⁶⁸ Hua VI, 177.

⁶⁹ Aguirre, Antonio, *op. cit.*, p. 18.

⁷⁰ Con esto, Aguirre responde también a una objeción similar de Landgrebe: “Wenn nun mit Horizont die Weise genannt ist, und diese Lebenswelt «konkrete Universalität» – Husserl spricht auch von ihr als der gesellschaftlich-geschichtlichen kulturellen Welt – sein soll, so kann diese Universalität nicht im Sinne des Inbegriffs alles Seinenden verstanden werden”. “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins” (*Ibid.*, p. 33).

⁷¹ Hua XXXIX, 362.

A cada uno de ellos le corresponde un correlato donde el acento está puesto en la tematización: el lado (b) del par I refiere a la representación de mundo (*Weltvorstellung*) como la primera identificación general activa a través de una intención objetivante que sirve de base para las otras representaciones. Sobre ella se construye, por ejemplo, la representación ontológica del mundo que indica el lado (b) del par II. La ontología pone de manifiesto los invariantes que atraviesan los diversos mundos circundantes y divide dos estratos esenciales, la forma del núcleo natural y la forma de los contenidos espirituales. Desde otro modo de establecer el análisis, se distinguen la estructura del darse previo en el primer sentido de la protohistoricidad y un segundo nivel que incorpora el horizonte intersubjetivo y el desarrollo histórico. Así se descompone la forma de mundo como estructura general de enlace de la totalidad mencionada. Finalmente, la idea de mundo se ubica como lado (b) del par III atendiendo la estructura temporal de la horizonticidad y la armonía fáctica. Se trata de una regla objetivada que guía el progreso de la experiencia como polo infinito. Las experiencias actuales y posibles son el fundamento motivante para la formación de esta idea que sostiene y dirige la presunción de una síntesis convergente total de la experiencia. Con este esquema construye Walton una arquitectónica del mundo y se confronta con la opinión de Welton –y lo mismo valdría también para Steinbock– argumentando que cuando Husserl habla del mundo como un “objeto universal de experiencia universal”⁷² la referencia a la universalidad de la experiencia señala que el mundo es pre-dado como horizonte universal en la experiencia de cada objeto, pero siempre permanece más allá y se conserva como una estructura trascendental a pesar de la construcción de la representación objetiva del mundo.⁷³

Toda esta compleja unidad de análisis muestra en cada par mencionado esta ambivalencia estructural⁷⁴ que busca expresar, en clave intencional y de modo análogo a la experiencia de una cosa real, una experiencia objetiva no-objetivista (lado (b) tematización) que asegure al mundo como una estructura trascendental no objetivada (lado (a) excedencia). La lectura intencional impide que se quiebre

⁷² Hua IX, p. 95.

⁷³ Walton, Roberto, *Review, op.cit.*, p. 211.

⁷⁴ Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad, op.cit.*, p. 329.

la tensión dinámica hacia el lado de la excedencia y la lectura horizontal que recubre todas estas nociones transforma especialmente el significado de aquellas que para los anticartesianos deberían descartarse: me refiero a la totalidad y la ontología del mundo de la vida. Creemos además que absolutizar la no-tematicidad del mundo al modo anticartesiano abriría la pregunta sobre el tipo de experiencia que se tiene del mundo para poder hablar de él, si es que es posible, puesta así en jaque nuestra capacidad de conocerlo.⁷⁵ En lo que sigue, vamos a profundizar desde este enfoque en los conceptos de representación de mundo y totalidad con el fin de elucidar más detenidamente el modo en que debe pensarse esta última.

IV

Como hemos señalado, cuando Husserl se expresa en *Ideas I* acerca del mundo en sentido natural refiere a la idea de totalidad para su determinación: “El mundo es la suma total (*Gesamtinbegriff*) de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de experiencia posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en el pensar teórico correcto”.⁷⁶ Del mismo modo, nos habla en la *Crisis* del mundo de la vida como “el todo de las cosas (*das All der Dinge*)”⁷⁷ y podemos encontrar también otras expresiones equivalentes como *Universum lebensweltlicher Objekte*⁷⁸ o *Weltall*.⁷⁹ Esto se extiende a una multiplicidad de *loci* distribuidos dentro del vasto campo de sus manuscritos,⁸⁰ lo cual sugiere que suprimir esta consideración no responde a las intenciones más profundas del autor⁸¹ y que la reconstrucción de su pensamiento a partir de sus manuscritos encuentra aquí un límite (*Grenze*) en el sentido antes

⁷⁵ *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* dice el adagio latino. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, q. 75, a. 5.

⁷⁶ Hua III/1, 11.

⁷⁷ Hua VI, 145.

⁷⁸ Hua VI, 176.

⁷⁹ Hua VI, 462.

⁸⁰ Cf. Por ejemplo: Hua XXIX, 293-316.

⁸¹ “Se comprende así que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna. Hacia ella se tiende ya en la maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes (...)” (Hua III/1, 133).

mencionado. Hemos de retirar el foco de la tensión entre totalidad y horizonte para mirar el primero a la luz del segundo como concepto hermenéutico o *medium* para la comprensión de la fenomenología de Husserl.

La noción de totalidad es utilizada en primer lugar para los objetos singulares ya que toda presentación o presentificación es considerada como un tejido de intenciones parciales que se fusionan en una intención total. De este modo, el objeto es un todo como substrato de determinaciones en las que es explicitado. Pero si pasamos a considerar al todo en el que las realidades singulares están contenidas como fenómenos parciales, la noción de totalidad adquiere un significado nuevo al dejarla confrontar desde otro foco con la horizonticidad. El mundo no es un “todo real” en tanto suma de cosas, no es el mundo en sí al que aspira la ontología tradicional y el pensamiento moderno, sino que refiere a un conjunto de cosas que tienen vigencia y validez para mí y en dirección de un para nosotros.⁸² En este momento emerge también como concepto clave la noción de “validez”,⁸³ ya que el mundo es válido para nosotros esencialmente en el modo de horizonte, que es horizonte de validez. La validez de un objeto nunca se da de forma aislada, sino que implica un horizonte infinito de valideces mudas y ocultas. Esto nos remite, según la clasificación de Walton, al par más originario, podría decirse, sobre el cual se apoya esta noción disputada.

Husserl nos dice en la *Crisis* que en nuestra vida anímica como seres humanos cada uno tiene sus representaciones de mundo (*Weltvorstellungen*) donde se sabe existiendo en él y actuando en él según metas.⁸⁴ Gracias a esta representación tenemos siempre un vago concepto de mundo y solo por medio de ella comenzamos a conocerlo. No se trata ya de la unidad de la mera experiencia implicada en la noción de mundo como horizonte universal sino una representación que responde a operaciones judicativas de “objetivación,

⁸² Walton, Roberto, “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, p. 41.

⁸³ El concepto de validez (*Geltung*) también funciona en cierto modo como concepto operativo de la fenomenología de Husserl y rara vez es tematizado. Cf. Gander, Hans-Helmuth (ed.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 116.

⁸⁴ Hua VI, 211-12. “Womit immer ich thematisch beschäftigt bin, es ist mir bewusst als in der Welt seiend” (Hua XXXIX, 72).

identificación [y] reconocimiento en sentido propio”⁸⁵ sobre las cuales podemos construir representaciones de índole fundada como la ontología del mundo de la vida o el saber científico. La representación de mundo es una “configuración originaria” (*Urgestalt*)⁸⁶ que funciona como la base para todo saber conceptual acerca del él: “El término “mundo” solo tiene para mí un sentido explícito a partir de esta representación del mundo”;⁸⁷ y como representación anticipante conduce la marcha progresiva de la experiencia. En tanto que su formación nunca es acabada Husserl habla de ella como un “movimiento y síntesis universal” en el desenvolvimiento de mis representaciones⁸⁸ o como un “proyecto” (*Entwurf*). Se construye sobre la base de la experiencia de los objetos singulares y su aparecer; nuestro “entorno viviente” la condiciona y al mismo tiempo, ella mediatiza el aparecer de los objetos. No es la imagen de un mundo trascendente sino la manera de darse del mundo mismo.⁸⁹

Lo que es explicitado por esta representación es la conciencia de horizonte aunque esta operación no nos exige sublevarnos al “poder de lo obvio de la actitud natural”⁹⁰ e ingresar a un nivel trascendental. Incluso el hombre primitivo ha tenido su cosmovisión (*Weltanschauung*)⁹¹ y todo hombre se ve ya provisto de esta representación especial como un universo de validez óptica.⁹² Con ello, retomamos uno de los temas del segundo apartado. Justamente lo que “vale” para nosotros el mundo es muy distinto a lo que puede valer un objeto cualquiera dentro de él, ya que “el recurso a las posibilidades de

⁸⁵ Hua XXXIX, 78.

⁸⁶ Hua XXXIX, 76.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Hua XXIX, 268.

⁸⁹ Cf. Walton, Roberto, “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, p. 37.

⁹⁰ Hua VI, 183.

⁹¹ Hua XXXIX, 170.

⁹² “Wir haben immer schon Welt als subjektive “Weltvorstellung”, ein Universum der Seinsgeltung mit einem Sinngehalt, und zwar anschauliche Welt im Horizont möglicher Anschauung, so dass mögliche Anschauung immer wieder anschauliche Welt mit Horizont ist – einheitliche, endliche, geschlossen anschauliche Welt. Wahrnehmungsfeld und in Erweiterung immer wieder Einheit einer anschaulichen Weltendlichkeit im Horizont” (Hua XXXIX, 571).

duda como posibilidades de no ser presupone el ser del mundo".⁹³ De este modo, la dignidad de la experiencia de mundo es incomparablemente superior a la de la experiencia singular y alcanza por ello una presunción apodíctica. Lo que aquí se nos proporciona es una "evidencia de otra índole" (*andersartige Evidenz*):

Al vivir en ella [evidencia] y mirar hacia el mundo que llega a ser evidente en ella, y al traer, como resultado, el mundo en tanto mundo experimentado omnilateralmente a la evidencia (esto es, al perfeccionar la evidencia), alcanzamos una "intuición del mundo". Dicho con más precisión: intuitivamente vamos detrás de las posibilidades de la experiencia del mundo, que están pre-delineadas por la experiencia efectivamente presente, construimos una representación general de lo que es necesario o esencialmente propio para el mundo, y, en términos más generales, para un mundo en cuanto tal.⁹⁴

El horizonte total es suelo apodíctico para todas las modalizaciones de los objetos singulares, pero en sí mismo no es modalizable.⁹⁵ A la "experiencia total"⁹⁶ del mundo corresponde una validez total⁹⁷ y conectado con ello Husserl habla de una "apercepción total" referida a una experiencia del mundo en un primer sentido, en cuanto *pre-dado*. Ésta se sostiene en una apercepción efectiva⁹⁸ como un sistema de tendencias afectantes (*System affektiver Tendenzen*) que se

⁹³ Hua XXXIX, 254.

⁹⁴ "In ihr lebend und auf die in ihr evident werdende Welt hinschauend, sie dabei als erfahrene Welt allseitig zur Evidenz bringend (also die Evidenz vervollkommend), gewinnen wir „Weltanschauung“. Genauer gesprochen: Anschaulich gehen wir den Möglichkeiten der Welterfahrung nach, die von der wirklich gegenwärtigen Erfahrung vorgezeichnet sind, wir konstruieren eine allgemeine Vorstellung von dem, was der Welt – und allgemeiner einer Welt als solcher – notwendig, eigenwesentlich ist" (Hua XXXIX, 241).

⁹⁵ Hua XXXIX, 128.

⁹⁶ Hua XXXIX, 186.

⁹⁷ "Dinge und Welt sind für mich in beständiger Geltung, und nicht bloß aus einer beschränkten einzeldinglichen und schon als das mit Horizonten ausgestatteten Wahrnehmung, sondern aus einem Geltungsbewußtsein der Art eines universalen Horizontbewußtseins" (Hua III/2, 599).

⁹⁸ Aquí una definición general de apercepción: "Una conciencia que no solo tiene conciencia de algo en general dentro de sí, sino que a la vez tiene conciencia de este algo como algo motivante para la conciencia de otra cosa, y que, por tanto, no tiene meramente conciencia de algo, y luego de otra cosa que no incluye, sino que remite a esta otra cosa como algo que le es inherente, como algo que es motivado por medio de ella" (Hua XI, 338).

dirigen a la pasividad secundaria del yo y repercuten en sus intereses hacia los objetos. Mi apercepción del mundo implica la apercepción de otros sujetos como sujetos de sus apercepciones de mundo, con lo cual logro la certeza de que el mundo que yo experimento es el mismo que ellos experimentan.⁹⁹

Podemos decir que el horizonte del mundo encierra una totalidad.¹⁰⁰ El mundo se entiende como el todo superior (*das oberste Ganze*)¹⁰¹ que considera todos los objetos experimentados y experimentables en correlación con todos los sujetos efectivos y posibles en una experiencia de orden superior. Como todo es independiente, no depende de otra cosa mundana, no puede ser fragmentado ni ampliado por su carácter de horizonte de experiencias inactuales. De esta manera, el mundo no es una mera totalidad (*Allheit*) como un cúmulo de cosas, sino una totalidad unitaria (*Alleinheit*).¹⁰²

V

Desde su surgimiento en la antigua Grecia la filosofía se ha ocupado de la totalidad de lo que es y su fundamento. Naturalmente, el desarrollo del conocimiento delimitó los ámbitos de investigación para lograr un mejor tratamiento de los problemas que se presentaban, pero en la progresiva escisión de las disciplinas filosóficas y científicas la pregunta por el mundo subyace cada vez más profunda porque la especialización crece y ante ello la unidad de la razón estalla y vuelve a presuponerse como un anhelo que no se puede abandonar. Como consecuencia vivimos en un tiempo de incertidumbre y dispersión que nos lleva a la pregunta de si por impotencia no debemos renunciar a pensar y comprender esa totalidad. Acaso la razón se propone por necedad levantar más de lo que puede sostener, pero el sentido no es más que un paño ecléctico de experiencias fragmentarias. Actualmente no sabemos si todavía somos capaces de vivir en un mismo mundo.

⁹⁹ Cf. Hua VI, 416; XXXIX, 64.

¹⁰⁰ “*Der Totalbegriff des Realen setzt den der Welt voraus (...)*” (Hua XXXIX, 70).

¹⁰¹ Hua XXIX, 296.

¹⁰² Cf. Walton, Roberto, “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero”, *op.cit.* pp. 41-42.

La propuesta de Husserl oscila entre una consideración objetiva del mundo y una trascendental. Dos formas de abordar la temática que están presentes en su pensamiento a partir de las determinaciones referentes al sentido objetivo y la función de horizonte. La dicotomía que se crea entre las caracterizaciones responde a lo radical del cambio de mirada entre la dimensión natural y trascendental que no por nada Husserl compara con una conversión religiosa,¹⁰³ pero de nuevo no se trata de abandonar sin más una por la otra sino de pensar cómo llega a ser esta realidad natural, cómo se efectiviza en niveles. El horizonte se muestra como totalidad, se constituye como tal, y la totalidad habla de que las cosas se nos dan en una consistencia y en una identidad propia. La noción “trascendental” de totalidad puede servir como un punto intermedio que hace menos brusco el paso desde la dimensión natural. Llegados a ese plano, la noción no se invalida, sino que se corrige a partir de un ensanchamiento de la mirada. Queda abierta como línea ulterior de investigación sobre estos temas la profundización en el concepto de mundo circundante como figura conceptual que tiene cierto carácter de mundo y a la vez de objeto, lo cual podría volverlo una clave hermenéutica para el asunto.

En suma, la reinterpretación husserliana de Welton y de Steinbock se propone una suerte de purificación de los elementos cartesianos que por la maduración paulatina del pensamiento de Husserl quedaron de camino a ser descartados. “La concepción del mundo como totalidad es una noción que en principio podría funcionar, como mucho, solo para las ciencias positivas y que se encuentra en oposición a la caracterización fenomenológica del mundo”.¹⁰⁴ El desarrollo crítico que comenzó hacia el final de la cuarta parte supone que no se trata de meros elementos accesorios y plantea un enfoque que atenúa la oposición con la caracterización fenomenológica del mundo, aunque no creemos que sea posible eliminarla por completo. La aclaración fenomenológica de la noción de totalidad no invalida la consideración ontológica desde una lectura que busca cierta continuidad en la ruptura que significa el cambio de actitudes. Steinbock contrapone el enfoque cartesiano al trascendental regresivo, porque el cartesianismo promueve perspectivas totalizantes

¹⁰³ Hua VI, 140.

¹⁰⁴ Welton, Don, *The other Husserl*, *op.cit.*, p. 324.

sobre el horizonte y el suelo,¹⁰⁵ pero su análisis reduce el alcance del lado noético de la correlación. La propuesta de Walton, en cambio, tiene a la intencionalidad en el centro de su interpretación y para el horizonte y el suelo que muestran la excedencia más allá de la objetivación ofrece como correlatos la representación del mundo y la idea que nos brindan el acceso cognoscitivo a ellos.

¹⁰⁵ Steinbock, Anthony, *Home and beyond*, *op.cit.*, p. 112.

Bibliografía

- Aguirre, Antonio, “Consideraciones sobre el mundo de la vida (Segunda Parte)” en *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 11, 1979, pp 7-31.
- Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmunds Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955.
- , “Horizont, Welt, Geschichte” en *Phänomenologische Forschungen*, v. 5, Kommunikationskultur und Weltverständnis, Hamburg, Felix Meiner, 1977, pp. 14-89.
- Claesges, Ulrich, “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff” en Claesges, Ulrich y Held, Klaus (eds.). *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 85-101.
- Drummond, John, “Husserl on the ways to the performance of the reduction” en *Man and World*, 8 (1), 1975, pp. 47-69.
- Embre, Lester et al. (eds.) *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Fink, Eugen, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl” en AA. VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205.
- Gander, Hans-Helmuth (ed.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Madrid, Trotta, 2012..
- , *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976; *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001.
- Held, Klaus, “Einleitung” en Husserl, Edmund, *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart, Reclam, 1985, pp. 5-51.
- , “Lebenswelt” en AA. VV., *Theologische Realenzyklopädie*, t. XX, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1990, pp. 594-600.
- , “Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt” en Vetter, Helmuth (ed.), *Krise der Wissenschaften-Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/1936-1996)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, pp. 11-25.

- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana* III/1-III/2, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1976; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. José Gaos (rev. Antonio Ziriión Quijano), México-UNAM: Fondo de cultura económica, 2013.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana* VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- , *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, *Husserliana* VII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956.
- , *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* VIII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- , *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana* IX, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
- , *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana* XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana* XV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. 95
- , *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana* XVII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1974.
- , *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, *Husserliana* XXIX, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993.
- , *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, *Husserliana* XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello*, trad. Julián Besteiro y Angel Sanchez Rivero, Buenos Aires, Losada, 2005.
- , *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, México, FCE, UAM, UNAM, 2009.
- Kern, Iso, "The three ways to the transcendental phenomenological reduction in the philosophy of Edmund Husserl" en Elliston, F. y McCormick, P., *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame / London, University of Notre Dame, pp. 126-149.

- Landgrebe, Ludwig, “Husserls Abschied vom Cartesianismus” en *Philosophische Rundschau* 9, 1961, pp. 133-177; *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A Presas, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, pp. 250-320.
- , “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”: en Waldenfels, B. (ed.). *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, 13-53.
- Perkins, Patricio, “Acerca de la interpretación de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl” en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 11, 2014, pp. 203-222.
- Rabanaque, Luis, “El ‘ser-en-el-mundo’ como mundo circundante según *Ser y Tiempo*” en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 28, 2009, pp. 237-255.
- Ricoeur, Paul, “Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx’ «Deutscher Ideologie»” en Waldenfels, Bernhard (ed.), *Phänomenologie und Marxismus. 3. Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 207-239.
- Steinbock, Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Illinois, Northwestern University Press, 1995.
- Strasser, Stephan, “Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie” en *Phänomenologische Forschungen* 3, 1976, pp. 151-179.
- Walton, Roberto, “Unicidad y arquitectónica del mundo” en Mena, P., Muñoz, E., y Trujillo I., (Comps.), *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2009, pp. 47-71.
- , *Review* de Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Rochus Sowa (Ed.) (Series Husserliana, vol. XXXIX) en *Husserl Studies* 26, 2010, pp. 205-224.
- , “Los múltiples mundos circundantes y el único mundo verdadero” en Rabanaque, Luis (ed.), *Afectividad, razón y experiencia*, Buenos Aires, Biblos, 2012, pp. 31-51.
- , *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2015.
- Welton, Don, *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.



El estudio universitario de la filosofía

Acerca del método
(*Lehrart*) de Schelling
y el plan (*Plan*) de Fichte

Studying Philosophy at the
University. About the Method
(*Lehrart*) in Schelling and the
plan (*Plan*) in Fichte

EDGAR MARAGUAT

(UNIVERSITAT DE VALÈNCIA - ESPAÑA)

Recibido el 3 de febrero de 2020 - Aceptado el 13 de marzo de 2020

Edgar Maraguat (Barcelona, 1973) es profesor de Filosofía en la Universitat de València (España). Ha editado las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de F. W. J. Schelling (Abada, 2009), el escrito *Sobre el proyecto de reforma inglés* de G. W. F. Hegel (Marcial Pons, 2005) y, recientemente, un volumen sobre *La Lógica de Hegel* (Pre-Textos, 2017).

RESUMEN: Son atribuidas a Kant y Hegel opiniones contradictorias sobre la enseñanza de la filosofía. A Kant, que la filosofía no se puede enseñar, que sólo se puede enseñar a filosofar. A Hegel, que enseñar a filosofar ha de ser, necesariamente, enseñar filosofía. Defiendo que la contradicción es aparente. Defiendo concretamente que lo que Schelling y Fichte pensaban sobre la filosofía como ciencia y asimismo arte y sobre su enseñanza universitaria ayuda a entender que lo que Hegel defendió no tiene que estar necesariamente reñido con lo que Kant dijo.

PALABRAS CLAVE: Aprendizaje – Enseñanza – Universidad – Filosofía – Historia – Kant – Schelling – Fichte – Hegel

ABSTRACT: Contradictory opinions about the teaching of philosophy are attributed to Kant and Hegel: to Kant, that philosophy cannot be taught, that only philosophizing can be taught; to Hegel, that teaching philosophizing must necessarily be teaching philosophy. I argue that the contradiction is apparent. I argue specifically that what Schelling and Fichte thought about philosophy as both science and art and about its teaching at universities supports that Hegel's claim is not necessarily at odds with Kant's.

KEYWORDS: Learning – Teaching – University – Philosophy – History – Kant – Schelling – Fichte – Hegel

La filosofía ¿se aprende y se enseña? ¿O se enseña, pero no se aprende? ¿O se aprende, pero no se enseña? Hay una conocida respuesta de Kant a estas preguntas platónicas, que se ha vuelto hoy popular, en el texto de la “Arquitectónica de la razón pura” de la primera *Crítica*, de 1781, del que quisiera reproducir un pasaje:

Quien haya *aprendido*, en sentido propio, un sistema de filosofía, el de Wolf por ejemplo, no posee, consiguientemente, por más que sepa de memoria todos sus principios, explicaciones y demostraciones, amén de la división del cuerpo doctrinal entero, y por más que sepa enumerarlo todo con los dedos, sino un conocimiento *histórico* completo de la filosofía wolfiana [...] Se ha formado a la luz de una razón ajena [...] el conocimiento no ha surgido en él de la razón y, aunque es, desde un punto de vista objetivo, un conocimiento racional, es meramente histórico desde un punto de vista subjetivo.¹

Es esta idea de un conocimiento meramente *histórico* de la filosofía —o de alguna filosofía— la que está a la base de la afirmación de

¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1993, p. 649 (A 836/B 864).

Kant, en la continuación del texto, de que no tenemos que enseñar filosofía, sino enseñar a filosofar, y esto en parte porque la filosofía consiste en el uso de la propia razón y en parte porque no disponemos todavía de una filosofía que merezca ser enseñada. Se supone que una filosofía que pudiera ser enseñada, al menos una filosofía de acuerdo con la crítica de las facultades del conocimiento que Kant estaba llevando a cabo, estaba por ser escrita.

Esta respuesta de Kant sirve para enmarcar el argumento que desarrollaré a continuación. El resto del marco lo proporciona la réplica de Hegel, tres décadas después, en sus escritos pedagógicos de los años de Nuremberg como profesor de instituto, en particular en sendos informes redactados en 1812 y 1816, uno pensando en la enseñanza preuniversitaria y otro en la universitaria, en los que razona que no tiene sentido, sería un absurdo de la pedagogía, pretender enseñar a filosofar sin enseñar filosofía. Hegel compara la enseñanza del mero filosofar, supuestamente práctica, con algo así como enseñar a viajar sin que haya que conocer para ello nuevos lugares, ríos, ciudades, etc., es decir, con enseñar a viajar *sin* viajar. Enseñar a filosofar, solamente, sin enseñar filosofía sería algo semejante.² Ésta parece una contestación antagónica a la de Kant a una misma pregunta.

Lo que quisiera explicar en estas páginas es lo que creo que Schelling y Fichte pensaban sobre estas cuestiones. ¿Enseñamos filosofía? ¿O enseñamos, más bien, a filosofar? Sobre éste como sobre otros asuntos me parece instructiva la comparación de los puntos de vista de ambos. Trataré de la enseñanza de la filosofía tal y como uno y otro la proponen: Schelling en las conocidas lecciones sobre los estudios universitarios de 1802, publicadas en 1803, bajo el título *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* y Fichte, por su parte, en el proyecto que bosquejó para la organización de la enseñanza en la entonces futura Universidad de Berlín, en 1807, el conocido como *Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*, aunque teniendo también en cuenta otros pequeños textos y apuntes suyos (sobre todo sus *ideas* para la organización interna de la Universidad de Erlangen, de 1805-1806). En lo que concretamente me quiero fijar es en cómo entienden ambos que debe procurarse la enseñanza *universitaria* de la filosofía.

² Hegel, G. W. F., *Nürnberger und Heidelberger Schriften: 1808-1817*, en *Werke*, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, vol. 4, p. 410.

Quisiera anticipar la conclusión a la que llegaré. Pienso que la rivalidad entre los puntos de vista de Kant y Hegel sobre el asunto es más aparente que real, y pienso asimismo que las opiniones que tuvieron Schelling y Fichte acerca de la enseñanza de la filosofía y, en este sentido, acerca del estudio de la filosofía, son asimilables en lo sustancial a las de Kant y Hegel, si bien tienen la virtud añadida de ayudarnos a percibir cuán artificioso es oponer la enseñanza de la filosofía a la enseñanza de la actividad filosófica.

2

Algunas observaciones preliminares me parecen necesarias para entender como es debido este debate o, en todo caso, lo que semeja un debate.

Lo primero que querría señalar es que las palabras *filosofía* e *historia* —y todos sus derivados— son más ambiguas de lo que cabe pensar. Cambiaron de significado a comienzos del siglo XIX y han cambiado de significado también desde entonces. Es, pues, importante entender qué les viene a la cabeza a unos y a otros exactamente —o con toda la exactitud posible— cuando usan estas palabras.

El sentido fundamental de *historia* e *histórico* es en el siglo XVIII aún el clásico, que podemos retrotraer al idioma de Heródoto y Tucídides. En su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, típicamente, Tucídides se enorgullece de que, a diferencia de los poetas y los logógrafos, **él** trata de cosas que ha investigado a partir de indicios o que ha presenciado y escuchado él mismo o que le han sido comunicadas por testigos.³ Originariamente *ιστορία* significaba, de hecho, *investigación*, investigación de cualquier cosa. Ése es el sentido que tiene la *historia* en la obra de Tucídides y también en, por ejemplo, la *Historia de los animales* de Aristóteles, siendo que los animales no tenían para Aristóteles historia, en el sentido que tiene la palabra para nosotros. La *Historia de los animales* fue más bien una anatomía y una etología descriptivas, no un relato acerca de la vida y andanzas de especies o poblaciones no humanas. Heredera de la obra de Aristóteles fue toda la *historia natural*, en su sentido pre-darwiniano.

³ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. de J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 1990, libro I, secc. 21-22.

Este valor ahistórico de lo histórico pervive en los textos de los autores que nos ocupan, empezando por Kant. Kant da prueba de ello en las páginas de la *Crítica de la razón pura* que he citado arriba, diciendo que el conocimiento histórico es el conocimiento a partir de datos: *ex datis* (hoy diríamos: a partir de informaciones). A finales del siglo XVIII, y todavía a comienzos del siglo XIX, el desarrollo de lo que Nietzsche llamará el “sentido histórico” está aún por producirse. Por ello, no podemos entender el desprecio de Kant por el “conocimiento histórico” (del sistema de Wolff o de cualquier otro) sin tener en cuenta el significado que tenía *historia* en 1781, que no es el que tiene ahora.

También *filosofía* tenía entonces un sentido que no tiene hoy. Fichte habla en el *Plan* de 1807, de vez en cuando, de filosofía “pura”, pues *filosofía* funcionaba regularmente como un sinónimo de *ciencia*. La facultad (*Fakultät*) llamada “filosófica” fue la matriz de los estudios filológicos, científico-naturales e historiográficos, tal y como las universidades fueron absorbiéndolos y promoviéndolos desde entonces (no plenamente de inmediato, pero sí progresivamente). También era denominada “inferior”, a diferencia de las facultades “superiores”: de teología, leyes y medicina, que formaban en saberes a sueldo (llamados *Brotwissenschaften*), destinados a dar satisfacción a las necesidades del cuerpo y el alma. En ese sentido amplio, lo filosófico fue, sin más, lo científico, y no podía nadie decir que la filosofía no se puede enseñar, por razones obvias.

Sin embargo, y ésta es una segunda observación preliminar que querría hacer, la idea de que la filosofía no se enseña, que Kant suscribe, no es en absoluto original. La opinión recibida por él era, desde luego, que los maestros no enseñan, en todo caso, lo que los discípulos terminan por aprender. La filosofía había nacido justamente del experimento socrático por el que se demuestra, al menos supuestamente, que alguien en principio ignorante es capaz de aprender algo —por no decir “todo”— *por sí mismo*, pero no precisamente porque un maestro experto le haga entrega de un conocimiento que tiene o lo comparta con él, sino porque algo conocido por el discípulo de antemano, al menos en germen, es por éste rememorado (o, como explica Platón en el *Fedón*, algo parecido a rememorado).

Ésta fue una experiencia sobre el meollo del aprendizaje no puesta en entredicho durante siglos y a la que los filósofos se refirieron muchas veces de forma explícita. Agustín de Hipona, por ejemplo,

defiende que es siempre Cristo quien enseña, que el papel del maestro humano es puramente circunstancial.⁴ Descartes, reanimando punto por punto la doctrina platónica, explica que advierte en sí mismo, durante sus meditaciones, cosas que estaban ya en él, y que no le parece aprender nada enteramente nuevo. Para Descartes el estudio fue, en consonancia con esto, una aventura solitaria; de los libros y de sus maestros no había podido aprender.⁵ También Leibniz defiende, en el *Discurso de metafísica*, que nuestra alma conoce todas las cosas virtualmente y que lo único que le hace falta para aprender es, en efecto, “advertencia”, advertirlas, que despierte en ella lo que se encuentra desde el principio en su interior.⁶

Este lugar común sobre el aprendizaje llega hasta los días de Fichte, Schelling y Hegel.⁷ Novalis habla del papel del maestro como del estímulo de un desarrollo que se produce por sí mismo en quien se forma. El maestro sería, literalmente, incitador de un organismo (*Incitament des Organism*).⁸ Por su parte, Fichte habla de un impulso configurador o formativo (*Bildungstrieb*) del organismo, que es tan activo como pasivo.⁹ El término *impulso configurador* lo toma, como Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, de Hans Blumenbach, en un sentido zoológico. Pero pronto adopta a finales de los años 1790 un sentido propiamente pedagógico, por ejemplo, en el ensayo de August Ludwig Hülsen “Über den BildungsTrieb”, que, por cierto, Fichte y su amigo Friedrich Niethammer editan en el *Philosophisches Journal* en 1800. Las metáforas zoológicas del aprendizaje, que eran entonces habituales, son todas ellas de raigambre platónica. La metáfora platónica del

⁴ Agustín de Hipona, *El maestro o sobre el lenguaje y otros textos*, ed. de A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2003, § 38.

⁵ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. de E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1987, p. 58.

⁶ Leibniz, Gottfried W., *Discurso de metafísica*, en *Escritos filosóficos*, ed. de E. de Olaso, Madrid, Antonio Machado, 2003, § 26.

⁷ Schelling dirá en las lecciones que más abajo comentaré que Newton leyó los *Elementos* de Euclides como si los hubiera escrito él mismo; cf. Schelling, F. W. J., *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, trad. de E. Tabering, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 48.

⁸ Novalis, “Vermischte Bemerkungen und Blütenstaub”, en *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, ed. de P. Kluckhohn y R. Samuel, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960, vol. 2, p. 418.

⁹ Fichte, J. G., *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. de J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005, p. 171.

arte de la comadrona (descrito en *Teeteto*), un arte que Sócrates recibe de los dioses (al igual que su madre), es médica y zoológica a la vez.

En tercer lugar, quisiera también apuntar, muy brevemente, que lo que vale en general para el conocimiento, que se adquiere más por auto-formación (*Selbstbildung*) que por enseñanza, vale especialmente para la filosofía entendida como metafísica (esto es, para la filosofía “pura”). La filosofía —en el sentido estrecho del término— se puede enseñar menos que ningún otro saber y ello por razones más bien obvias, ya que se ocupa de principios —a saber: de los primeros principios del ser y el conocer— y los principios no son susceptibles de demostración o prueba. En los escritos de los años 1790 de Fichte y Schelling se les hace a ambos irresistible decir que la filosofía se jura, se postula, se escoge... en ningún caso que se aprende. Esta convicción forma parte del trasfondo de las reflexiones pedagógicas idealistas de Fichte y Schelling.

3

Paso ya a comentar brevemente las lecciones de Schelling sobre el llamado método (o *Lehrart*) de los estudios académicos. Son unas lecciones en las que Schelling presenta la que, en su opinión, debería ser la organización de esos estudios a estudiantes de primer año de la Universidad de Jena. El texto no es propiamente un proyecto, como el *Plan* de Fichte, sino una presentación escolar. Las lecciones constituyen una especie de introducción a los estudios universitarios, unas lecciones de “incorporación” a estos últimos.

Hay cierta ambivalencia en ellas con respecto al tema que me ocupa, según quisiera subrayar desde el principio.¹⁰ La ambivalencia afecta —lo diré sin mayores preámbulos— a, por un lado, el par *ciencia y arte*, y, por otro lado, el par *aspecto histórico y aspecto artístico* de la enseñanza. En las lecciones de Schelling se distinguen unas cosas de otras, como era de esperar, pero no se oponen. Así, se

¹⁰ Paul Ziche ha hablado de dobles sentidos en el texto que Schelling no habría querido deshacer; véase Ziche, Paul, “Philosophie als Propädeutik und Grundlage akademischer Wissenschaft. Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* im Kontext der Universität Jena um 1800”, en Fehére, István M. y Oesterreich, Peter L. (eds.), *Philosophie und Gestalt der Europäischen Universität*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008, p. 149.

crítica en ellas la exposición meramente histórica del saber, pero no es denostado el estudio de las formas históricas particulares de, por ejemplo, la filosofía.

En la segunda de las lecciones, concretamente, Schelling empieza por defender que la ciencia es *Überlieferung*, es decir, transmisión o, digamos, tradición.¹¹ La ciencia no es tarea para un solo hombre de genio, sino una empresa colectiva, en la que participan las distintas generaciones de la especie. Schelling subraya que uno no puede pretender crear, partiendo de la nada y por sí mismo, todo el conocimiento. La advertencia viene a cuento de la pedagogía que podríamos llamar robinsoniana o, mejor aún, *campeana* (en referencia a Joachim Campe, el autor de *Robinson der Jüngere* de 1779), las imaginarias aventuras de un Robinson que tiene que sobrevivir en una isla sin haber recibido nunca educación. El aprendizaje o formación de uno mismo partiendo de una ignorancia completa — como el del naufrago imberbe y sin herramientas— queda descartado por Schelling. La ciencia es demasiado vasta, demasiado *longa*: sería temerario y disparatado renunciar a la enseñanza, esperarlo todo del personal, individual, descubrimiento.

Pero pronto aparece en las lecciones la oposición de una exposición meramente *histórica* de la tradición a una exposición inteligente y viva. Schelling ejemplifica la primera de esas exposiciones de la siguiente manera: “Si dirigimos nuestra atención hacia nosotros mismos, percibimos varias manifestaciones de lo que llamamos alma. Se han referido estas diferentes operaciones a facultades diferentes. A estas facultades se las llama, según la diferencia de las manifestaciones, sensibilidad, inteligencia, imaginación, etc.”¹² *Histórico* significa en este contexto, como en la *Crítica de la razón pura*, conocimiento *ex datis*, esto es, a partir de experiencias comunes y sobre la base de los conceptos que corrientemente corresponden a tales experiencias. Mas la exposición de esta índole no se opone propiamente al filosofar; se opone, antes bien, a la exposición *genética* (esto vale también para Fichte, como veremos). Una exposición genética es la que muestra el camino que lleva a la ciencia. Y, en verdad, el profesor tiene que recrear en cierto modo toda la ciencia, su

¹¹ Schelling, F. W. J., *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, op. cit., p. 22.

¹² *Ibid.*, p. 34.

surgimiento, ante el alumno. Ésta es una de las ambivalencias a las que me refiero: la ciencia es tradición, no la puede crear alguien de principio a fin, pero el profesor tiene que, de algún modo, recrearla, revivirla. La principal tarea del docente es, precisamente, según Schelling, presentar el trabajo de esa “generación”.

Es como consecuencia de esta doble exigencia, paradójica, de una ciencia más que nada recibida que ha de ser expuesta como si fuera una creación propia que, al pasar a la tercera lección, Schelling diferencia dos aspectos del estudio universitario, y si uno es creativo y generativo, el otro es, por sorprendente que pueda parecer, precisamente *histórico*. Quien desprecia este segundo, razona entonces Schelling, lo hace sólo porque piensa erróneamente que cuando se nos presenta una disciplina ya constituida nos comportamos de forma puramente pasiva.¹³ El contraste ahora se da entre *lernen* (tanto *aprender* como *estudiar*), algo que se espera que haga el estudiante, e imaginar cosas, formar ideas “propias”, jugar a pensar... En definitiva, entre lo que requiere de disciplina, como ocurre con el estudio, y lo que no lo hace.

Ahora bien, el otro aspecto de la enseñanza es, más bien, artístico. La enseñanza forma en un arte. Todas las ciencias tienen un común carácter artístico que debe cultivarse. La verdadera instrucción debe apuntar al cultivo de esa dimensión. Sólo que su promoción se produce, igualmente, por medio de un ejercicio o ejercitación, esto es, de *Übung*. Por tanto, no consiste en la invitación, directa y sin preparación, a pensar cualquier cosa, a balbucear pensamientos. El aprendizaje culmina en una forma propia que recrea la materia dada. Aprender es, pues, de modo ambivalente, tanto una condición negativa para el arte como un ensayo formador de ejercitación en el arte. La regla de las reglas que promulga Schelling para el estudiante es, en buena lógica: “aprende (*lerne*), para crear por ti mismo”.¹⁴

Hay, pues, una doble faz del estudio y, en las reflexiones de Schelling, salta a la vista una suerte de superación de la oposición entre la ciencia que se aprende y el arte que se ejercita.

Reproduzco a continuación el pasaje en el que se niega de una vez por todas que ciencia y arte estén enfrentados:

¹³ *Ibíd.*, pp. 41-42.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 44.

Que la filosofía no puede ser aprendida como tal, está dicho [...] Sólo el conocimiento de sus formas particulares puede adquirirse por el estudio. Pero el estudio de la filosofía debe proponerse este conocimiento como finalidad, además del ejercicio [*Ausbildung*] de la facultad de captar lo absoluto, facultad que no se adquiere. Cuando se dice que la filosofía no puede ser aprendida, no se quiere afirmar que se la posee sin ejercicio y que se puede filosofar con la misma naturalidad con que se reflexiona o se asocian ideas. Los más de entre quienes actualmente juzgan sobre filosofía y llegan a tener la ocurrencia de que presentan sistemas propios podrían curarse suficientemente de esta presunción conociendo lo que se ha dado antes de ellos.¹⁵

El texto resume lo fundamental de la posición de Schelling sobre nuestra cuestión. El estudio de las formas particulares de la filosofía está entre las finalidades del estudio de la filosofía; hay también, por otro lado, una formación (*Ausbildung*) de la facultad de captar lo absoluto, aun si esa facultad no se puede adquirir y de ella se tiene que (poder) partir directamente; mas dicha formación no consiste en asociar ideas espontáneamente, pensar en voz alta, intercambiar opiniones... Es, más bien, una ejercitación (un “ejercicio”): el alumno es instruido, se aprende la filosofía en este sentido, hay un, como digo, cultivo. Y hay un papel, pues, para el maestro, también para él, en todo ello.

A todo esto se añade que la historia y el conocimiento histórico no tienen en estas lecciones, siempre y sin excepción, el significado kantiano y clásico del conocimiento a partir de datos. En un contexto posterior de las lecciones Schelling escribe que el filólogo, por ejemplo, tiene como tarea una “construcción histórica” de las obras de arte y las obras científicas, y luego que el teólogo tiene como tarea la “construcción histórica” del cristianismo.¹⁶ En estas expresiones, en las que no nos podemos detener aquí, lo histórico ha dejado de tener el sentido antiguo, *ahistórico*, y está empezando a tener el sentido decimonónico, un genuino (para nosotros) sentido *histórico*. Si *historia* sólo tuviera un sentido *ahistórico*, la idea misma de que lo histórico se deja “construir” constituiría un

¹⁵ *Ibíd.*, p. 75.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 50. La Lección Octava se dedica por entero a la “construcción histórica” del cristianismo.

oxímoron. Schelling entiende que forma parte del estudio filosófico en sentido amplio la captación del sucederse de esas obras, artísticas y científicas, en una intuición general de su significación espiritual (o especulativa) y de su necesidad. Hay, pues, en las lecciones una ambivalencia de lo histórico, y la ambivalencia del aprender, del *lernen*, que refleja justamente la ambivalencia de lo histórico, que es fundamental.

4

Me ocupo ahora de las opiniones de Fichte sobre la enseñanza de la filosofía, que son objeto de una mayor elaboración que las de Schelling en algunos de sus escritos menores. Como he anunciado, me centraré en las que expone en el *Deducierter Plan* de 1807 para la Universidad de Berlín. Es un texto en el que precipita su experiencia docente durante más de una década, sobre todo la adquirida en Jena. Fichte había manifestado una acusada vocación semi-socrática allí, con la que alumbra en Berlín un programa para regimentar el estudio y la vida universitaria. Su hijo describe muy bien esa vocación en su autorizada biografía.¹⁷ Había sido un docente de mucho éxito, más que ningún otro de los que nos ocupan: entre 300 y 400 estudiantes asistían a sus conferencias, en una universidad que contaba en total con un millar. Y había siempre orientado la enseñanza hacia el *Selbstdenken*, *Selbstlernen*, *Selbststudien*, en el espíritu autodidacta de una época que acuñó estos neologismos.

El *Plan* consiste en unas cien páginas divididas en párrafos en las que Fichte desciende a los detalles de la organización de la enseñanza, la vida de los estudiantes, los títulos universitarios, las buenas costumbres de los diversos estamentos, los derechos del profesorado... Un verdadero resumen del conjunto está aquí fuera de lugar. No obstante, el sentido del proyecto se puede condensar diciendo, como Fichte mismo hace, que el discurso ininterrumpido del profesor o la conferencia ininterrumpida se debe transformar en la universidad en un diálogo (*Unterredung*), que ha de haber un diálogo entre el profesor y el estudiante y la lección misma ha de

¹⁷ Fichte, Immanuel H., *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, Leipzig, Brockhaus, 1862 (2ª edición), vol. 1, p. 225.

ser una respuesta que suscita nuevas preguntas, parte, pues, de un discurrir conjunto de maestro y discípulo.¹⁸

En su caso particular esto era mucho más que una estrategia didáctica, hay que reconocerlo. Fichte puso un énfasis especial en ello como consecuencia de una idea muy determinada de la filosofía —de la filosofía *trascendental*— que se había hecho. En las lecciones sobre la *Doctrina de la Ciencia* de los años 1804 y 1805, inmediatamente anteriores a las reflexiones pedagógicas de 1805, 1806 y 1807, comienza siempre diciendo que no se propone presentar a la contemplación de su auditorio un objeto de conocimiento, que la *Wissenschaftslehre* no habla de “nada” que tengamos delante, que no habla sino de lo que se produce por medio del hablar mismo, esto es, de una reflexión que se desarrolla discursivamente. Por ello tiene menos sentido todavía en su caso presentar la filosofía como algo que se puede enseñar, entregar, transmitir. Se hace una invitación inicial y solemne en las lecciones a pensar *por uno mismo*, a reflexionar sobre el pensar que uno ejerce, al tiempo que Fichte hace exhibición de su propio pensamiento. ¿Cómo se va a aprender por uno mismo lo que hay que aprender, a saber, que somos activos, si no se actúa de alguna manera, es decir, si no es por medio de un ejercicio vivo y en vivo?

En este sentido es interesante que en las lecciones de 1805 Fichte empiece por revisar y, por una vez, rechazar la idea de que conocemos algo que ya atesoramos. Objeto de las lecciones es, más bien, algo que tenemos que hacer y contemplar cómo hacemos, no una posesión o propiedad mal conocida.¹⁹ Y, sin embargo, en la hora segunda, matiza Fichte inmediatamente que el saber que se va a exponer es, no obstante, algo logrado ya por su auditorio —pues los oyentes, al fin y al cabo, no eran estudiantes, más bien formaban un círculo docto, familiarizado de antemano y por su cuenta con el saber— y por tanto un fundamento que está ya en ellos y que ahora sólo tienen que, estrictamente hablando, re-conocer.²⁰ Hay también

¹⁸ Fichte, J. G., *Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, 1807*, en *Fichtes Werke*, ed. de I. H. Fichte, Berlín, Walter de Gruyter, 1971, vol. VIII, § 7.

¹⁹ Fichte, J. G., *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth y H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993, vol. II/9, pp. 179-180.

²⁰ *Ibid.*, p. 184.

una ambivalencia en estas reflexiones, así pues. La hay en general en Fichte con respecto al principio de la filosofía. El filósofo dogmático —que, a diferencia del filósofo trascendental, trata de explicar la conciencia y la acción a partir del ser, y no al revés—no puede ser convencido por el filósofo trascendental. El dogmático parte de un ser que lo extravía desde el principio. Para atraerlo hacia la filosofía trascendental, sólo cabe exhortarlo a algún tipo de sinceridad y clarividencia sobre lo que él mismo *hace*, le guste o no. Esto es muy característico de los principios de la filosofía fichteana.

El *Plan* introduce también la idea, que ya hemos encontrado en las lecciones de Schelling, de que se unifican en el profesor de filosofía ciencia y arte. También para Fichte la universidad está llamada sobre todo a cultivar un arte: la universidad es *Kunstschule*.²¹ Pero Fichte hace más explícito que Schelling que quien está en condiciones de instruir en ese arte es alguien que conoce, de primera mano y desde un punto de vista científico, ese trabajo, práctico, de llegar al conocimiento. Hay en este punto una suerte de unificación: la ciencia es en parte conocimiento de las reglas del arte. Y no se dan en realidad por separado... Arte sin ciencia, y ciencia sin arte. En este sentido Fichte escapa *expresamente* del aparente dilema de la Arquitectónica kantiana.

Quisiera llamar la atención del lector sobre un pasaje dedicado al profesor de filosofía: el § 18 del *Plan*. El profesor de filosofía ha de ser uno, uno solo, y ha de poseer la filosofía y no andar buscándola. Ha de contar de antemano con un sistema, ni más ni menos. Éste es otro punto de coincidencia entre Schelling y Fichte. Sin embargo, Fichte escribe:

Pues aunque, de haber certeza [de algo] y estar al alcance del hombre, el maestro que buscamos debe estar cierto de lo suyo y tener un sistema, pues de lo contrario no habría llegado hasta el final con su filosofar [*Philosophiren*] y por tanto no habría él mismo practicado hasta el final el arte completo del filosofar y así sería completamente incapaz de penetrarlo con conciencia en toda su amplitud y transmitirlo [*mitzuteilen*] a otros, y nos habríamos equivocado eligiendo a esta persona... aunque esto sea así, digo, él no deberá, en su esfuerzo por formar [*bilden*] artistas activos, que generan la certeza dentro de sí mismos e

²¹ Fichte, J. G., *Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*, 1807, *op. cit.*, §§ 5, 17.

inventan [*erfindende*] por sí mismos el sistema, *partir* de su sistema, ni en general de ninguna afirmación positiva, sino únicamente animar el pensamiento sistemático en ellos, claro está que bajo la suposición muy natural de que llegarán a su mismo resultado y de que, si no lo hicieran, sería porque habrían cometido un fallo en el ejercicio del arte [...] Si hubiera otro maestro junto a él que lo contradijera, entonces éste [el primero] debería *afirmar* algo; si se dejara extraviar hacia la contradicción de la contradicción, tendría entonces él también que afirmar, y surgiría una polémica. Pero donde hay polémica hay tesis, y donde hay tesis, ya no se filosofa activamente, sino que se narra históricamente [*historisch erzählt*], si Dios quiere [en el mejor de los casos], el resultado de un filosofar activo previamente ejercitado; con ello, la polémica cancela la esencia de una *Kunstschule* filosófica; así pues, habría que impedirle la entrada en ella.²²

Este pasaje me parece que resume muy bien cuán *moderno* —se formarán artistas activos, el docente animará el pensamiento en ellos, no se dedicará a hacer afirmaciones positivas— y, a la vez, cuán *antimoderno* —el docente transmitirá un arte, se abstendrá de polémicas, habrá llegado hasta el final con su filosofar— es Fichte en este terreno y por cierto en un sentido que recuerda mucho, insisto, las que he llamado “ambivalencias” de las lecciones schellingianas.

A mayor abundamiento, Fichte defiende en el *Plan* la necesidad de lecciones enciclopédicas, al menos para el primer año de estudio, en torno a un compendio de ciencias filosóficas; algo habitual, por una vez. Pero él se imagina la enciclopedia que tendría que servir de base a esas lecciones como una obra en marcha y colectiva en la que el filósofo, junto a sus colegas especializados en las distintas materias científicas, trabaja permanentemente. De entrada, el filósofo puede recurrir a presentaciones cuya integración en ese conjunto orgánico es aún dudosa, pero la comunidad universitaria está convocada al cultivo de un saber verdaderamente comprensivo y sistemático. Es más, toda ella colaborará en la redacción de un *Kunstabuch* fundamental, llamado a devenir el punto de partida de la tarea docente del profesor.²³ Esto no se puede pasar por alto en este contexto. Tampoco que, según Fichte, en las presentaciones

²² *Ibíd.*, § 18, pp. 123-124.

²³ *Ibíd.*, §§ 61-62.

enciclopédicas el estudiante deberá recibir orientación sobre la terminología fundamental, los métodos de investigación principales y la literatura básica de las distintas ciencias. Todo ello es objeto de enseñanza, efectivamente, y se espera del estudiante que lea esas cosas, las conozca, etc.

Nada de esto impide, claro está, que Fichte sea un renovador, que encarece como nadie el aspecto artístico de la formación universitaria y también la importancia para la formación de la conversación y de la existencia de una comunidad de investigadores. Por ejemplo, Fichte propone, de acuerdo con su experiencia, que las tareas (o deberes) encomendadas a los estudiantes sean siempre *creativas* (literalmente: *schöpferisch*).²⁴ De hecho, él solía proponer al final de sus lecciones un tema de disertación, que los estudiantes debían abordar por escrito y cuyo resultado entregaban anónimamente. De ellos exigía un desarrollo personal de la cuestión escogida. En las *Ideas para la organización interna de la universidad de Erlangen* cuenta que en Jena encomendó a sus estudiantes la determinación exacta y rigurosa de la frontera entre la moral y el derecho, y el buen resultado que obtuvo de un estudiante de leyes que escuchaba las lecciones e hizo carrera a partir de entonces.²⁵ Allí mismo y también en el *Plan*, sugiere que el profesor de historia, por ejemplo, invente acontecimientos y someta a la consideración de sus estudiantes qué consecuencias hubieran tenido en un determinado tiempo y lugar.²⁶ De los resultados de este tipo de tareas debía depender, según su proyecto, una selección, al término del primer año de estudios, para el ingreso en un cuerpo regular de estudiantes, dispensado de toda otra ocupación que no fuera el aprendizaje y sostenido por el Estado, con algunos privilegios sobre los recursos universitarios y distinciones especiales.

²⁴ *Ibid.*, § 45.

²⁵ Fichte, J. G., *Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen (1805/06)*, en *Fichtes Werke*, ed. de I. H. Fichte, Berlín, Walter de Gruyter, 1971, vol. XI, pp. 292 ss.

²⁶ Fichte, J. G., *Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, 1807*, *op. cit.*, § 9, nota.

5

Termino extrayendo algunas conclusiones. Pienso que se puede decir que Schelling y Fichte se tomaron muy en serio el consejo de Kant: enseñaremos a filosofar y se aprenderá a filosofar. Todo el énfasis en sus escritos en el cultivo del arte (en el caso de Fichte, la expresión más extrema se halla seguramente en el § 60 del *Plan*), la recreación del saber, la exposición viva por parte del profesor, la importancia del intercambio entre profesores y estudiantes (incluso, entre los estudiantes mismos), etc., se deduce del propósito de seguir ese consejo.

Pero el arte que ellos describen poco tiene que ver con eso que hoy llamamos métodos de “innovación” pedagógica, de se supone que rabiosa actualidad, por cuya aplicación el estudiante es interpelado constantemente para que diga lo primero que se le ocurre, mientras que al profesor se le sugiere que guarde silencio o que fomentamente polémicas sobre los temas más diversos y que se abstenga de defender puntos de vista propios, conceptos o argumentos por él o ella bien conocidos y similares. Por el contrario, Fichte apunta que quien no aprecia la naturaleza enciclopédica de las lecciones fundamentales durante los estudios universitarios es, literalmente, *mortal* para la institución.²⁷ Su subida de tono en este punto es comparable a la de Schelling cuando aborrece la exposición histórica, que califica en sus lecciones de embrutecedora e insípida.²⁸ Son éstas las dos protestas que pienso que se complementan y que son representativas de lo mucho que los une en este terreno. Son una doble lente correctora, que juntos aplican.

Poco tiene que ver esa doble corrección con contradecir el punto de vista de Kant. También Kant dice en el texto de la *Arquitectónica*, a decir verdad, que el filosofar se ejercitará “en ciertos ensayos existentes”, es decir, que se ejercitará leyendo.²⁹ Así, finalmente, resulta que aprender a filosofar es seguramente, para todos ellos, aprender filosofía, como sentencia Hegel en 1812. Pienso que ni Kant ni Schelling ni Fichte pensaban otra cosa. Ninguno de ellos fue un pedagogo moderno, en el sentido que vituperó Hegel. Ninguno opuso la

²⁷ *Ibid.*, § 21.

²⁸ Schelling, F. W. J., *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, *op. cit.*, p. 34.

²⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 651 (A 838/866).

lección viva y la conversación a la lectura. Ninguno el cultivo del propio pensamiento al estudio. No fueron pedagogos robinsonianos, tampoco pedagogos jacototianos, amigos de abandonar al estudiante a su suerte.³⁰ Sí acaso maestros socráticos, y en realidad, como dije antes de pasada, *semi*-socráticos, puesto que Sócrates se jactaba de ejercer de comadrona sin poder él mismo concebir o dar a luz, pero del maestro fichteano, al igual que del schellingiano (o el hegeliano), se espera que esté en posesión del sistema de la filosofía.

Acabo retomando un hilo que dejé tendido a propósito de un nuevo sentido que podría tener la historia para el filosofar en general, sentido que despunta en las lecciones de Schelling de 1802, aun si queda por elaborar, allí donde se habla de una “construcción histórica” de la que se ocupan el filólogo y el teólogo. Pienso que el modo en que nosotros hoy en día entendemos la relación entre la filosofía y su historia se ha consolidado de aquel tiempo a esta parte. Pienso que nuestro modo de entenderla tiene que ver con la transformación misma del sentido que le damos a la dialéctica filosófica, que fue exclusivamente un arte de la invención en el pasado, pero devino progresivamente una lógica de la experiencia, tal y como la interpreta Hegel en la celeberrima introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, precisamente en 1807, el año en que Fichte redactó el *Plan*. Y pienso que esa transformación le da un sentido original y fundamental al estudio de eso que llama Schelling las formas particulares de la filosofía, de la filosofía habida.

Hay con respecto a esa experiencia histórica, en este caso sí, diferencias de opinión entre los tres —Fichte, Schelling y Hegel— que queda para otra ocasión examinar y precisar. Al margen de esas diferencias, pienso que sale victoriosa de aquellos debates de ideas una concepción de la relación entre el estudio de las formas de la filosofía y el cultivo de la filosofía que es novedosa, y que ha justificado en el siglo XIX la enseñanza no ya de la filosofía sino de la historia de la filosofía, estrictamente hablando. Esto es algo en lo que los filósofos del siglo XX estuvieron desde el principio de acuerdo, sensibles todos ellos —en fin, ellos y ellas— a la necesidad de comprender el pensamiento del presente a la luz del pensamiento

³⁰ Sobre la pedagogía de Joseph Jacotot, véase: Rancière, Jacques, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, trad. de N. Estrach, Barcelona, Laertes, 2010.

del pasado. Entendemos la filosofía, en efecto, como el producto de un pensamiento que se desarrolla históricamente. Éste es un basamento ganado para el “método de los estudios académicos” durante la transformación general de nuestro sentido para la historia en el siglo XIX, una transformación a la que contribuyeron significativamente los filósofos idealistas de hace dos siglos, como desearía haber contribuido a demostrar.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *El maestro o sobre el lenguaje y otros textos*, ed. de A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2003.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. de E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1987.
- Fichte, Immanuel H., *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, Leipzig, Brockhaus, 1862 (2ª edición).
- Fichte, J. G., *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. de J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.
- , *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. II/9, ed. de R. Lauth y H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.
- , *Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen (1805/06)*, en *Fichtes Werke*, vol. XI, ed. de I. H. Fichte, Berlín, Walter de Gruyter, 1971.
- , *Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, 1807*, en *Fichtes Werke*, vol. VIII, ed. de I. H. Fichte, Berlín, Walter de Gruyter, 1971.
- Hegel, G. W. F., *Nürnberger und Heidelberger Schriften: 1808-1817*, en *Werke*, vol. 4, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1993.
- Leibniz, Gottfried W., *Discurso de metafísica*, en: *Escritos filosóficos*, ed. de E. de Olaso, Madrid, Antonio Machado, 2003.
- Novalis, "Vermischte Bemerkungen und Blütenstaub", en *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, vol. 2, ed. de P. Kluckhohn y R. Samuel, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960.
- Rancière, Jacques, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, trad. de N. Estrach, Barcelona, Laertes, 2010.
- Schelling, F. W. J., *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, trad. de E. Tabering, Buenos Aires, Losada, 2008.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros I-II, trad. de J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 1990.

Ziche, Paul, "Philosophie als Propädeutik und Grundlage akademischer Wissenschaft. Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* im Kontext der Universität Jena um 1800", en Fehére, István M. y Oesterreich, Peter L. (eds.), *Philosophie und Gestalt der Europäischen Universität*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008, pp. 147-168.

márgenes

Izquierda, performance y humor inglés

Una invitación a explorar
Philosophy Tube

PABLO PACHILLA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Steve Bannon



P*hilosophy Tube* es un canal de YouTube creado por un joven inglés llamado Oliver Thorn. Lo primero que se podría decir para dar una idea es que es amigo y colaborador de Natalie Wynn y Harry Brewis, youtubers responsables de los canales *ContraPoints* y *hbombguy*, respectivamente. Lxs tres comparten ciertas características: hacen videos largos —alrededor de cuarenta minutos— en los que discuten con argumentos y citando sus fuentes temas socialmente relevantes en la actualidad, pero al mismo tiempo hacen chistes, escenificaciones y —en el caso de Wynn y Thorn— crean personajes que reaparecen en distintos videos —el más recurrente en el canal que nos ocupa es del Incendiario, un hombre de negocios hipócrita pero muy *polite* con un gusto particular por el fuego. Son lo que en las redes sociales da en llamarse SJWs (*Social Justice Warriors*, básicamente un sinónimo para ser de izquierda), ya que combaten —y desarman de manera eficiente— argumentos de la *alt-right* y personajes mediáticos de derecha —un ejemplo es el psicólogo canadiense Jordan B. Peterson (más conocido en estas tierras por su reciente y muy publicitado debate en vivo con Slavoj Žižek, en el que no queda muy bien parado que digamos, pero de amplia circulación en países angloparlantes), al que los tres se regocijan a menudo en ridiculizar (aunque en este sentido *ContraPoints* definitivamente se lleva el primer puesto). Así, en “Jordan Peterson y el sentido de la vida”, se ponen en evidencia las inconsistencias conceptuales propagadas por dicho personaje.

El canal empezó en 2013 con Thorn, aun estudiante de filosofía para ese momento, haciendo tutoriales breves sobre filósofos clásicos o nociones básicas de filosofía en respuesta al aumento de la cuota universitaria y con el ánimo de esparcir el conocimiento de modo gratuito. Sin embargo, dio un giro radical en 2018 cuando, luego de graduarse en actuación, Olly empezó a convertir los videos en pequeñas obras de arte en términos de dramatización, vestuario, edición, música original, etc. (el alto nivel de producción es posibilitado por las donaciones hechas a través de *Patreon*). La combinación



Portada de la emisión del capítulo "Brexit: What is democracy?"

de esta dramaturgia y sentido del humor con una seriedad intelectual intachable convierten al canal en algo único hasta el momento. Si bien cada vez que menciona o habla de un libro o artículo aparece un pequeño cartel superior con el autor y nombre del mismo, en la lista de créditos inferior de la plataforma aparece una lista no solo de videos relacionados sino también la lista completa de las fuentes utilizadas y lecturas recomendadas. Un ejemplo de esta combinación es el video “¿Reforma o revolución? Una meditación guiada”, en el que, luego de la advertencia de que “Este video se experimenta mejor con auriculares y en un lugar confortable”, vemos a Thorn sentado con los ojos cerrados y las piernas cruzadas y escuchamos su voz en un tono suave al estilo de guía de *mindfulness* comentando a Lenin, Engels y Rosa Luxemburg, entre otros. La voz en *off* comienza diciéndonos: “Empiecen notando su respiración. Sientan su pecho expandiéndose y contrayéndose. Su estómago dilatándose. Adentro... y afuera. Adentro... y afuera. No tienen que cambiar el modo de su respiración. Solo hacerse conscientes de ella. Adentro... y afuera. Noten, también, que la sociedad puede ser pensada como compuesta por grupos de personas con intereses económicos irreconciliables... que llamamos *clases*”. Cada tanto, a modo de ancla

—como se lo llama en el mundo de la meditación— se nos susurra: “Vuelvan al momento presente. A la respiración. Y al *deseo de abolir el sistema de clases*”.

Entre sus episodios más logrados se cuenta “¿Es la filosofía solo hombres blancos masturbándose?”, que comienza con una hilarante imitación del youtuber australiano Marcus Dibble, famoso por sus *callouts* (desafíos), haciendo un “Kant Callout” y sorprendiéndose al leer pasajes extremadamente racistas del filósofo de Königsberg, para luego volverse un meta-comentario sobre la relación entre las partes célebres de una filosofía y los olvidados escritos racistas de esos mismos filósofos. ¿Podemos concentrarnos solo en los brillantes sistemas dejando de lado esos escritos “marginales”? Basándose en el trabajo de autores poscolonialistas como Emanuel Chukwudi Eze, Sara Ahmed, Charles Mills y Dorothy Roberts, Thorn sostiene que no, puesto que pensar la relación entre ambos polos resulta fundamental para comprender una filosofía desde un punto de vista históricamente situado.

Sin embargo, tal vez uno de los mejores sea el episodio “Steve Bannon”, en el que se ocupa de este singular personaje del que se podría decir que fue a Donald Trump lo que Durán Barba fue a Macri. El video va construyendo la personalidad de Bannon y analizando sus declaraciones públicas en las que suele evocar a Julius Evola, un fascista italiano que abogaba por el “tradicionalismo”, pensamiento que considera como deseable un retorno a estados previos de las sociedades. De este modo, pone de relieve el vínculo entre las nuevas derechas y los viejos fascismos, y recalca la influencia mundial de dicha figura (que participó, entre otras, de la campaña de Bolsonaro en Brasil y de la campaña “Leave” en el referéndum sobre el Brexit). Como todos los episodios desde el 2018, termina con una canción original, en este caso una versión interpretada por el propio Thorn junto a sus colaboradoras habituales Zoë Blade y Nina Richards de “Why We Build the Wall”, tomada del musical *Hadestown* de Anaïs Mitchell, una adaptación moderna del mito de Orfeo y Eurídice. En clara alusión al muro entre EEUU y México que funcionó como punto central de la campaña de Trump —aunque con resonancias que lo exceden—, resulta escalofriante escuchar la grave voz de Thorn entre sintetizadores y coros cantando:

*Why do we build the wall?
 My children, my children
 Why do we build the wall?
 ...
 Who do we call the enemy?
 The enemy is poverty
 And the wall keeps out the enemy
 And we build the wall to keep us free
 That's why we build the wall
 We build the wall to keep us free
 Because we have and they have not!
 My children, my children
 Because they want what we have got!*

¿Por qué construimos el muro,
 hijos míos, hijos míos?
 ¿Por qué construimos el muro?
 ...
 ¿A quién llamamos enemigo?
 El enemigo es la pobreza
 Y el muro mantiene fuera al enemigo /
 Y construimos el muro para mantenernos libres
 Por eso construimos el muro
 Construimos el muro para mantenernos libres
 Porque nosotros tenemos y ellos no
 Hijos míos, hijos míos
 Porque ellos quieren lo que nosotros tenemos.

Merecen una mención aparte los videos “Suicidio y salud mental” y “Hombres. Abuso. Trauma”, cuyo componente principal es autobiográfico. En el primero (a raíz del cual Thorn recibe al menos un mail diario de alguien diciendo que le salvó la vida), cuenta cómo funciona el servicio de salud en Inglaterra en lo referente a los intentos de suicidio y, creando un personaje llamado El Cosmonauta (el video termina con una versión de *Rocketman*), cuenta sus propias experiencias en momentos de desolación. Si bien se trata de un episodio menos teórico, no por ello deja de discutir la tesis del libertario Thomas Szasz —quien aborda el tema exclusivamente desde el punto de vista de la autonomía, y por ende como un derecho— ni de señalar, siguiendo a Mark Fisher, de qué modo, al *privatizar* los padecimientos mentales apelando a los niveles de serotonina, se elude la pregunta por las causas sociales sistémicas de esos bajos niveles de serotonina. El segundo está basado en *A puerta cerrada* de Sartre y se pregunta: ¿Por qué Garcin no sale cuando las puertas del infierno se abren, sino porque su propia identidad se volvió dependiente de Inès? Luego de comentar la diferencia entre Descartes por un lado y Hegel, Sartre y Fanon por el otro —en estos últimos, la autoconsciencia viene dada por la relación con el otro—, Thorn relata su propia experiencia en una relación abusiva, comparando su situación en aquel momento a la de Garcin. En medio de un segmento de gran exposición personal, Thorn introduce asimismo una reflexión sobre la ética aristotélica y una pregunta que se le suele dirigir en relación a la doctrina del justo medio: ¿cómo se puede ser demasiado amoroso, compasivo o paciente? Precisamente, es lo que suele suceder en una relación abusiva, donde las virtudes se pueden volver contra unx mismx.

En uno de sus últimos videos, “Duelo climático”, Thorn comenta a filósofos actuales como Timothy Morton y Aaron Bastani en relación al cambio climático, pero va más allá señalando lúcidamente cómo la explotación laboral, la expansión capitalista, la represión policial y el cambio climático no son problemas independientes sino que forman parte de un mismo entramado, y por ello mismo, luchar contra uno de ellos implica luchar al mismo tiempo contra todos —tal como se vio en el caso de Standing Rock en Estados Unidos (y como podemos ver en las provincias donde se practica la megaminería en nuestro país). La seriedad del asunto en cuestión tiene su contrapunto en pequeños intervalos en los que, desde una cámara



"It's show time" apertura del capítulo sobre Trabajo Sexual

en la que vemos el estudio y a Thorn esbozando rasgos bestiales, una voz que emula al célebre relator de documentales Richard Attenborough describe el comportamiento del youtuber al modo de un documental sobre animales.

En "Aborto y Ben Shapiro", Thorn pone en escena —con un *plot twist*— el célebre experimento mental de Judith Jarvis Thomson sobre el violinista para cuestionar las posiciones anti-derechos representadas en este caso por el opinólogo de derecha presente en el título. Otros episodios recomendables son "Brujería, Género, y Marxismo", inspirado en *Calibán y la bruja* de Silvia Fede-

rici, “Elon Musk”, en el que rebate la imagen progresista de ciertos empresarios de la tecnología avanzando recalando las pésimas condiciones laborales de lxs trabajadorxs y la prohibición de sindicalizarse, o “Brexit. ¿Qué es la democracia?”, en el que señala los límites de las democracias representativas (en países como Inglaterra y Estados Unidos, el voto ni siquiera es obligatorio) y defiende un proyecto de fortalecimiento del sentido de la democracia y de ampliación de los esquemas a través de los cuales vemos el mundo mediante una analogía con el excelente film *Arrival* (Denis Villeneuve, 2016) y la hipótesis Sapir-Whorf allí desarrollada (contiene spoilers). En el medio, no se priva de comentar a los clásicos, de Platón a Gramsci, sin por ello dejar de mencionar contemporáneos de relevancia para el debate como Arend Lijphart o José Medina.

Otro video en el que la cuestión del lenguaje está muy presente es “Queer ✨”, donde vemos la diferencia entre “On Denoting” de Russell y las *Investigaciones* wittgensteinianas a través de una escena en la que un director le pide a su actor que le explique la frase que está profiriendo (“Soy tu padre”). Luego de la explicación russelliana del actor, la mirada perpleja del director ya nos anticipa la teoría de los juegos de lenguaje cuya explicación vendrá a continuación. El video hila acto seguido la teoría wittgensteiniana no solo con los diferentes contextos de enunciación de términos como “queer”, sino incluso con los diferentes modos de experimentar la corporalidad del otrx —e.g.,

cómo un órgano sexual participa de un “juego de lenguaje” diferente si se trata de una mujer trans, un hombre cis, etc. Es en este sentido que Thorn afirma que, con un mismo órgano sexual, puede practicar sexo oral heterosexual u homosexual dependiendo del contexto. En cuanto a esto último, cabe mencionar que la perspectiva interseccional (clase, género, etnia, orientación sexual, etc.) permea toda la última etapa del canal —como se puede ver especialmente, por ejemplo, en “Trabajo Sexual”.

Steve Bannon



Una dificultad es que, si bien los videos se pueden ver con subtítulos, estos se encuentran disponibles solo en inglés al principio y recién pasado un tiempo se incorporan en castellano —de los aquí mencionados, solo “Reforma o revolución” no tiene aun subtítulos en castellano. Mientras que los canales amigos mencionados al comienzo son muy recomendables, el de Thorn no se focaliza tanto sobre su propia persona como viene pasando con los últimos videos de Wynn —*ContraPoints*, sin embargo de una aguda lucidez— y presenta un nivel de dramaturgia y teoría ausentes en Brewis —*hbomborguy*—. Sus videos son pequeñas obras de arte que iluminan problemas actuales con una combinación poco frecuente de sentido del humor, actuación y rigurosidad intelectual. Y está en su mejor momento.

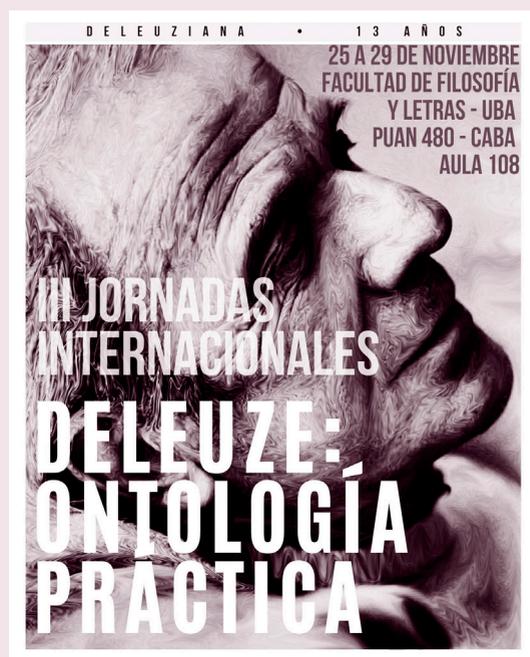
crónicas

III Jornadas internacionales “Deleuze: ontología práctica”

GONZALO SANTAYA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - LA DELEUZIANA - ARGENTINA)

Durante el pasado mes de noviembre, la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA fue sede de un encuentro deleuziano de enormes dimensiones: las *III Jornadas Deleuze: ontología práctica* –organizadas por la *deleuziana*– reunieron a casi setenta expositorxs en el curso de toda una semana. La gran magnitud *extensiva* de este evento –sus asistentes, su duración– no fue en detrimento de su fuerte *intensidad*: fueron días poblados de potentes exposiciones y debates a nivel teórico y práctico, ontológico y político, metodológico e institucional. Motivo de gran alegría para el colectivo organizador, que percibe en esta amplia participación no sólo un reconocimiento a sus ya 13 años de trabajo, sino también un creciente interés en la obra de Deleuze en nuestro país y en el mundo –paralelo a una creciente rigurosidad en el estudio de dicha obra, la cual



se revela más rica e inagotable al ritmo de este crecimiento. Se manifiesta en ello un doble proceso: por un lado, una suerte de asimilación, por parte de la academia, de un filósofo que continúa siendo marginal en la mayoría de los programas de estudio, a pesar de tratarse de uno de los autores fundamentales para encarar muchos de los

grandes problemas filosóficos contemporáneos. Pero, por otro lado, proceso de lucha, de fuga o de *desterritorialización*, en el seno de la misma academia, puesto que se trata de un autor que fuerza tanto al pensamiento como a la institución hacia sus límites, hacia un afuera vertiginoso, a una crítica inflexible de sus propias prácticas y dogmas, lo cual explica, en parte, aquella marginación.

La tercera edición de las Jornadas “Ontología práctica” dio cuenta de este doble movimiento. A diferencia de las primeras (que contaron con la presencia de numerosxs especialistas invitadxs por la deleuziana) y de las segundas (de carácter interno de lxs miembrxs del grupo), estas Jornadas no sólo ampliaron la invitación y recepción de expositorxs nacionales e internacionales, sino que abrieron la convocatoria a tercerxs, que enviaron sus trabajos a evaluación para participar; no sólo consistieron en mesas de ponencias, sino también en una serie de conversatorios, abriendo una modalidad de exposición y debate poco frecuente en eventos académicos de filosofía.

El primer día de las Jornadas – lunes 25 de noviembre – fue dedicado principalmente a cuestiones de estética. Sebastián

Wiedemann (Unicamp - Campinas) inauguró las exposiciones, presentando una versión breve de su proyecto experimental *Azul profundo*, donde la escritura se abre a la contaminación de las múltiples ritmicidades que la rodean y la componen. Juan Pablo Sosa (UNMDP - Mar del Plata) continuó con un estudio acerca de la cuestionable asociación de la música a un lenguaje, desde un enfoque deleuziano. Cerró esta primera mesa Felipe Kong Aránguiz (UCH - Santiago de Chile), quien presentó una interesante lectura cruzando los conceptos de la composición pictórica del *Francis Bacon: lógica de la sensación* con la triple síntesis del tiempo de *Diferencia y repetición*.

A continuación, Pablo Zunino (UFRB - Bahía; la deleuziana) compartió algunas reflexiones sobre la lectura deleuziana de Bergson en torno a la imagen cinematográfica, poniendo en resonancia el plano estético con el ético. Andrés Osswald (UBA; la deleuziana) presentó una lectura de la cuestión de la imagen pictórica en el *Bacon*, enfatizando la problemática del cuerpo sin órganos. A continuación, Olga del Pilar López (UA - Quito) nos visitó nuevamente desde Ecuador para exponer acerca

de la figura –poco mencionada, pero no por ello menos importante– del *artista viejo*. En una tercera mesa de ponencias, enfocada en la cuestión de la corporalidad, Matías Soich (UBA; la deleuziana) expuso acerca de la influencia deleuziana en el trabajo de Néstor Perlongher, y a su vez en la influencia de éste sobre los movimientos identitarios en la escena gay argentina de los '80. Luego, Daniela Cápona (UCH - Valparaíso) construyó, desde una perspectiva spinozista, una lectura de los conceptos de signo, cuerpo e imagen. Finalmente, José Ezcurdia (UNAM - México DF) habló de los conceptos de cuerpo e inconsciente en Deleuze, enfatizando la cuestión de los afectos y de los fenómenos de composición y descomposición.

La jornada del lunes cerró con un conversatorio dedicado a temas de Estética y Corporalidad. Participaron de la conversación: Guadalupe Lucero, Jorge Nicolás Lucero, Lucía Gambetta, Pablo Zunino, Luz Moreno y Andrés Osswald, además de numerosos miembros de la concurrencia. La conversación giró en torno a varios interrogantes que se fueron planteando y transformando en el transcurso de la misma: ¿qué sentido tiene

la noción deleuziana de *crítica* como llamado a un nuevo tipo de *sensibilidad*? ¿cómo evitar el fenómeno de *vaciamiento ontológico* que se esconde tras gran parte del discurso crítico contemporáneo? ¿qué potencias intensivas se encuentran efectivamente en acto en el proceso estético, y qué papel juega en ello lo extensivo?

Las ponencias del día martes 26 giraron principalmente en torno a la cuestión que daba título al evento: ¿qué es una ontología práctica?, ¿es tal cosa posible?, ¿qué significa esto *en Deleuze*? ¿puede hablarse acaso de ontología respecto del pensamiento deleuziano, y en tal caso, cuáles son las notas principales de la misma? Patricia Castillo Becerra (UG - Guanajuato) inauguró las exposiciones presentando la tesis de que la ontología deviene práctica en tanto que *ontonomía*: si el *nomos* remite siempre al problema espacial de la distribución, la construcción del sentido del ser es inseparable de las prácticas discursivas que expresan la actividad del pensamiento. A continuación, German di Iorio (UBA; la deleuziana) expuso acerca del concepto de *violencia trascendente*, relativa a la situación del pensador que –según la célebre

fórmula deleuziana– es *forzado* a pensar, experiencia fundamental del empirismo trascendental y a partir de la cual el pensamiento podría elevarse a su aspecto ontológico.

Continuó Rafael Mc Namara (UBA; la deleuziana), aportando al debate acerca de por qué el pensamiento deleuziano debe ser considerado como una ontología –una donde el ser no es sustancia sino devenir–, y ejercido como *práctica* en un contexto donde el fondo de toda disputa (ética, política, estética, cultural...) es siempre ontológico. Diego Abadi (UBA) analizó luego las características principales del movimiento filosófico contemporáneo englobado bajo los “nuevos realismos” –representado por autores como Meillassoux, Brassier, Grant, Harman– y sus puntos de resonancia con la filosofía deleuziana. Luego, Gonzalo Santaya (UBA; la deleuziana) abordó la cuestión de la ontología práctica a través de una doble caracterización de la filosofía: como teoría de las multiplicidades y como práctica de las interferencias. La cuestión de la práctica fue especialmente ilustrada a continuación por Liselott Mariett Olsson (Södertörn University - Estocolmo), quien trabajó el

problema de la pedagogía y de cómo Deleuze presenta herramientas para pensar las fuerzas que concurren en el proceso educativo –en el caso de la educación de la primera infancia– a través una estética de la contemplación.

La última ronda de ponencias del martes comenzó con la presentación de Marc Rölli (HGB - Leipzig), quien analizó la potencia del concepto deleuziano de repetición a través de una lectura centrada en una comparación entre Deleuze y Foucault, mostrando cómo cada uno se aboca al estudio de diferentes dimensiones –aunque complementarias– del fenómeno del poder. Le siguió Cristóbal Durán Rojas (UNAB - Santiago de Chile), quien presentó una lectura cruzada sobre el concepto de *continuidad* entre el Leibniz deleuziano, donde aquella aparece como *pliege*, y el Kafka deleuzo-guattariano, donde la continuidad es descrita como *contigüidad*, presentando así dos modelos para pensar lógicas de conexión entre vecindades heterogéneas. Finalmente, Daniel Smith (Purdue University - Indiana) realizó un análisis acerca del concepto deleuziano de “falsedad”, sus relaciones con lo “verdadero”, y



Conversatorio: Géneros, feminismo y diversidad



Adrián Cangí y Ariel Pennisi presentando *Lo actual y lo virtual*

el potencial creativo de lo falso a la hora de erigir un régimen discursivo de verdades.

La jornada del martes finalizó con un conversatorio sobre el tema "Géneros, feminismo y diversidad", en el que participaron Danila Suárez Tomé, Natalí Incaminato, Virginia Cano, Matías Soich, Natalia Lerussi y una audiencia numerosa. Las preguntas que circularon en el conversatorio fueron movilizándonos progresivamente hasta el punto de revisar las propias actitudes y prácticas de lxs conversadorxs y asistentes: ¿cómo podrían contribuir los conceptos deleuzo-guattarianos de *n*-sexos, de devenir mujer, etc., en la construcción de un feminismo no identitario y de alto impacto? ¿puede significar

un genuino aporte para el feminismo un autor que –además de ser varón, heterosexual, blanco, europeo, etc.– no suele escribir desde la perspectiva del *sufriamiento* que genera el patriarcado y la hetero-normatividad? ¿cuáles son las lógicas académicas que bloquean la instauración de una perspectiva de género profunda y contundente en nuestras instituciones? ¿cómo re-pensar y re-fundar el canon en el cual (nos) formamos desde una perspectiva de género? ¿cómo atacar y superar la "mala conciencia" que acecha incluso en los espacios de pensamiento crítico y de militancia?

El miércoles 27 de noviembre comenzó de lleno con la dimensión práctica: Alessandra Melo (Unicamp - Campinas)

compartió con nosotros su experiencia de trabajo con menores privados de su libertad en Brasil, donde la producción de imágenes se torna una herramienta de transformación y la imagen una intercesora del pensamiento, de modo que “la misma mano que hacía violencia ahora hace arte”. Le siguió Lisette Grebert Dearmas (UdeLaR - Montevideo), que expuso acerca de un proyecto de reconfiguración urbana, manifestando la necesidad de re-pensar filosóficamente los espacios que habitamos, abogando por una ciudad que favorezca zonas de composición y proliferación de la vida en común, fomentando formas de vida no fascistas. María Manuela Corral (UNC - Córdoba) utilizó a continuación una novela del escritor chileno Roberto Bolaño para realizar un análisis de la literatura como fenómeno de frontera o de borde, en tanto nace en el seno de una cultura que debe legitimarla, pero en su fluir debe asimismo oponerse a las formas hegemónicas de expresión. Luego, Virginia Expósito (UBA; la deleuziana) habló acerca la potencia del pasado y de lo imperceptible que trabaja desde dentro las subjetividades, de la mano de un análisis de *El Crack-up* de Fitzgerald y su recuperación deleuziana.

Por la tarde, Sebastián Amarilla (UBA; la deleuziana) presentó una lectura de la ontología deleuziana en clave embriológica, siguiendo la afirmación recurrente del propio Deleuze según la cual “el mundo es un huevo”. A continuación, Solange Heffesse (UBA; la deleuziana) expuso sobre la presencia en Deleuze de un dramaturgo poco frecuentado en los estudios deleuzianos: Arthur Adamov, cuya obra experimental *La grande y la pequeña maniobra* tiene una curiosa aparición en la conclusión de *Diferencia y repetición*. Luego, Georgina Bertazzo (UBA; la deleuziana) exploró los posibles aportes de la ontología de Deleuze para pensar los fenómenos de intersexualidad desde una perspectiva no normalizadora.

A esto siguió una mesa redonda flaubertiana: Verónica Kretschel (UBA; la deleuziana), Esteban Cobasky (UBA; la deleuziana) y Axel Cherniavsky (UBA) analizaron, desde diferentes perspectivas, la importancia de la obra literaria *Bouvard y Pécuchet*, desde donde Deleuze construye su importante concepto de *bêtise* como apertura al campo trascendental.

La última mesa de las jornadas fue inaugurada por Pablo

Pachilla (UBA; la deleuziana), quien presentó una lectura acerca del panpsiquismo deleuziano, abogando por la posibilidad de pensar filosóficamente formas de percepción no-humanas. Luego, Jay Lampert (Duquesne University - Pittsburgh) realizó un análisis de la memoria de corto plazo, las "ideas-cortas", y su carácter rizomático, rescatado por Deleuze y Guattari. Finalmente, Brent Adkins (Roanoke College - Salem) realizó una crítica del uso deleuziano del concepto de lo trascendental.

El día cerró con tres presentaciones de textos: Adrián Cangi y Ariel Pennisi vinieron a presentar *Lo actual y lo virtual*, texto breve pero fundamental (hermano del célebre *La inmanencia, una vida*), que por primera vez es editado en español por Red Editorial (y que ya se consigue en librerías). Luego, Matías Soich presentó el número 10 de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*; finalmente, Japhet Torreblanca del Carpio presentó la revista peruana *Minos*.

Los días jueves y viernes, los dos últimos de las jornadas, tuvieron una impronta más marcadamente latinoamericanista y

política. El jueves, Gilda Mussano (USAL - Buenos Aires) abordó la pregunta "¿cómo resistir?", en el contexto neoliberal donde las subjetividades políticas dominantes se ofrecen como ascetas, burócratas técnicos del deseo, o abiertamente fascistas. A continuación, Juan Rocchi (UBA; la deleuziana) analizó el concepto deleuzo-guattariano de líneas molares y moleculares como ejes para cartografiar una práctica política, llevando la cuestión hacia el concepto de prudencia, entendido como organización o estructuración del cuerpo político. Cerró la mesa Fernando Gallego (UNNE -UNLP -La Plata), quien analizó las relaciones entre ciencia y filosofía desde tres perspectivas disímiles, cada una deudora de una cierta idiosincrasia nacional: la inglesa (cuya raíz se remonta a Wittgenstein y que piensa a la ciencia como una *enunciación*), la alemana (enraizada en Heidegger, quien la piensa como *escucha*) y la francesa (encarnada en Deleuze, y pensada como *creación*). Siguió a esto una extensa y apasionada discusión del rol de la Universidad en general, y de la filosofía en particular, en el contexto de nuestra sociedad argentina contemporánea.

La segunda mesa del jueves fue abierta por Patricio Landae-

ta (UPLA - Valparaíso), quien realizó un recorrido por la literatura del chileno Nicomedes Guzmán y el argentino Roberto Arlt, bajo la guía del concepto deleuzo-guattariano de *literatura menor* para dotar de una consistencia común al trabajo de estos escritores latinoamericanos. Le siguió Wolfgang Pannek (HGB - Leipzig), quien –siguiendo el pensamiento del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro– planteó la posibilidad de un abordaje de las relaciones entre hombre y naturaleza desde un perspectivismo multicultural abiertamente en oposición con la metafísica occidental, donde las cosmovisiones y las praxis culturales de algunos pueblos originarios del Brasil encontraron resonancias profundas con la filosofía deleuziana. Luego,

Japhet Torreblanca del Carpio (UNSA - Arequipa) continuó en esta línea, analizando ciertas afinidades de la cosmovisión andina con algunos conceptos deleuzianos. Finalmente, Esther Maria Dreher Heuser (UNIOESTE - Paraná) habló de la recepción deleuziana del “cine del tercer mundo”, centrándose particularmente en el trabajo del director brasileño Glauber Rocha.

En la última mesa de la tarde, Isabelle Ginoux (ULB-WBI - Bruselas) realizó una dinámica exposición sobre el concepto de estructuralismo en Deleuze, que implicó un enriquecedor recorrido por Lacan, Leibniz, y la teoría deleuzo-guattariana del capitalismo. A continuación, Santiago Lo Vuolo (UNL - Santa Fe; la deleuziana) continuó en el tema, analizando

Brent Adkins, Jay Lampert, Rafael Mc Namara y Pablo Pachilla



la estructura (o Idea) propiamente económica, y el lugar del *valor* como objeto virtual específico de esa estructura, a partir de las influencias marxistas de Deleuze. Finalmente, Dorothea Olkowski (University of Colorado - Colorado) leyó una presentación de singular belleza, donde abordó la idea de pensar “en el fin del mundo”, siguiendo la fórmula con la que la deleuziana caracteriza su propio emplazamiento en el mapa del pensamiento actual –digamos, nuestra situación geofilosófica–; el texto de Olkowski, vale decirlo, hará las veces de presentación de un volumen en inglés que La deleuziana publicará este año en la editorial Rowman & Littlefield.

La jornada del jueves se cerró con un conversatorio sobre el

tema “Latinoamérica y pos-colonialismo”, en el cual participaron Alejandro de Oto, Cristina Pósleman, Mariano Gaudio y Anabella Schoenle. Se abordaron, allí, principalmente, cuestiones relativas a nuestro modo de entender, recibir y transmitir las producciones de filosofía de regiones periféricas –particularmente latinoamericanas. La dificultad principal –haciendo eco del mismo problema tratado el martes a propósito del conversatorio sobre feminismo– se centró en el problema del *canon*: ¿cómo replantear el corpus textual en el que trabajamos lxs filósofxs para incorporar una perspectiva pos-colonialista y latinoamericanista? ¿qué es más importante: el *qué* leemos o el *cómo* leemos? ¿qué aportes representan en este sentido Deleuze y Guattari, o

Verónica Kretschel, Axel Cherniavsky, Esteban Cobasky y Pablo Zunino



qué taras y prejuicios continúan ellos mismos arrastrando en este sentido?

La política fue el tema central del viernes 29, quinto y último día del evento. Diego Singer (UBA) inauguró las exposiciones del día presentando una lectura crítica de la corriente utilitarista en filosofía, la cual –interpretando el *telos* utilitarista de la felicidad como un imperativo velado– se impone como un dispositivo disciplinario disfrazado de una ética universal. Le siguió Gustavo Romero (UBA), que elaboró una interpretación de la lectura deleuziana del ultrahombre nietzscheano, basándose en el abordaje que se encuentra en los cursos de Deleuze sobre Foucault. A continuación, Juan Manuel Spinelli (UM - Morón) expuso acerca de los posibles aportes que *El anti-Edipo* puede brindar para re-pensar y re-fundar un proyecto político de corte comunista.

La última mesa de ponencias de las jornadas comenzó con un trabajo de Randy Haymal (UNRC - Río Cuarto; la deleuziana), quien realizó una lectura en clave política de la cuestión de la imagen del

pensamiento, a partir de una declaración de Deleuze según la cual “ya no poseemos la imagen de un proletariado al que le bastaría con tomar conciencia, lo cual nos mantiene en un estado de permanente preocupación”. Le siguió Esteban Dipaola (UBA), quien presentó una lectura de la obra deleuziana bajo la doble hipótesis de la continuidad de las tesis principales de *Diferencia y repetición* en la producción posterior de Deleuze, y del carácter singular de *El anti-Edipo* como un libro escrito “contra Freud, por Lacan”. Luego, Anabella Schoenle (UBA; la deleuziana) expuso una lectura de la noción deleuziana de acontecimiento, apoyándose en la compleja imagen topológica de la cinta de Möbius, para pensar el carácter problemático de la acción política al interior de una estructura temporal problemática y problematizante. Siguiendo esta línea temática, Julián Ferreyra (UBA; la deleuziana) expuso una síntesis de los 13 años de trabajo grupal de la deleuziana, que se fue enlazando con una teoría acerca de la figura del político –esbozada a partir del concepto de *montaje* de los libros de Deleuze sobre el cine– para pensar la especificidad del actuar de dicha figura.



Isabelle Ginoux, Dorothea Olkowski y Julián Ferreyra

La actividad de cierre de las Jornadas consistió en un último conversatorio, sobre el tema “Política”, en el que participaron: Virginia Exposito, Damián Selci, Nicolás Vilela, Jimena Solé, Julián Ferreyra, Anabella Schoenle, Juan Salzano, Malena Nijensohn, Mariano Repposi y Adrián Cangí, además de una nutrida audiencia. El conversatorio se extendió por un largo espacio de tiempo y giró en torno a numerosas cuestiones de carácter tanto coyuntural como estructural: ¿qué herramientas nos brinda Deleuze para construir un proyecto político emancipador? ¿cómo pensar la izquierda en ese proyecto, y cómo pensar al Estado? ¿puede

hablarse de un “devenir militante”, así como se habla de un “devenir mujer”, “devenir animal”, etc.? ¿qué responsabilidad tenemos como intelectuales en nuestras declaraciones e intervenciones públicas, y cuál es el impacto de esa performatividad? ¿qué hacer frente a la compleja y urgente situación inmediata que nos reclama local y regionalmente (el contexto inmediato nos ponía frente al golpe de estado en Bolivia y la brutal represión a las manifestaciones populares en Chile)? Preguntas complejas y profundas que tejen la trama de los problemas políticos a los que nos enfrentamos cotidianamente en tanto pensadorxs, docentxs, escritorxs, militan-



Marc Rölli, Cristóbal Durán y Daniel Smith

txs, y que quedaron resonando en numerosas discusiones informales una vez concluido el evento.

La modalidad de los conversatorios, creemos, añadió a las Jornadas en su conjunto la posibilidad de expresar una dimensión colectiva y afectiva de los problemas filosóficos de la cual la exposición en ponencias muchas veces toma distancia, en función del rigor conceptual, que es su objetivo más inmediato. La combinación de ambas modalidades dio por resultado una semana polifónica y diversa, con cambios de ritmo, de tono y de temática, imposible de reflejar en unas

pocas páginas. Quien esté interesadox en acceder al contenido de las presentaciones en su conjunto puede acceder a ellas en el canal de YouTube de la deleuziana (<https://www.youtube.com/la-deleuziana>). Desde la deleuziana estamos contentxs y orgullosxs con la realización del evento, y continuaremos trabajando para la generación de estos y otros espacios de exposición, difusión y debate de la obra de Deleuze y de sus incidencias en nuestra realidad concreta, haciendo de la ontología práctica una de nuestras principales banderas.

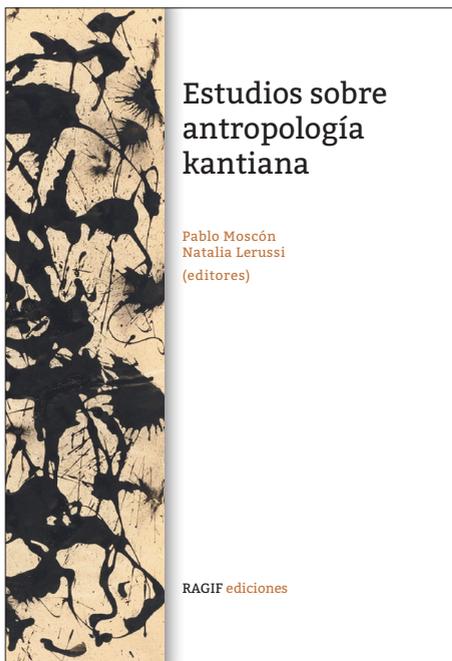
reseñas

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

Miradas al pensamiento antropológico de Immanuel Kant

LUCÍA PARDON

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Lerussi, Natalia y Moscón, Pablo (comps.), *Estudios sobre antropología kantiana*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, 280 pp.

Recibido el 1 de febrero de 2020 –

Aceptado el 15 de marzo de 2020

En *Estudios sobre antropología kantiana* Natalia Lerussi y Pablo Moscón reúnen los trabajos presentados en el marco de las "Jornadas de antropología kantiana" realizadas en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en diciembre del 2016. El libro cuenta con la participación de investigadores, docentes y estudiantes de distintas universidades y nacionalidades: Universidad de San Martín, Universidad Nacional de Rosario, Universidad de Buenos Aires, Universidad Iberoamericana (México), Universidad Nacional Autónoma de México y Universidade Estadual de Campinas (Brasil). Asimismo, algunos de los autores son parte del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

La propuesta de esta edición es la de contribuir, mediante el análisis e interpretación de la literatura kantiana, a desarrollar nuevas hipótesis de lectura en torno a las problemáticas que se inscriben en su antropología. Para ello, los autores trabajan las lecciones que abarcan el periodo de 1772 a 1789, pero teniendo en cuenta, al mismo tiempo, el resto de su obra.

Uno de los ejes que atraviesa este volumen es la cuestión del lugar que ocupa la antropología dentro del sistema kantiano. Los autores se hacen eco del debate acerca del carácter pragmático de la antropología que definiría el estatuto de ésta, o bien como disciplina práctica o bien como teórico-empírica, así como del debate respecto a la función de la antropología en relación con la moral. La obra está compuesta por un prólogo a cargo de los editores y por doce artículos. En ellos se abordan diversas temáticas que van desde la cuestión de la locura, la imaginación, la ilusión y la apariencia, hasta la intersubjetividad, el genio, el gusto, la mirada sobre la mujer, la fisiognomía, la prudencia, la sabiduría y la sociabilidad humana.

Cada artículo posee un recorrido independiente. Sin embargo, encontramos entre todos los artículos puntos de contacto, contrapuntos, perspectivas en común y contrapuestas, lo cual favorece a una buena complementariedad.

En "La imaginación en la *Antropología en sentido pragmático*", Mario Caimi analiza aquellos aspectos de la noción de imaginación que no fueron desarrollados en la *Crítica de la razón pura* (KrV). El autor aborda de forma sumamente esquemática las diversas determinaciones internas que Kant atribuye a la imaginación, a la vez que dedica varias observaciones a las diferencias y similitudes que se pueden trazar entre KrV y la *Antropología*. Podríamos decir que el artículo se divide en dos partes. En la primera, Caimi se dedica a dilucidar el concepto de imaginación productiva y desarrolla el vínculo entre *Antropología* y KrV. En la segunda, el autor trabaja la imaginación reproductiva y comienza a delinear la conclusión: las diversas funciones de la imaginación actúan en conjunto para la determinación del obrar humano, de modo que, el plano empírico de nuestra existencia se revela, en gran medida, como imaginario. El notable carácter sistemático que identifica la exposición de Caimi, nos provee una ordenada esquematización y hace de este artículo una excelente guía para la lectura del texto kantiano, aportando claridad a sus exposiciones. Algunos puntos que se plantean en este artículo y me gustaría destacar son, por un lado, la tensión entre un carácter pasivo y otro activo de la imaginación que, según se la considere, la referiría o bien a la sensibilidad o bien al entendimiento. Por otro lado, el vínculo entre imaginación empírica y trascendental, distinción correlativa a aquella entre imaginación productiva y reproductiva. Asimismo, es interesante el abordaje que

se hace de la cuestión de la temporalidad de la imaginación.

En "¿Kant consideró condiciones intersubjetivas de conocimiento? Una lectura del primer libro de *Antropología en sentido pragmático*", Julia Muñoz Velasco busca dar cuenta del aporte que ofrece la *Antropología* a la "epistemología kantiana". La autora propone leer este texto como complementario a la KrV en lo que refiere a la cuestión gnoseológica. En función de ello, se opone a las lecturas que sostienen que las condiciones a priori de todo conocimiento (espacio, tiempo, categorías, esquemas y principios) son condiciones necesarias y suficientes. Para la autora, las condiciones a priori son insuficientes para justificar la objetividad del conocimiento. Es por esto que todo conocimiento supone a su vez condiciones intersubjetivas, las cuales fueron postuladas en la *Antropología* bajo el título de máximas del *sensus communis*.

En "La doctrina del genio en las *Lecciones de antropología* de la década de 1780: Kant y Gerard", Luciana Martínez ofrece un análisis de la evolución de la doctrina del genio entre las décadas del '70 y del '80, a la luz de la recepción de Kant de un texto del escocés Gerard. La autora afirma que Gerard fue un referente para Kant respecto a la cuestión del genio, como podemos observar a través de las citas que encontramos en el corpus kantiano (principalmente en las *Lecciones*) y que se aportan en este trabajo. Martínez pondera continuidades y cortes entre el pensamiento de Gerard y Kant, buscando comprender la evolución del pensamiento de este último. De este modo, el artículo nos ofrece no sólo un análisis del desarrollo del pensamiento kantiano, sino que aporta una revisión de una de las fuentes kantianas.

En "¿Qué se forma en el genio?", Javier Echarri se pregunta si, a pesar de que en la doctrina kantiana el genio es innato, hay algún aspecto de esta disposición mental en el cual intervenga la educación como factor para su desarrollo. El punto de partida serán los párrafos 46 y 47 de la *Crítica de la facultad de juzgar* (KU), en donde se ofrece una definición del genio y se admite la exigencia de la formación académica del talento para el genio. Para echar luz sobre estos fragmentos, el autor se servirá de las lecciones dictadas entre 1772 y 1789. La tesis que defenderá Echarri es que el gusto, como aspecto fundamental del carácter del genio, es necesario para hacer comunicables las ideas estéticas, y constituye así el elemento que requiere de un cierto tipo de formación y educación. El carácter de este aprendizaje es definido como no-conceptual, y se lleva a cabo mediante la presentación de ejemplos y a través del ejercicio de libre imitación de modelos, con el objetivo de despertar la creatividad dispuesta de manera innata en la persona del genio. La educación debe ser llevada a cabo por maestros que instruyan al discípulo con reglas adecuadas a un *sensus communis* para hacer comunicables sus ideas. Este artículo ofrece una continuidad temática con el anterior, complementándolo en la medida en que encara la doctrina kantiana del genio desde otra perspectiva, a saber, desde el punto de vista del problema de la educación.

En "Ingenio y juicio en las *Lecciones de antropología* de Kant. En torno a la función del genio en el proceso de reflexión filosófica", Ileana Paola Beade indaga el problema del lugar específico que ocupa la doctrina kantiana del genio. La autora sostiene que, si bien está claro que en KU Kant remite el genio exclusivamente al ámbito del arte, negando que éste cumpla alguna función

en la producción científica, existe cierta tensión y ambigüedad con respecto a otros trabajos, donde el filósofo afirma que la filosofía "es una ciencia del genio" (*Lecciones de antropología Friedländer*), al mismo tiempo que niega que la filosofía y la matemática pertenezcan al genio. En virtud de ello, la autora se propone resolver esta imprecisión y determinar si, a fin de cuentas, el genio cumple o no algún rol en la investigación filosófica. Veremos que esta exige, según las características que le atribuye Kant, adopción de nuevas perspectivas, originalidad inventiva y creatividad. Todas ellas, características propias del genio. En función de esto, la autora sostiene que el ingenio no puede estar completamente ausente en el proceso de indagación filosófica. Este artículo resulta interesante de cara a los anteriores capítulos, los cuales, lejos de antagonizar (o solaparse con), no hace más que enriquecer. Asimismo, resulta interesante para plantearnos la pregunta acerca del vínculo entre arte y filosofía, esto es, si acaso no existe cierta dosis artística en el trabajo filosófico.

En "A mulher deve dominar, o homem governar: As considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na *Antropologia*", Monique Hulshof explora la cuestión del estatuto civil de la mujer desarrollado en la *Antropología*. La autora sostiene que Kant argumenta en favor de la incapacidad civil de la mujer basándose en una concepción teleológica de la naturaleza y en el concepto de "ciudadanía pasiva" con el fin de justificar la desigualdad social y política entre el hombre y la mujer. Al mismo tiempo, presenta una serie de concepciones que se integraban en el debate público contemporáneo a Kant, para mostrar que, lejos de ser una víctima de los prejuicios de su época, la justificación de la sumisión de las mujeres y su opresión por parte de los

hombres, constituye una posición filosófica y política del pensador de Königsberg.

En “El lugar de la sección de la fisiognomía en la antropología en sentido pragmático de Kant,” Carlos Mendiola Mejía indaga acerca de qué es lo que lleva a Kant a estimar a la fisiognomía como una práctica plausible y digna de ser difundida, pese a que no denota un carácter científico.

El autor dará cuenta de que esta práctica se arraiga en un aspecto de la constitución del ser humano, comprendido como animal semiótico, esto es, creador de sentidos. Así, la fisiognomía tendría un interés pedagógico para Kant en tanto educa nuestro juicio y promueve la socialización y el desarrollo de la cultura.

En “El mundo parece un gran manicomio: Una lectura del rol de la locura en la antropología kantiana desde la perspectiva trascendental deleuziana”, Gonzalo Santaya parte de los análisis y las críticas que desarrolla Deleuze en *Diferencia y repetición* con respecto al pensamiento kantiano. A la luz de este texto Santaya aborda el problema de la locura para dar cuenta del lugar que esta ocupa tanto en la antropología como en el marco de la filosofía trascendental. Al mismo tiempo, nos plantea la pregunta de si acaso la locura se reduce a una mera cuestión empírica (entendiéndose como una desviación del sentido común), o si más bien tiene su arraigo en la estructura trascendental del pensamiento.

En “El lugar de la antropología en el sistema de pensamiento kantiano y su posición singular en el marco general de la episteme moderna según Michel Foucault. Una lectura arqueológica a partir de la *Introducción a la antropología y Las palabras y las cosas*”, Miguel Savransky aborda en tres secciones, tres aspectos de los análisis de Foucault desarrollados en *Introducción*

a la antropología y en *Las palabras y las cosas*. En la primera sección se reflexiona acerca de la consideración del pensamiento kantiano como punto de quiebre en la concepción moderna de la subjetividad. En la segunda sección se analiza el lugar que ocupa, según el filósofo francés, la antropología dentro el esquema kantiano. Allí se consideran las críticas de Foucault a la antropología como saber fundamental del ser humano. La tercera sección está dedicada a la propuesta foucaultiana de una arqueología del saber, tomando como eje el desplazamiento que va desde la noción de a priori trascendental a la de a priori histórico. A mi entender, se establece cierta consonancia entre este capítulo y el anterior, en la medida en que ambos pueden ser leídos, no tanto como un comentario que intenta conservar cierta fidelidad para con el pensamiento kantiano, sino que ambos resultan interesantes como propuestas interpretativas, que, si bien se enmarcan en pensamientos posteriores y ajenos al sistema kantiano, comprenden una perspectiva más abarcativa y, podríamos decir, arqueológica y crítica de la filosofía.

En “Sabiduría y prudencia en la encrucijada de la antropología kantiana”, Manuel Tangoorra aborda el problema del supuesto abismo que separaría a la filosofía moral como saber supremo y la antropología como saber pragmático, con el objetivo de darle integridad al proyecto filosófico kantiano. Para ello, el autor expone la noción kantiana de sabiduría y presenta el concepto cósmico de filosofía, entendido como doctrina de la sabiduría en tanto ciencia de los fines últimos del ser humano. Por otro lado, define la noción de prudencia y da cuenta del valor específico que tiene la antropología. De la prudencia afirma que “es la ciencia que permite utilizar los conocimientos en vista de las intenciones que nos propone-

mos, y, particularmente, del conocimiento del ser humano, para poder orientarlo hacia los fines propios” (p. 220). Con respecto a la antropología sostiene que constituye “un esfuerzo por desarrollar una pedagogía de la cultura que permita volver posibles los fines morales en este mundo sensible que habitamos” (p. 218). A partir de ello, el autor da cuenta de una posible integración entre antropología y moral, que permite rescatar el valor propio que tiene la antropología. El autor defiende la tesis de que la necesidad del saber antropológico surge como una exigencia del aspecto práctico de la razón humana.

En “La rehabilitación de la apariencia ilusoria sensible en el marco de la *Antropología en sentido pragmático*” Pablo Moscón contrasta dos posiciones que Kant asume con respecto a la apariencia ilusoria sensible. La primera es de principios de la década del ‘70 y la segunda de mediados de la misma década. En primer lugar, señala el autor, hallamos una continuidad con los pensamientos de Wolff y Baumgarten. Por otro lado, a mediados de la década del ‘70, en las *Lecciones*, la posición kantiana comienza a separarse de esta tradición. Moscón sostiene que la distinción entre ilusión y engaño propuesta en las *Lecciones* es el puntapié que permite a Kant resignificar el concepto de apariencia ilusoria sensible y otorgarle un valor positivo. De modo que la apariencia ilusoria sensible tendrá en contextos posteriores una utilidad pragmática e incluso se considerará como necesaria para la interacción entre los individuos en sociedad. Esta resignificación, afirma el autor, va de la mano de un cambio en la concepción de la antropología, que ya a mediados de la década de los ‘70, en *Lecciones*, se constituye como disciplina pragmática, cuyo carácter pedagógico se dirige a orientar la conducta del humano

como ciudadano del mundo. Es interesante destacar que aquí vuelve a aparecer, desde otro punto de vista, la problemática tratada en el artículo “Sabiduría y prudencia...” acerca de la discordancia entre las cuestiones morales y las pragmáticas. Moscón buscará a través del análisis de la apariencia ilusoria sensible, dar una respuesta a este problema. Sin negar el carácter moral de la antropología, ni reduciéndola a una moral que haría perder de vista su especificidad, el autor concluye que la apariencia ilusoria se constituye, en el contexto de la antropología, como impulsora de conductas morales para guiar al ser humano hacia la virtud. De modo que, sin ser una moral en sí misma, la antropología pragmática contribuye, no obstante, al desarrollo de la moralidad.

Por último, en “Sociabilidad humana en las *Lecciones de antropología. Semestre de invierno 1784/1785*”, Natalia Lerussi desarrolla un análisis que da cuenta de la concepción kantiana de sociabilidad en el marco de las *Lecciones Mrongovious*. Lerussi comienza oponiéndose a aquellas interpretaciones que ubican a Kant en una misma línea de pensamiento que Hobbes y Hegel, atribuyéndole a éste una “antropología negativa” según la cual el ser humano es sociable en tanto es insociable. Por el contrario, la autora propone no leer el principio de “insociable sociabilidad” (expuesto en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*) como un principio egoísta y de competitividad. Más bien la insociabilidad hay que entenderla simplemente como la tendencia que tenemos a individualizarnos y guiarnos según nuestros propios criterios. Por su parte, la sociabilidad constituye la disposición a interactuar con otros humanos. A la luz de las *Lecciones Mrongovious*, la autora ofrece un aporte a la teoría kantiana de la sociabilidad, en tan-

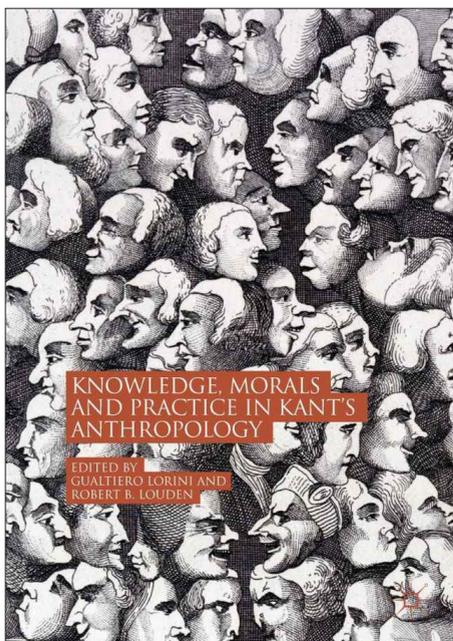
to da cuenta de la característica específica que hace a una sociedad humana. En función de ello, Lerussi desarrolla el vínculo de mutua implicación que hay entre sociedad y gusto. El impulso natural que tenemos a la comunicación y la "universalidad común" que definen al gusto constituyen la clave del esquema. Así, la comunicación del gusto es lo que distingue a la sociedad humana en su singularidad. Al mismo tiempo, sostiene la autora, el interés por el gusto contribuye a la civilización y al desarrollo de la cultura.

Finalmente, considero que *Estudios sobre antropología kantiana* constituye un nuevo y destacado aporte a los debates en torno a la filosofía kantiana, que tiene la virtud de contar con la participación de pensadores y pensadoras de diversas partes e instituciones de la región latinoamericana. De este modo, no sólo enriquece las discusiones actuales, sino que además contribuye sustancialmente a la cooperación y comunicación de los integrantes de nuestra comunidad.

El lugar de la antropología en el criticismo kantiano

SANDRA V. PALERMO

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



Reseña de Lorini, Gualtiero y Louden, Robert (eds.), *Knowledge, Moral and Practice in Kant's Anthropology*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, 171 pp.

Recibido el 20 de marzo de 2020 -
Aceptado el 10 de abril de 2020

La compilación editada por Lorini y Louden se inserta en una tradición de estudios dedicados a la antropología kantiana que se ha ido enriquecido notablemente en las últimas décadas, gracias, entre otras cosas, a la publicación en diversos idiomas europeos de las lecciones de antropología dictadas por Kant en la universidad de Königsberg desde la década del setenta. A través de una serie de artículos a cargo de reconocidos estudiosos kantianos, el texto se propone una reflexión que apunta a dar cuenta de las distintas perspectivas de lectura que la antropología ha suscitado, sin pretender reducirlas a "un retrato unitario" (3). Sobre todo, se trata, para la mayor parte de los textos aquí presentes, de reflexionar acerca del lugar de la reflexión antropológica dentro del marco general de la producción filosófica de Kant, como así también acerca de su importancia a la hora de dar forma a temáticas centrales del criticismo, como por ejemplo las problemáticas de la moral.

El texto está dividido en dos partes. En la primera de ellas encontramos los trabajos que encuadran la antropología kantiana a partir de su génesis y fuentes; para estos autores, el recurso al contexto histórico, a la tradición y a las discusiones con las que Kant se mide resulta fundamental para aferrar no sólo el significado de la perspectiva antropológica kantiana, sino también su especificidad. En este contexto, el trabajo de Holly Wilson, *Elucidations on the Sources of Kant's Anthropology*, concentra su atención sobre la noción kantiana de *Weltkenntnis* como doctrina pragmática que enseña la prudencia, con el objeto de mostrar no sólo que la exigencia de introducir a sus alumnos a una doctrina de la prudencia acompaña a Kant desde las lecciones de ética de los años sesenta, sino que además tal exigencia tiene su raíz en las *Klugheitslehre*

de Christian Thomasius. La antropología, en cuanto disciplina no escolástica que apunta a enseñar a los alumnos a hacer un buen uso de las propias facultades y a conocer a los seres humanos para poder persuadirlos a comportarse según sus propias intenciones, es pensada por Kant como una disciplina nueva y única, desarrollada sobre la base de la psicología empírica, las lecciones de geografía física y también la doctrina de la prudencia de la escuela de Thomasius.

Jean-François Goubet en su texto *Anthropology – A Legacy from Wolff to Kant?* se pregunta acerca de la relación entre la psicología racional de Wolff y la antropología kantiana, evidenciando diversas áreas que permiten tender un puente entre estas disciplinas: en primer lugar, la noción de “yo” con sus representaciones y la reflexión acerca del concepto de egoísmo; en segundo lugar, la cuestión del destino del hombre que, en tanto animal racional, está llamado a elevarse por encima del reino animal y a ratificar así su afinidad con Dios. En este sentido, Goubet sigue las indicaciones de Hinske según el cual el hecho de que Kant lea la cuestión del perfeccionamiento y del destino del hombre en términos históricos y colectivos no implica que no se mantenga dentro del legado de la pneumatología y de la psicología racional de Wolff (39). Es cierto, escribe Goubet, que las similitudes temáticas no comportan un mismo proyecto filosófico; sin embargo, aun a pesar de las modificaciones fundamentales que Kant impone al programa wolffiano sus reflexiones antropológicas remontan sus raíces a las doctrinas empíricas y racionales de Wolff.

El artículo de Matteo Favaretti Camposampiero, *Anthropology from a Logical Point of View: The Role of Inner Sense from Jungius to Kant*, afronta la cuestión del sentido in-

terno y de la influencia que las reflexiones de la tradición alemana acerca de esta temática ejercieron sobre el pensamiento kantiano. Esto no significa desconocer la importancia de la doctrina lockeana del sentido interno en el siglo XVIII, sino simplemente poner en primera plano la tradición de la escolástica alemana que, abriéndose paso a partir del Descartes de la segunda meditación, llega a afirmar que nuestra experiencia interna no sólo es relevante para la psicología, sino que constituye la base de la lógica y de otras disciplinas puras como la metafísica. A través de Lambert y de Wolff, Kant se había familiarizado con esta tradición de pensamiento y en su juventud había abrazado la posibilidad de una fundación de la metafísica en la experiencia interna y en la inmediatez de sus percepciones. Camino que, como se sabe, habrá de abandonar más tarde, rechazando la posibilidad de apoyar sobre la inmediatez del sentido interno el acceso al yo pensante.

El texto de Lorini, *The Rules for Knowing the Human Being: Baumgarten's Presence in Kant's Anthropology*, intenta dar cuenta de la influencia de la perspectiva baumgarteniana en las lecciones kantianas de metafísica y antropología de los años setenta. Para ello, Lorini distingue entre el enfoque de Baumgarten y el de Wolff, mostrando que mientras el último se orienta a partir del “nosotros”, al primero le interesa la perspectiva de la primera persona. Tal diferencia de perspectiva, según Lorini, comporta divergencias respecto del modo de entender la relación entre psicología racional y psicología empírica: el concepto baumgarteniano de experiencia, si bien similar al de Wolff, se enfoca más sobre la posibilidad de acceder a una forma de racionalidad que pueda ser aferrada a partir de la experiencia sensible del yo singular.

En este sentido, se puede decir que el punto de partida de Kant es baumgarteniano. También Kant, tanto el Kant pre-crítico como el Kant crítico —a pesar de la diferente concepción del yo—, despliega su reflexión desde la perspectiva de la primera persona y sobre la base de la primacía de la psicología empírica (68). La especificidad kantiana reside, afirma Lorini, no sólo en el rechazo kantiano de la identificación entre yo y alma operado por Baumgarten, sino sobre todo en la conexión que el filósofo de Königsberg establece entre psicología racional y psicología empírica. La investigación antropológica en Kant parte de la experiencia interna, mas apunta a una validez general, a una *comparative Allgemeinheit* que, si bien no excluye excepciones, no es tampoco contingente. Este estatuto del conocimiento antropológico se pone en evidencia, según Lorini, en la sección *Característica antropológica* que representa la contribución más original de Kant a la antropología.

El trabajo de Ansgar Lyssi, *Kant on the Vocation and Formation of the Human Being*, gira alrededor del concepto de *Bestimmung des Menschen*, sobre la base de la convicción de que este no solo juega un rol importante en el debate propio del iluminismo alemán, sino que además se revela fundamental para la comprensión de la filosofía kantiana; sobre todo en lo que respecta a la relación entre libertad humana y naturaleza humana. En este sentido, el texto se pregunta acerca de la relación entre el desarrollo de gérmenes y disposiciones propios de la naturaleza humana y el concepto teleológico y normativo de “vocación” (83). El objetivo de Lyssi consiste en mostrar la íntima conexión existente en Kant entre la realización de la vocación propia del hombre —vocación que se presenta en él como dicotómica, en la medida en que *Keime* y

Anlage corpóreos contrastan con la predisposición racional— y el concepto de historia (85). En este sentido, el texto recorre tanto las reflexiones de Spalding acerca de la *Bestimmung des Menschen*, como las sugerencias de Blumenbach, mostrando cómo la elaboración teórica kantiana se apropia de ambas, modelándolas en un nuevo proyecto que apunta a enlazar nuestra “naturaleza dada con lo que nosotros hacemos de nosotros mismos” (96).

El texto de Robert Loudon, *The Moral dimensions of Kant's Anthropology*, abre la segunda parte de esta compilación, dedicada a la reflexión acerca del lugar de la antropología dentro del proyecto crítico kantiano. Una de las problemáticas centrales en este sentido —que es, justamente, el tema que afronta Loudon— es la relación entre la antropología y el programa moral kantiano con el objeto de poner en evidencia que la antropología, ya desde los primeros esbozos de Kant, tiene un cariz claramente moral. Es cierto, escribe Loudon, que mientras que la antropología se presenta como una aventura empírica, como una *Beobachtungslehre*, la moral, para Kant, tiene un carácter exclusivamente *a priori* y puro, que la vuelve válida para todo ser racional y no solamente para los seres humanos; sin embargo, esto no debe impedir el reconocimiento de que uno de los objetivos fundamentales de la antropología es ofrecer un conocimiento empírico de la naturaleza humana sobre la base del cual formular normas específicas útiles en el camino hacia el perfeccionamiento moral del hombre. A partir del análisis de algunas de esas normas obligatorias solo para los hombres que aparecen en los últimos textos críticos de Kant, Loudon intenta subrayar la dimensión moral de la antropología que en Kant se presenta como una disciplina “principalmente, pero no exclusivamente empírica” (114).

Si el texto de Louden se concentraba sobre la dimensión moral de la antropología kantiana, el trabajo de Fernando Silva, *“Ein Spiel der Sinnlichkeit, durch den Verstand geordnet:” Kant’s Concept of Poetry and the Anthropological Revolution of Human Imagination*, explora, en cambio, la relación entre antropología y estética; más específicamente el autor vuelve su mirada hacia la concepción kantiana de la poesía con el objeto de poner en evidencia que, para Kant, la poesía opera “mediante un juego entre sensibilidad y entendimiento, un juego de ilusión”, que no sólo aviva al espíritu sino que además “es beneficioso para el entendimiento y para la filosofía” (119). El artículo recorre, entonces, las lecciones kantianas de antropología con el intento de evidenciar la relación de la poesía con el ingenio, la memoria, la fantasía, la imaginación e incluso las representaciones oscuras, mostrando, así, el rol fundamental de la disposición poética de las facultades inferiores para la composición de nuevas formas de conocimiento, y su carácter de buen aliado de la filosofía en su progreso hacia el saber.

El trabajo de Francesco Valerio Tommasi, *Somatology: Notes on a Residual Science in Kant and the Seventeenth and Eighteenth Centuries* se detiene sobre un aspecto muy poco explorado de la filosofía kantiana; es decir: el lugar de la “somatología” en el sistema de las ciencias. Tommasi ve en la posición kantiana al respecto una expresión paradigmática del destino de la somatología como disciplina que se ocupa del cuerpo humano. Tal destino responde, según el autor, a la doble naturaleza de la disciplina como ciencia que se ocupa de los cuerpos en general y como ciencia que se ocupa del cuerpo humano en particular. Esta doble constitución de la somatología hace de esta disciplina, “inventada” en el contexto de la moderna escolástica protes-

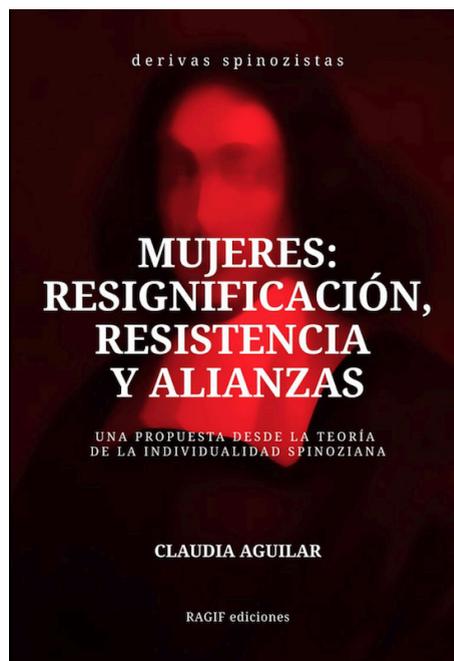
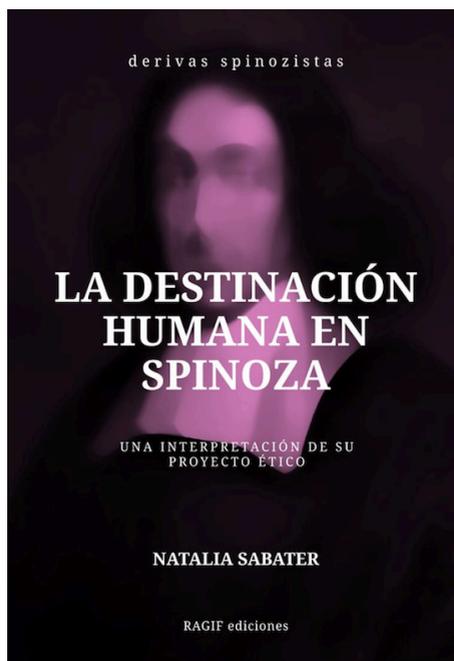
tante y de su exigencia de reorganización de las ciencias sobre la base de un modelo diferente al aristotélico, una ciencia “residual” que no encuentra lugar en el mapa del conocimiento, pues desde el punto de vista empírico su lugar es tomado por la medicina, y desde el punto de vista racional, puro, no hay distinción entre el cuerpo humano y los otros objetos físicos y empíricos. La somatología terminaría así aplastada entre la física como ciencia de los objetos físico y materiales y la medicina como ciencia empírica de la especificidad del cuerpo humano.

El último texto de esta compilación, *Controlling Mental Disorder: Kant’s Account of Mental Illness in the Anthropology Writings*, le corresponde a Nuria Sánchez Madrid, cuya mirada abraza una problemática específica de las lecciones kantianas de antropología, es decir la cuestión de la enfermedad mental. La tesis de la autora es que el análisis kantiano de los desórdenes mentales tiene un rol terapéutico dentro del contexto de la antropología pragmática que apunta a un refuerzo de las facultades teóricas y prácticas del hombre mediante el conocimiento de sus posibles defectos y desviaciones. Conocer las causas de las enfermedades mentales nos ofrece las herramientas para prevenirlas o controlarlas; en este sentido, si bien es cierto que Kant reconoce que algunas enfermedades mentales resisten a toda solución eficaz, lo es también que se muestra convencido de que el conocimiento de las inclinaciones y de las fragilidades del espíritu humano vuelve al hombre más consciente del esfuerzo que debe hacer para poder llevar adelante una vida cognitiva sana. Después de haber presentado la taxonomía kantiana de los desórdenes mentales y de sus causas, la autora intenta poner en evidencia que el denominador común de las enfermedades

mentales, para Kant, reside en lo que él llama "egoísmo lógico", es decir la pérdida del *sensus communis* y la construcción en su lugar de un mundo propio. En este sentido, es fundamental para Kant, para emancipar al sujeto insano del mundo ilusorio que crea para sí, el ejercicio de la confrontación y del pluralismo que nos permite ponernos en el lugar de los demás saliendo así de la estrechez de un mundo sólo privado (161).

A través de un recorrido que contempla tanto la relación de la antropología kantiana con la tradición filosófica en la que se inserta, como el lugar de la reflexión antropológica dentro del proyecto filosófico crítico, sin restarle atención a algunas adquisiciones teóricas específicas de la antropología desarrollada por Kant, el texto compilado por Gualtiero Lorini y Robert Loudon cumple acabadamente con su objetivo de ofrecer un cuadro general de las reflexiones kantianas acerca de la naturaleza humana, de su estatuto y de las problemáticas que comporta respecto del enfoque general del criticismo. Al mismo tiempo, los artículos aquí presentados permiten aferrar la importancia de una disciplina que como el mismo Kant dice condensa el sentido de las preguntas fundamentales de la filosofía.

Las derivas de un spinozismo encarnado



Reseña de Aguilar, Claudia, *Mujeres: resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, 171 pp., y Sabater, Natalia, *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, 146 pp., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019. Primeros dos libros de la colección Derivas Spinozistas de RAGIF Ediciones.

Recibidos el 15 de diciembre de 2019 -
Aceptados el 21 de febrero de 2020

Presentación de la colección *Derivas Spinozistas*

NATALIA LERUSSI

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

Estas líneas están dedicadas a presentar los últimos dos libros publicados por RAGIF Ediciones, pero que son los dos primeros de esta editorial que se publican en papel. RAGIF Ediciones nació en 2016, en el marco de las calurosas reuniones de esta revista Ideas, como proyecto de

una editorial virtual. Hoy cuenta con 14 volúmenes: cuatro dedicados a la obra de Deleuze y que conforman una colección dedicada a ese autor, cuatro sobre idealismo alemán, uno sobre Caminos Cruzados Spinoza/Fichte/Deleuze, otro, del colectivo materia, sobre estética y política, uno sobre Marx compilado por Omar Acha, otro que compila las primeras jornadas de estudiantes sobre antropología filosófica y editado por Noelia Billi y finalmente, estos dos libros sobre Spinoza que también dan inicio a una nueva colección "Derivas spinozistas" y que dirige la compañera y amiga Jimena Solé.

Es importante resaltar una idea que se encuentra en la presentación de la colección y también en los textos: ambos libros se ocupan de una obra en particular, la obra de Spinoza, conversan con sus páginas, se pelean con algunas ideas y toman otras como verdaderas, pero expresan una voluntad explícita de interpretación que busca poner en el centro la figura del intérprete, sus recorridos biográficos y sus problemas. Así, las autoras no quieren convencer a los lectores que aquello que se lee es la llave para comprender el "verdadero sentido" de la obra. Y esto no porque no se tomen en serio la obra (todo lo contrario, la estudian desde hace años), sino porque son conscientes de que eso no es posible, ni deseable. Una de las condiciones principales de lectura de toda obra es el lugar y el cuerpo de las y los lectores e intérpretes y eso debe ser aprovechado para que la obra hable al presente de manera inteligente y sensible. Y estos dos libros son un ejemplo de eso.

Natalia Sabater se ocupa en el libro *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético* de dilucidar el concepto de "destinación" o "destino" de los seres humanos. El título, pero también la manera como la autora define el concepto

son marcas del recorrido conceptual desde el cual Natalia Sabater lee la obra de Spinoza: la ilustración alemana. Como ella misma aclara en la Introducción, el concepto de "destinación" no aparece en la obra de este filósofo, tampoco aparecen otros conceptos mediante los cuales la autora comprende ese concepto: el de "lo absoluto" (como sustantivo), el de "exhortación", el de "llamado". Se trata de conceptos que ella exporta desde el recorrido de su propia vida intelectual para interpelar la filosofía de Spinoza, de manera tal que esa filosofía queda iluminada por esos conceptos y ellos transfigurados mediante la obra de Spinoza. Estas mutaciones en ambas direcciones dan como resultado el conjunto de insistencias con las que la autora lee la obra de Spinoza y la filosofía entera. En un sentido no sabateriano el término "destinación" o "destino" implica una lógica de causalidad final, por la cual las cosas seguirían un curso predeterminado por razón del fin que deben perseguir. Pero este no es el sentido que tiene en esta obra. Ella dice expresamente en la Introducción que la destinación humana no refiere a nada teleológico. El destino de los seres humanos no puede ser concebido como un horizonte externo, que se les impone como proyecto. Pero tampoco la expresión "destinación humana" debería hacernos creer que hay un conjunto de contenidos en la misma naturaleza humana, inmanentes, que debemos ejercer o actualizar para devenir mujeres o varones "verdaderos". No hay una destinación que sea válida para todos y cada uno, si por esto entendemos que hay una sola forma de vida que sea buena, y muchas desviadas, corrompidas, falsas. La destinación humana apunta a una serie de conceptos: "beatitud" o "felicidad", también, "libertad", "conocimiento de Dios o de lo absoluto"; pero estos conceptos no tienen un significado universal. Apuntan a aquello que buscamos y deseamos, pero que solo

puede ser comprendido por cada unx, cuando las condiciones políticas así lo permiten. Uno de los motivos por el cual Sabater guarda el concepto de “destinación” en este contexto es para mostrar que el proyecto ético de Spinoza no puede ser considerado un constructo meramente teórico, como la pintura muda en un lienzo en la que podemos posar nuestra mirada unos instantes para continuar nuestra caminata. Por el contrario, para ella la *Ética* debe ser considerada una “exhortación” o un “llamado” que nos hace depositarios de la más personal de las tareas: la de devenir virtuosxs, es decir, la tarea de conocer nuestra esencia singular, la de atender a lo singular que hay en las cosas, conocimiento gracias al cual podemos articularnos con lucidez con aquellas que nos hacen perseverar y aumentar el grado de intensidad con la que vivimos. Ese conocimiento supone un conocimiento racional de la naturaleza, a partir de nociones comunes, pero lo trasciende: es el conocimiento intuitivo de nosotrxs mismxs como modos en Dios, como potencias eternas y que nos ofrece el mayor contento que pueda experimentar nuestra alma. Aun cuando es cierto que no todos los seres humanos podemos elevarnos alguna vez a ese conocimiento –muchas mujeres y muchos varones de hecho no lo han alcanzado, y no lo alcanzarán jamás– la apuesta de este libro es que todos los seres humanos y no sólo lxs filósofxs somos exhortados, por nuestra misma condición, a elevarnos hacia él. En eso reside nuestra destinación, específica, que no es la de las piedras y peces: existir bajo el llamado de la búsqueda de un conocimiento de nosotrxs mismxs que coincide con la felicidad eterna.

En *Mujeres: resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana* Claudia Aguilar se propone estudiar la circulación efectiva o

posible del término “mujeres” en la obra de Spinoza. En las últimas décadas diferentes autoras feministas han estudiado y denunciado las formas con la que los autores clásicos –todos o la mayoría de ellos y en cualquier caso, varones– se han referido a “las mujeres”. Incluso los filósofos de la modernidad y de la ilustración que “democratizaron” el uso de la razón y la refirieron a todos los seres humanos, le asignaron la capacidad de ejercerla solo a los varones adultos (blancos y europeos). Spinoza no es una excepción en esto. “Femenino” es, en su obra, sinónimo de cobarde y las mujeres son consideradas “naturalmente débiles” por lo cual deben existir bajo la autoridad de sus esposos y, consecuentemente, deben ser excluidas del ámbito público. Aunque sin negar la evidencia de estas palabras, todo lo contrario, denunciándolo en el primer capítulo del libro, Aguilar se propone utilizar el arsenal conceptual de Spinoza para poner a Spinoza contra su sexismo y mostrar, en primer lugar, que Spinoza no tiene fundamento teórico para descalificar y expulsar a las mujeres de la política y, en segundo lugar, para mostrar la riqueza de este pensamiento para fundar un pensamiento feminista e inclusivo de las diferencias: “¿Qué nociones serían centrales para una lectura feminista de la filosofía de Spinoza?” es una de las preguntas centrales del libro. De esta manera, el libro pone a conversar al filósofo judío-holandés del siglo XVII con la literatura feminista de las últimas décadas, actualizando el provecho que podemos sacar de su pensamiento para el desarrollo y la resolución de algunos problemas importantes de esta enorme tradición.

Las “mujeres” no son, para la autora, “el” sujeto del feminismo, tampoco, el sujeto “privilegiado”, pero en tanto designación singular, inerradicable del colectivo que marcha tras la bandera de feminismo, la

categoría “mujeres” debe ser recogida y comprendida por el pensamiento filosófico y político. La propuesta central del libro es mostrar que mediante el concepto no sustancial sino “colectivista” de individuo de Spinoza es posible comprender la categoría “mujeres”. Así la categoría designaría a un individuo complejo, producto de una articulación de partes que no son homogéneas, todo lo contrario, que son singulares y diversas. Lo interesante de la propuesta es que muestra que a través de esa articulación no sólo no se borran las diferencias, sino que aumenta la potencia de acción de cada parte. En ese aumento de la capacidad de acción radicaría la necesidad de insistir con este término, es decir, de conservar la categoría “mujeres” y, por lo tanto, conservar la articulación que ella invita. Gracias a una comprensión adecuada y productiva de esa categoría Aguilar cree que es posible delinear estrategias de lucha fértiles y desarrollar mejores herramientas para la emancipación de todos aquellos seres humanos que se designan como mujeres.

Me gustaría además agregar que el libro expresa un gesto del cual creo que tenemos que aprender mucho, pues busca conceptos para la lucha feminista en el canon filosófico, justamente allí, en la serie de literatura que ha justificado con la mayor elocuencia y sin ninguna interrupción el dominio de los varones sobre las mujeres. Y lo hace, precisamente, de manera que pone a esos conceptos en contra de sus conclusiones “patriarcales”.

Conozco a las autoras desde hace muchos años, por eso, en estas palabras finales, me permito decir algo personal sobre ellas. Quiero elogiarlas y no sólo por haber escrito estos libros hermosos, sino por algo que es todavía más impor-

tante: que ellas materializan las ideas expresadas en estos libros. Hay una manera de hacer filosofía, promovida inclusive por la universidad y por las instituciones de financiamiento, que responde a una curiosidad exclusivamente teórica, de manera tal que se puede cambiar el objeto filosófico y la investigadora o el investigador queda intacto y disponible para escribir un *paper* sobre el nuevo objeto. Me permito decir que las autoras de estos libros encarnan las páginas que han escrito, las habitan y son habitadas por ellas. Y creo que esto es posible por una actitud que también creo que comparten y que la colección “Derivas Spinozistas”, inaugurada por sus libros, se propone fomentar: ellas se toman en serio el trabajo filosófico, creen que la filosofía y específicamente la filosofía spinoziana es algo útil, no en el sentido utilitarista del término, sino algo cuyos efectos pueden habilitar formas de vida humana, individual y colectiva, más vivibles.

*

“Individuo-Mujeres” una categoría para una filosofía política spinozista

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

En el libro de Claudia Aguilar titulado *Mujeres: resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, ya desde su subtítulo se indica un programa de investigación que se ratifica en la Introducción. Se trabajará sobre la noción de individuo en clave spinozista. Pero este tratamiento tendrá como aspecto central utilizar la noción de

individuo aplicada a las mujeres. Se aclara que los problemas suscitados por la categoría "mujeres" son muchos, en el marco de esa complejidad la autora se propone considerar que la ontología spinoziana nos ofrece la noción de individuo para repensar la categoría "mujeres". La hipótesis de la autora señala que a partir de la doctrina ontológica de Spinoza, desarrollada fundamentalmente en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, se puede repensar la categoría "mujeres" entendida como la conformación de un individuo "colectivo" en el contexto de la inmanencia, sin ninguna esencia universal, que al conformarse a partir de la acción aumenta las potencias sin anular las diferencias singulares de quienes lo conforman.

El desarrollo de esta hipótesis se estructura a lo largo de cuatro capítulos que despliegan diferentes argumentos y análisis textuales. En el primero de ellos la autora se detiene en un pasaje de los párrafos finales del *Tratado político*, en el cual Spinoza excluye explícitamente a las mujeres del ámbito político porque se encontrarían, según el autor, bajo la autoridad de sus esposos. El primer capítulo analiza el alcance de esta expresión spinozista tomando una distancia crítica con respecto a la afirmación del autor. La autora rechaza con precisión los tres intentos de justificar la afirmación de Spinoza, a saber, el que se centra en el clima de época, el que señala que Spinoza solo realizó una descripción del estado de cosas que le era contemporáneo y, finalmente, el que sostiene que resaltaría el carácter inconcluso de la obra y, con ello, la subsiguiente impertinencia de la declaración final. Con lo cual la autora deja en claro que su libro no pretende ser una defensa acrítica o general de la figura de Spinoza, sino que, aclara Aguilar, el propio autor generó incoherencias al interior de su filosofía

al argumentar incorrectamente y, remarca nuevamente la autora con énfasis, esto puede constatarse en el hecho de que se refirió a las mujeres por medio de categorías que implican esencias universales en lugar de indagar en el orden causal y en las relaciones entre las cosas. Pero, al mismo tiempo, como propuesta filosófica, Aguilar asume el desafío de considerar que esta afirmación no lleva a rechazar la filosofía de Spinoza, sino que considera que la ontología spinozista, inseparable de su ética y su teoría política, constituye un campo de batalla propicio para los feminismos y las teorías de género contemporáneas. Aguilar nos invita de este modo a recorrer ese camino que indica la actualidad de Spinoza en lo que atañe a estos temas vinculados a la teoría de género.

Siguiendo este hilo conductor –centrado en la teoría de género y el feminismo– en el segundo capítulo se analiza críticamente la recepción de Spinoza, precisamente, en las teorías feministas y de género más importantes en la actualidad. La crítica se estructura siguiendo cuatro conceptos que organizan la diversa literatura sobre el tema de modo temático. Se trata de los conceptos de naturaleza, cuerpo, deseos y afectos. Se aclara, en el transcurso del capítulo, que si bien todas estas teorías revisten un valor fundamental para el tratamiento del concepto central que aborda este libro, el de "individuo mujeres", lo cierto es que ninguna de ellas da respuesta de modo específico al tema que propone el presente libro. Destacan en este capítulo la multiplicidad de argumentos ofrecidos para sostener la propia posición. Se trata de un trabajo erudito de exégesis y a la vez de crítica académica de la literatura canónica y actual sobre el tema.

En el tercer capítulo se desarrolla la noción de individuo tal como Spinoza la propone.

Esta ontología, aclara la autora, nos impide hablar de una mera asignación legítima de géneros. Los términos como “varones” y “mujeres” desde la ontología inmanentista de Spinoza dejan de referir a una esencia realmente existente y responden solo a un “sistema de supersticiones” (p. 20). Acto seguido y como matriz conceptual que enmarca y fundamenta al cuarto y último capítulo, la autora desarrolla la noción de individuo tal como es presentada por Spinoza en su *Ética*. Precisamente con este marco hermenéutico en el cuarto capítulo la autora presenta la categoría “mujeres” como un individuo en el sentido spinoziano, reconstruido en el capítulo precedente, y se interroga de modo crítico sobre los alcances y las consecuencias positivas de esa resignificación para los movimientos feministas contemporáneos. Se trata de un capítulo que busca ubicar la utilidad política de este nuevo constructo y su eficacia para las luchas actuales que enfrenta la defensa de la diversidad sexual.

En la introducción la autora realiza dos aclaraciones importantes que, a mi juicio, todo lector del libro debe tener en cuenta para una correcta intelección de las tesis centrales de este. La primera señala que el hecho de tratar a las mujeres en el sentido de individualidad spinoziana no pretende abogar por que la categoría “mujeres” sea o deba ser *El* sujeto de los feminismos contemporáneos. Por el contrario se aboga por la conformación de un individuo “colectivo” que pueda usar esa categoría, pero que siempre estará en relación a otros individuos “colectivos”. En segundo lugar si bien en el libro se usa la expresión “géneros” en lugar de “sexo/géneros” no se evita por ello reconocer el carácter problemático de la primera y se analiza dicho carácter a la luz de la literatura secundaria actual. Entre ellas cabe mencionar las importantes refe-

rencias de la autora a Gabriela Castellano, a autoras spinozistas como Lloyd y Gatens y a Buttler, entre otras.

El libro se propone un ambicioso objetivo que se despliega desde sus páginas iniciales hacia sus páginas finales, esto es, resinificar la categoría de “mujeres” desde la teoría de la individualidad spinozista. El beneficio de esta estrategia, como se aclara en la conclusión, radica en que permite pensar en nuevas y revivificadas estrategias y alianzas para el movimiento feminista. No obstante la autora mantiene el carácter crítico de su posición también en las páginas finales del libro. Pensando nuevamente en las páginas finales del *Tratado político* se pregunta: “¿por qué son tan indulgentes la mayoría de las recepciones que ha tenido Spinoza al respecto?” (p. 157). Su respuesta enfatiza cierta parcialidad de los estudios típicos sobre el tema en Spinoza. Esto es, la recepción de la filosofía de Spinoza en las teorías feministas y los estudios de género se suelen basar en objetivos específicos. Pero, precisamente aquí radica el aspecto productivo y lo que muestra y demuestra la actualidad de la filosofía de Spinoza.

El libro tiene el mérito de mostrarnos cómo es posible realizar una lectura feminista de Spinoza, pese a las afirmaciones del propio autor al final de la mencionada obra. El aporte principal radica en cómo el inmanentismo spinozista permite repensar el individuo en su conformación, padecimiento y acción por medio de una ontología relacional. No obstante la autora mostrando su pasión por indagar en el tema considera que esta consideración no agota todo el aporte posible que puede realizarse desde el autor. Por eso aclara que la enumeración de la eficacia que tiene el concepto individuo “mujeres” no pretende

ser exhaustiva y que cabe interrogarse: "¿qué más implica pensar la individualidad como relación, *conatus* y cosa singular? ¿Qué hay más allá de la resignificación, la heterogeneidad de las partes, el antiesencialismo y de la capacidad de resistencia y estrategia?" (p. 159). Aquí se destaca la importancia de diferencias asociadas al concepto de individuo mujeres, la vulnerabilidad diferenciándola de la victimización. En este marco ha de destacarse la posibilidad de la "transindividualidad" del individuo mujeres pensado spinozistamente. Por eso resulta muy importante la aclaración de que, desde la teoría de la individualidad spinoziana, el individuo mujeres es transindividual. Se expresa así una declaración de principios por parte de la autora, su postura anti-jerarquista en la investigación. Por eso es que el individuo, en el sentido spinozista del término, siempre va a estar en relación a otros individuos: varones trans, travestis, lesbianas, bisexuales, gays, no-binaries etc. y nunca debe ser entendido como una esencia acabada y completa.

En definitiva es un libro donde se destaca cómo la noción spinozista de individuo aporta, según señala la propia autora, un horizonte para pensar la categoría de mujeres de un modo que evite los esencialismos jerarquizantes, el binarismo, el heterosexismo y el cissexismo. Por eso puede afirmarse que desde la ontología inmanentista de Spinoza el sistema de géneros adquiere un carácter meramente "supersticioso". Por ende a través del individuo mujeres las partes de dicho individuo contribuyen, según se señala en la conclusión, a aumentar nuestra potencia, nos volvemos conscientes de ella, es decir, nos alegramos y sabemos lo que podemos en tanto que cuerpo, esto es, en tanto que individuo con mayor grado de individualidad. A su vez, dada la transindividualidad de las partes

componentes de ese individuo y la propia transindividualidad del individuo mismo así conformado, pensar la categoría "mujeres" como un individuo spinoziano nos brinda una nueva trinchera dentro de un campo de batalla que es mucho más amplio. En tanto el individuo mujeres es una trinchera más, una entre otras, no puede aspirar a constituirse en un lugar único o de privilegio esencialista, sino que se orienta a generar resignificaciones, resistencias y alianzas.

*

La Destinación como proyecto ético de la filosofía spinozista

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

Natalia Sabater en *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético* plantea que el objetivo de su libro es sumergirse en las ideas que caracterizan la destinación en Spinoza y desarrollarlas en su devenir conceptual. La autora aclara que al preguntarse por el destino se está preguntando, al mismo tiempo, por un problema ético, de allí la relevancia del subtítulo de su libro. Por eso señala que: "El presente libro busca, en esta línea, indagar el concepto de destinación que sobrevuela el pensamiento spinoziano, se propone explicitar cuál es, en el marco de esta filosofía, el más alto bien, la máxima virtud asequible para un individuo, mostrando en qué sentido aquella beatitud puede ser entendida, precisamente, como un destino" (p. 14). Si bien Spinoza no usa el término "destinación", no obstante se aclara que el conjunto de su obra se ve guiado por el intento de orientar a sus semejantes hacia una realización plena de su ser, hacia su

unidad genuina con el todo de la Naturaleza, lo cual habilita filosóficamente al uso técnico de este término.

En este marco se debe diferenciar el concepto de "destinación" en la obra de Spinoza de toda búsqueda teleológica entendida como una causa final y exterior que se debe alcanzar. El alcance de un bien supremo representará el sumo perfeccionamiento del alma y del cuerpo, la maximización de la potencia de obrar y, por ello, estará en relación directa con nuestro esfuerzo por perseverar en el ser, vinculándose a la dinámica de nuestra propia esencia. Debido a ello, la autora argumentará que si destino se entiende de este modo, entonces es lícito hablar de un destino en la filosofía de Spinoza identificándolo con el concepto de beatitud. Este concepto tiene así un carácter ético y, complementariamente, recorre otros aspectos centrales que componen la filosofía de Spinoza. En este sentido, tomando como eje el concepto de destinación, Sabater se propone analizar componentes gnoseológicos, ontológicos y políticos de ese proyecto ético. Los textos que organizan este recorrido sobre la libertad de la destinación son: el *Tratado de la reforma del entendimiento*, la *Ética demostrada según el orden geométrico* y el *Tratado teológico-político*. A cada uno de ellos se le dedica un sustancial y sistemático capítulo en el libro.

La motivación que anima a la autora es argumentar que en el sistema determinista de Spinoza existe un destino, entendido como el camino hacia la virtud y la alegría suprema identificado con el conocimiento esencial de Dios. En este sentido, Spinoza a diferencia de otros pensadores que han comprendido la filosofía como una manera de morir, la concibe –insiste específicamente Sabater– como manera plena de vivir. En el sistema spinozista, nos dice la

autora, el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, pues su sabiduría es una meditación sobre la vida, desea obrar, ser plenamente a partir de comprender su naturaleza y la de todas las cosas.

Como se señaló, la autora analiza tres obras principales que, más allá de sus diferencias, son guiadas por una misma voluntad de explicitar aquello que, para su autor, nos conduce a la libertad, a la virtud y tranquilidad de ánimo. Lo cual permite establecer un destino en el marco del sistema de este filósofo que podemos realizar como individuos y como comunidad, una manera de volvernos libres en un mundo que parece condenado a la inadecuación (cfr. p. 133). En el *Tratado de la reforma del entendimiento* la reflexión sobre el método, nos indica la autora, cobra una importancia fundamental en la medida en que se interroga por cómo podemos acceder al bien supremo, qué medio nos permite acceder a la mayor perfección. Para ello es necesario llevar adelante una vida virtuosa, por eso esta obra juvenil insiste en la necesidad de una reforma del entendimiento que le permita ascender hasta el ser supremo. El método se presenta como un conjunto de instrumentos intelectuales que el entendimiento debe forjar por sí mismo para ordenar sus ideas. La autora aclara cómo esta formulación temprana no alcanza el resultado deseado. No obstante, la autora explica con sumo detalle cómo las consideraciones en torno al goce de una alegría suprema y continua, vinculada a un conocimiento de lo absoluto, representa en esta obra juvenil una antesala para el análisis de la noción de beatitud que tendrá su tratamiento específico en la *Ética*. Aquí, insiste la autora, radica un punto central en el planteo de Spinoza: se trata de exhortar a los individuos a ser libres y virtuosos, a poner en cuestión su finitud y a alcanzar la eternidad.

Ya en la *Ética* la autora señala y reconstruye cómo la perspectiva ontológica cobra un valor preponderante en el planteo de Spinoza. En dicha obra, argumenta Sabater, se despliega el sistema spinozista y se explicita la estructura misma de la realidad, a partir de la definición de *causa de sí*, de aquello que es fundamento primero, absoluto e inmanente de todas las cosas. El método ya no se presenta como el mencionado conjunto de reglas y suma de instrumentos que hay que poner en ejercicio para el conocimiento de la verdad, sino que se desenvuelve contemporáneamente con el razonamiento filosófico, es su portador, su matriz y se halla en unidad con el contenido mismo que se deduce. La geometría cumple su función aportando la necesidad con la cual se encadenan los elementos del sistema. La autora en este marco destaca cómo la reflexión sobre la virtud, sobre la libertad, representa un elemento central, manifestándose intrínsecamente ligada al desarrollo metafísico. La autora explica cómo en la *Ética*, Spinoza muestra que mediante el tercer género de conocimiento, a través de una intuición intelectual, el alma puede acceder a la idea de su esencia y conocerla como eterna, como expresión de la esencia eterna e infinita de Dios. El conocimiento de lo singular, se aclara en el texto, es una conciencia de su unidad con la naturaleza que supone inmediatamente una comprensión del todo, de lo absoluto. Esto lleva a alcanzar la máxima perfección, la suprema potencia y, por ello, involucra un estado de suma alegría vinculado a la comprensión esencial de las leyes de la Naturaleza.

En este marco la autora destaca cómo la declaración de libertad que corona la *Ética*, la demostración de que es posible alcanzar la virtud y la felicidad en la duración, es el mensaje filosófico que Spinoza quiere

legarnos. Es la tarea que nos encomienda, se dice en la Conclusión, a todos nosotros como futuros filósofos. En este marco se enriquece el concepto que vertebró el presente libro, pues se afirma que la destinación humana ha de ser aquello que conduce a la máxima perfección con la emancipación y, en tanto tal, tiene un lugar fundamental en el pensamiento spinoziano, siendo también central el intento incansable de lograr que sus contemporáneos puedan ponerla en práctica. De este modo, la autora explica cómo la *Ética* de Spinoza no solo revela cómo las cosas son –dimensión ontológica– sino que se convierte en un llamado a la acción transformadora –dimensión ética–.

De este modo se inicia el tercer Capítulo con el análisis del *Tratado teológico-político*, finalmente la reflexión sobre la virtud pasa a ser conectada con la pregunta por aquel Estado político que pueda hacerla posible, es decir, por las condiciones que tienen que existir para que el acceso a ella sea asequible a la mayoría de los hombres. Es así como la dimensión del destino no está ausente del *Tratado*. La autora aclara cómo en este marco la libertad entendida en sentido positivo, como la autonomía de obrar según la razón, es para Spinoza el fin de todo orden político y por ello ha de ser representada y promulgada pues es el fundamento de la perdurabilidad del Estado. Aquí la autora realiza un detallado análisis del aspecto político que se desprende de la destinación humana postulada por Spinoza. Si los ciudadanos no pueden hacer uso de su razón, si los gobernantes les impiden conocer y estimulan sistemáticamente la superstición, nunca podrán perfeccionarse y maximizar su potencia para ser felices. Por el contrario, se aclara, devendrán esclavos. En este marco se destaca el análisis de la autora sobre cómo Spinoza impugna

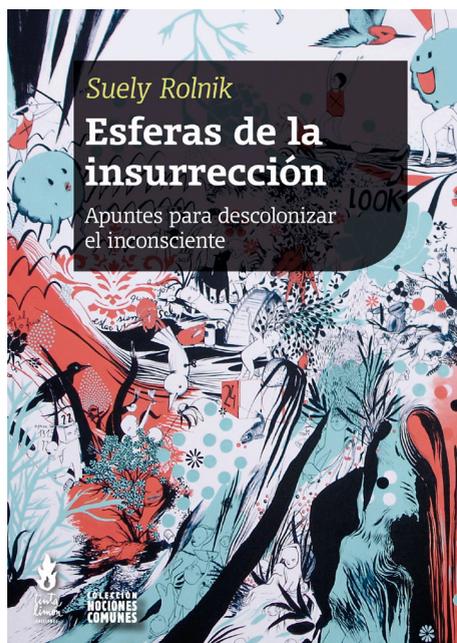
los regímenes despóticos y tiránicos que fomentan el odio. Un Estado libre y justo, nos recuerda la autora, es para Spinoza uno que respeta la finalidad que debiera regir a todo orden político, colocando el alcance del conocimiento verdadero, el acceso a la comprensión de las esencias de las cosas, como una prioridad. Será aquel que tenga como fin ser gobernado por hombres libres, quienes toman el desafío de conducirse a sí mismos hacia la virtud, aun conociéndose como seres sujetos a múltiples pasiones. Se aclara que la democracia es la forma privilegiada que puede hacerlo posible porque en ella los individuos entregan su derecho al conjunto de la sociedad y tienen la posibilidad de participar en la vida política. Aun así, recuerda la autora, Spinoza reconoce que en democracia hay sujetos que no podrán realizar plenamente su destino. En función de ello se explicitan diferentes actualizaciones que adquiere la destinación en tanto goce de una vida buena y dichosa, que son en definitiva diversas maneras de persecución de la tarea que este proyecto ético demarca. Ellas involucran el cultivo del amor, de las pasiones alegres, el intento constante de aumentar la potencia singular y colectiva y de propiciar relaciones beneficiosas.

De este modo la ética de Spinoza, su sistema, su pensamiento, representa una filosofía de la vida, una apuesta por llevar una existencia plena, libre, activa, feliz, cuya expresión última y suma es el conocimiento esencial del Ser, de la realidad y en definitiva de nosotros mismos, es el conocimiento –se aclara en la Conclusión– que nos colma de amor hacia Dios, hacia todo aquello que nos rodea. En este sentido la autora arriba a una de las consideraciones más profundas de su libro: desde la perspectiva de la destinación, el determinismo de la filosofía de Spinoza no puede iden-

tificarse con una forma de fatalismo, ni tampoco implica un pesimismo o un mero optimismo pasivo. Por el contrario, en la determinación, en ese marco de necesidad, se produce la acción individual y colectiva. Y el camino que conduce hacia esa destinación es un camino válido en la medida en que nos determinamos para el mismo. En este sentido, ha de afirmarse que no hay una causa exterior que lleve al alma hacia la verdad. Por ende, Spinoza nos muestra, señala Sabater, la fuerza de esta inmanencia. Los hombres pueden cambiar su vida a través de su conocimiento y el alcance de aquel saber absoluto en el que descansa su felicidad, su libertad y su destino solo depende de ellos. En lugar de un fatalismo, se trata aquí de un sistema en el cual el individuo puede auto-determinarse para ser libre. Se trata así de un determinismo, argumenta la autora, que lejos de oponerse a la libertad la hace posible mediante la acción. En ese sentido, como se nos señala en el libro, la filosofía de Spinoza resulta fructífera para pensar cómo cambiar la realidad actual, lo cual no sería nada más que abandonar la lógica de los bienes aparentes para embarcarse en la búsqueda de nuestro propio destino.

Curar la vida de su impotencia: palabras que afloran del nudo en nuestras gargantas

SOLANGE HEFFESSE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Rolnik, Suely, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, trad. Cecilia Palmeiro, Marcia Cabrera y Damian Kraus, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, 184 pp.

Recibida el 13 de febrero de 2020 -
Aceptada el 15 de marzo de 2020

Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente, fue publicado en 2019 en Buenos Aires por Tinta Limón, como parte de su colección "Nociones comunes" –una serie editorial compuesta por libros movidos por el propósito de desentrañar los problemas y territorios del presente–. Se trata del segundo y más reciente libro de su autora, Suely Rolnik (Brasil, 1948), que la editorial publica (siendo el anterior: *Micropolítica, Cartografías de deseo* –2013– escrito junto a Felix Guattari). Suely Rolnik es una figura crucial para el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Los temas que más la ocuparon en su trayectoria son los modos de producción de las subjetividades, la colonización del deseo y la politización del malestar. Estuvo presa a manos de la dictadura militar en Brasil y luego se exilió en París entre los años 1970 y 1979, donde estudió psicoanálisis y se diplomó en Filosofía, Ciencias Sociales y Psicología. Allí también se vinculó con Felix Guattari y con los movimientos de antipsiquiatría de aquel entonces. La formación transdisciplinar de Rolnik (ella es psicoanalista, crítica cultural y curadora de arte, y profesora y traductora de *Mil mesetas* al portugués) se hace notar en los tres ensayos que componen a este libro-gusano (en palabras de quien lo prologa, Paul B. Preciado, p. 17) cuyo objeto central es la "Descolonización del inconsciente". Enigmática formulación. En otras palabras, su objeto es producir resonancias que den lugar a palabras y acciones que emerjan de los nudos en la garganta de sus aliadxs y lectores. Libro-gusano que apunta a crear y hacer aflorar a una nueva izquierda, "la izquierda bajo la piel" (p. 9) amiga de una escucha y de un pensar profundos, en los que germinan nuevos mundos virtuales y posibles –en línea con Gilles Deleuze, cuando éste afirma que ser de izquierda significa tener necesidad de que la gente piense

(Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*. trad. José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia, 1995, p. 177)–. Sin duda la atmósfera tóxica de nuestra situación actual a nivel global (neoliberalismo, capitalismo tardío o post capitalismo financierizado) torna urgente activar ese pensar: un pensar que nunca es contemplativo ni ocioso, sino aquel que se hace desde el cuerpo y con los otros. Pensar que de acuerdo con Rolnik no es otra cosa que la misma práctica de sublevarse (p. 32), puesto que lo uno no avanza sin lo otro (p. 33). Pensar con el cuerpo, decimos, y desde las fuerzas que lo atraviesan. Tal pensar es una protesta del inconsciente que no puede llevarse a cabo sin aliados (p. 25). ¿En qué consiste esa protesta? ¿Por qué resultaría necesario e indispensable resistir en la esfera de la producción de subjetividad, y ante todo, desde la propia de cada uno? ¿Qué significa resistir en ese plano? ¿Por qué no se trata ésta de una batalla superflua o individualista? (p. 32) A lo largo de este libro, la escritura de Rolnik establece un vaivén que gira en torno a estas y otras preguntas urgentes.

En primera instancia podemos encontrar una respuesta en el hecho de que “en cualquier régimen, es el modo de subjetivación que en él se produce lo que le imprime su consistencia existencial, sin la cual no se sostendría” (p. 30). Resulta que, así como no hay régimen dominante que pueda sostenerse sin impulsar a su vez un modo de producción del deseo, tampoco puede haber cambios en las formas establecidas de la realidad sin que haya paralelamente un cambio en el modo de subjetivación dominante (p. 96). El principio que rige la producción de subjetividad en el régimen vigente –cuyas dinámicas Rolnik se esfuerza cuidadosamente en precisar– es el abuso o *cafishear* de la vida como fuerza de creación en

todas sus formas –y no solamente bajo la forma de la fuerza de trabajo–. *Cafishear* es un neologismo del verbo “cafetinar” que significa proxenetizar (p. 20) y que en portugués se utiliza para hablar del uso instrumental de los otros. Con él Rolnik se refiere a la entrega de la pulsión vital cuando esta no es más que una sumisión gozosa a las dinámicas del régimen dominante. Mediante este concepto se intenta hacer sensible que la alienación o extracción de plusvalía ha devenido en una expropiación profanadora de la fuerza vital que abarca a “todos los elementos que componen biosfera,” incluyendo también a los planos que componen al ecosistema planetario: la tierra, el aire y el agua (p. 93). Descolonizar el inconsciente significa entonces, en primera instancia lograr que ocurran, o bien producir, desplazamientos vitales que permitan hacer frente al escenario hegemónico de abuso que está dominado por ese principio.

Adentrándonos en su obra, notamos que Rolnik no se limita a comentar sino que busca crear los conceptos propios de un pensamiento descolonizado, de una pragmática clínico-política (p. 34) que pueda “hacernos comprender la naturaleza micropolítica del malestar que nos habita: ayudarnos a entrar en el malestar y permanecer allí juntos, para poder imaginar estrategias colectivas de fuga y de transfiguración” (pp. 14-15). Son urgencias que están ancladas en nuestros cuerpos, palabras que nos fecundan y que necesitan germinar. En los tres ensayos hilvanados que componen este libro, junto con un preludio, el prefacio de Preciado al que ya nos referimos y una conclusión titulada “Diez sugerencias para una incesante descolonización del inconsciente” (pp. 175-177), es notable cómo la autora opera un cuidadoso trabajo sobre las palabras para decir mejor

esas urgencias. Entre los textos hay ideas que se repiten, pero esto no responde a una voluntad excesivamente pedagógica sino al propósito de refinar los modos de nombrar y la escucha de los matices a los que tales conceptos se abren. Se inspira en este aspecto en la imagen guaraní de la garganta (*hay'o*), que se dice también "nido de las palabras alma" (*ñe'e raity*):

las palabras tienen alma, el alma de los mundos actuales o en germen que nos habitan [...] ellos [los guaraníes] saben igualmente que hay un tiempo propio para su germinación y que, para que esta sea llevada a término, el nido tiene que ser cuidado. Estar a la altura de ese tiempo y de ese cuidado para decir de la manera más precisa posible aquello que sofoca y que produce un nudo en la garganta y, sobre todo, lo que está aflorando frente a aquello para que la vida recobre un equilibrio; ¿no será ese el trabajo del pensamiento propiamente dicho? ¿No estará exactamente en eso su potencia micropolítica? ¿No será eso lo que define y garantiza su ética? (pp. 22-23).

Aprender a nombrar y decir aquellos nudos que están en nuestras gargantas. Crear conceptos adecuados para "desanesteciar nuestra vulnerabilidad" y poder habitarla (p. 175), pero a su vez, sin romantizarla. Liberar a la vida de su proxe-netización o *cafishéo* (p. 34). Con estos recursos Rolnik elabora un esquema de análisis propio de una política del subsuelo, contribuyendo a la construcción de una nueva izquierda, más sensible a la dimensión micropolítica de las luchas, así como una poderosa herramienta de análisis y comprensión de la realidad contemporánea (lo cual se demuestra en forma cabal cuando examina el guión del nuevo tipo de golpe que tuvo lugar en Brasil en el último ensayo del libro, "La nueva modalidad de golpe: una serie en tres temporadas" pp. 133-174).

¿Cuál es el nudo en la garganta a partir del cual estos textos emergen? Por un lado, la asfixia y la toxicidad del clima contra-revolucionario de expansión del capitalismo actual en su pliegue financierizado, en nuestra región y a nivel global (el primer ensayo fue escrito en el año 2012, momento de eclosión de los movimientos sociales a nivel mundial, mientras que los dos últimos fueron escritos entre 2016 y el inicio de 2018, "ya al calor del ascenso de las fuerzas reactivas pero también al calor de un nuevo tipo de activismo que entrelaza en sus acciones las esferas macro y micropolítica", p. 19). Por otro lado, la angustia frente al divorcio entre las esferas macropolítica y micropolítica de los activismos sociales, desde los años 60 y 70, algo que Suely misma ha vivido como una experiencia trágica e incluso traumática. Así lo sostiene en una entrevista publicada en Página/12 en septiembre del pasado año:

Como tengo 71 años empecé el libro en un momento de mi vida donde tengo más claridad de cómo intervenir políticamente, en una especie de reconciliación con la posibilidad de establecer un diálogo entre la dimensión de la macropolítica y la micropolítica. [...] Ese trauma no es solo mío, es de mi generación, y emerge en contexto de otras revoluciones. En mi experiencia ese trauma viene de los años 60 como una relación imposible entre lxs que estaban en la lucha macropolítica (izquierdas y lucha armada) y quienes estaban en la contracultura. Vivía con angustia la imposibilidad de juntar mi ser de izquierda (que para mí significa simplemente no querer este estado de desigualdad y de injusticia, naturalizado en el régimen capitalista, colonial, racializante con el establecimiento delirante de la idea de raza) y mi experiencia de politización de la subjetividad y sus modos de vida, porque las personas involucradas en la macro mantenían intacta la política de subjetivación del régimen colonial capitalístico, lo que se manifestaba por ejemplo en el machismo. ("La izquierda

bajo la piel”, entrevista realizada por Cecilia Palmeiro y Verónica Gago, 13 de septiembre de 2019, <https://www.pagina12.com.ar/217712-la-izquierda-bajo-la-piel>).

Esta es una de las apuestas centrales de este libro: plantear la necesidad de articular ambas esferas de la experiencia y del combate en nuestras estrategias, nuestros diagnósticos y nuestras prácticas de resistencia. Superar la “nefasta dicotomía” entre la macro y la micropolítica (p. 131) que solo contribuye a la reproducción infinita del *status quo* (p. 130). Rolnik trae a la superficie los efectos de dicho trauma en su propia experiencia como activista para polinizar a sus posibles aliadxs, porque el tiempo pasa, y ese divorcio teórico-práctico muchas veces se sigue sosteniendo en pie. Esto no quita que tales esferas no tengan sus propias dinámicas diferentes, sino tan solo que debemos esforzarnos por precisarlas mejor (a eso se aboca particularmente Rolnik en el segundo ensayo de este libro). Descolonizar el inconsciente es entonces, también, impedir que nuestro pensamiento vea su dominio reducido únicamente a la esfera macropolítica (p. 173).

Pero debemos todavía precisar mejor a qué nos referimos con ambas esferas y sus dinámicas. En su primer ensayo, “El inconsciente colonial-capitalístico” (pp. 25-88), Rolnik sienta las bases de su esfuerzo teórico, al que como hemos dicho llama “pragmática clínico política”. En primer lugar establece una clasificación de los tipos de movimientos sociales que eclosionan desde los años 1960 y 1970, y luego también entre los años 2000 y 2008 en los momentos de mayor toxicidad del sistema capitalista: el primero actúa específicamente en la esfera micropolítica (por ejemplo, el movimiento punk o el hippismo), el segundo se caracteriza por la acción si-

multánea en ambas esferas (sus ejemplos son el movimiento feminista, el movimiento negro, y el movimiento LGBTQI en Brasil) y finalmente el tercero que se caracteriza por operar específicamente en la esfera macropolítica (por ejemplo el Partido de los Trabajadores en Brasil, o el movimiento de los Sin Tierra –MST–, que coinciden en distintos países de la región con un ascenso de gobernantes de izquierda en algunos países del continente a comienzos de la década del 2000, “luego de un periodo de reconstitución de la democracia, con el fin de las dictaduras”, pp. 26-27). Estas nuevas formas de activismo –cada tipo en cierta medida– conducen a reformular las nociones de resistencia y de lo que es la propia política, ya que no tienen por techo la disputa por la ampliación de la igualdad de derechos civiles –insurgencia macropolítica–, sino que también buscan expandirla micropolíticamente “hacia la afirmación de otro derecho que engloba todos los demás: el derecho a existir” (p. 20).

Los debates que suscitan estos distintos tipos de activismo llevan a plantear la pregunta por el modo de relación entre el capital y la fuerza vital propia del régimen del capitalismo actual. La explotación de la pulsión vital que este régimen lleva adelante (a la que Rolnik denomina “inconsciente colonial capitalístico/*cafishéístico*”) no se reduce a la extracción de la vida como fuerza de trabajo solamente (como sucedía en el fordismo) sino a la propia vida como fuerza de creación, transformación y cooperación. “En su nueva versión, es la propia pulsión de creación individual y colectiva de nuevas formas de existencia, y sus funciones, sus códigos y sus representaciones lo que el capital explota, haciendo de ella su motor” (p. 28). La explotación ya no es puramente económica sino también “intrínseca e indisolublemente” cultural,

subjetiva y ontológica (p. 28), por estar referida a los modos en los que experimentamos la alteridad. En este marco, la resistencia no es guiada por una lógica oposicional (p. 79), sino que deviene un “esfuerzo de reapropiación colectiva de esa potencia” para contribuir a la construcción de “lo común”, a lo que Rolnik define como “el campo inmanente de la pulsión vital de un cuerpo social, cuando este la toma en sus manos, de manera tal de direccionarla hacia la creación de modos de existencia para aquello que pide paso” (p. 29) –en diálogo con el “capitalismo cognitivo” de Hardt y Negri, pero también con Lacan y João Perce en cuanto a la noción de *inconsciente pulsional*–. Resistir, en este cuadro, tiene un carácter afirmativo y activo: significa reapropiarnos de esa potencia o pulsión que el *cafisho* impide que reconozcamos como propia (p. 30).

La pregunta urgente es entonces la de cómo liberar la vida de su proxenización. Existen dos extremos posibles, ficcionales (porque de hecho se trata de un abanico muy amplio de posibilidades mezcladas entre sí), a los que Rolnik toma como criterio para distinguir los tipos de formación del inconsciente: la ciega entrega y la reapropiación que se torna viable (p. 34). Rolnik las ejemplifica recurriendo al arte: la obra *Caminhando* (1963) de Lygia Clark, que funciona como ejemplo de cómo la activación de la potencia política se vuelve posible por medio del arte. La obra consiste en una cinta de Möbius, “una superficie topológica en la cual el extremo de uno de los lados tiene continuidad en el reverso del otro” (p. 35) por la que puede comprenderse la relación paradójica y a su vez recíproca entre las formas y las fuerzas que constituyen a esa misma superficie topológico-relacional. Podemos distinguir entonces, por un lado, el plano de las formas que refiere a la expe-

riencia inmediata que tenemos del mundo actual: los códigos y hábitos culturales que nos permiten ubicarnos en la vida social, los cuales se captan por vía de la cognición (percepción y sentimiento, o emoción psicológica). Esto es: la capacidad “personal-sensorial-sentimental-cognoscitiva” por la cual existimos socialmente. En este plano la experiencia de la subjetividad se produce como reducida a la de un “sujeto” (p. 46). Por otro lado, existe el plano de las fuerzas que se plasman en nuestros cuerpos “en su condición de vivientes” y que resultan de “los encuentros que tenemos –con gente, cosas, paisajes, ideas, obras de arte, situaciones políticas u otras, etc. (p.46-47)”. Encuentros que producen otras maneras de ver y sentir porque alteran el diagrama de fuerzas vigente. Este ámbito corresponde a lo que Deleuze y Guattari llaman *perceptos* y *afectos* (“emoción vital”) en tanto que cada cual excede a la percepción y a la emoción psicológica. Perceptos y afectos que no tienen nada que los exprese en el plano de las formas, pero no dejan de ser reales puesto que “se refieren a lo vivo en nosotros mismos y fuera de nosotros” (p. 47). Rolnik lo llama un “saber-del-cuerpo”, “saber-de-lo-vivo” o “saber eco-etológico”, refiriéndolo a la experiencia de lo extra-personal y extra-cognitivo que también nos compone. Esa dimensión es el efecto del modo en que las fuerzas del flujo vital del mundo y sus relaciones nos afectan en tanto que somos un cuerpo vivo que también lo integra. “El mundo –dice Rolnik– vive efectivamente en nuestro cuerpo y produce en este gérmenes de otros mundos en estado virtual. La pulsación de esos mundos larvarios en nuestro cuerpo nos lanza a un estado de extrañeza” propio de un “sujeto” que existe en modo disociado o enajenado de su condición de viviente (p. 48). En las sociedades occidentales prima la paradoja entre estas dos esferas

de lo vivo, conduciendo a una tensión constante que tiende a negar la posibilidad de habitar la esfera de lo no-personal. Sumida en estas y otras tensiones (por ejemplo la de conservación de las formas actuales y la de conservar la vida como potencia de germinación de otras nuevas), se produce un malestar, un signo de pregunta inherente al inconsciente pulsional y que resultará el motor de los procesos de subjetivación que tendrán lugar a partir de él. Signo de pregunta que introduce “la pulsación de un nuevo problema” y que llama al deseo a actuar (p. 49).

Hay nuevamente dos tipos extremos de posición del deseo ante la urgencia de actuar que tal signo de interrogación provoca: una, sumisa, en la que se produciría una entrega total de la pulsión vital, y otra, al extremo desviante y capaz de reapropiarla (p. 52) (retomando el ejemplo de la obra de Clark, se trata de dos polos: el que opera el corte siempre en el mismo lugar de la cinta, generando la repetición de un único recorrido, y aquel que se deja guiar por la experimentación y por los signos de pregunta que van suscitando cortes en distintos lugares). La micropolítica activa se define entonces como aquella que logra “la invención de algo –una idea, una imagen, un gesto, una obra de arte, entre otros; pero también un nuevo modo de existencia, de sexualidad, de alimentación, una nueva manera de relacionarse con el otro, con el trabajo, con el Estado o con cualquier otro elemento del entorno” (p. 54). Esto quiere decir que la micropolítica activa no es solamente una política de experimentación del afuera del sujeto: es la experiencia del *entre* o del choque, de lo que sucede entre ambas esferas a su encuentro, porque es una modalidad de la política que busca introducir una diferencia en el plano de las formas a partir de la escucha y el contacto con la extrañeza,

con la paradoja entre el plano del sujeto y el plano de las fuerzas fuera-del-sujeto que lo excede.

En el caso de una micropolítica activa el deseo es guiado por una brújula ética que lo conduce a su “destino ético”: encontrar los puntos de la superficie del mundo que se podrían perforar, en pos de las demandas de una vida más plena y de un nuevo equilibrio para la pulsión vital (pp. 57-58); “ser agente activo de la creación de mundos, propio de una subjetividad que apunta a ubicarse a la altura de lo que le sucede” (p. 58). En el extremo opuesto, el modo de agencia de la micropolítica reactiva se guía por una brújula moral, evitando los signos de interrogación, para atravesar la experiencia del mundo por los puntos ya establecidos, en una posición que viabiliza la expropiación de las fuerzas de creación, movida por el terror a la disolución del mundo actual, al que vive como el único posible (p. 59). Dicho agente vive el malestar como algo malo, por lo que bloquea la interpelación que este viene a plantearle. Su experiencia del mundo se reduce a la de una relación de consumo que establece con las imágenes que el mercado le ofrece para identificarse: una gran variedad de discursos identitarios y pseudo-psicoanalíticos, religiosos, pero también rituales, recetas, clichés y medicamentos de la industria farmacológica que le sirven de resguardo. Un alivio provisorio con el que poder hacer frente a ese temor. Y dado que el malestar es vivido como algo malo, resultará obligatorio encontrar un culpable para castigarlo. Rolnik sostiene que hay nuevamente dos opciones (de inspiración nietzscheana) en cuanto a la posición del culpable: su introyección al propio sujeto –la mala conciencia– o bien la proyección hacia un otro que cumple el rol del villano o del chivo expiatorio en el cual se canalizan

los sentimientos de odio, resentimiento y temor. Estas dos maneras de ser de la micropolítica reactiva conducen a un mismo efecto: "una especie de anemia vital" de la que resulta "la eterna reproducción de las formas del mundo en su actual configuración" (p. 67). La subjetividad se disocia aun más de lo que le sucede, debilitándose la potencia de acción y creación colectivas sin las cuales no es viable la construcción de lo común.

La potencia de creación degradada se convierte en mera "creatividad", disociada del saber-del-cuerpo, dejando lista a la pulsión vital para ser *cafishheada* por el capital, bombardeada por las imágenes y narrativas producidas por los medios de comunicación en su alianza con los sectores de poder económico más concentrado y con los poderes judicial y legislativo. Pero ese agarre es efectivo porque primariamente el deseo ha dejado de actuar "en sintonía con lo que la vida le demanda" desviándose de su función ética (p.68). Y el veneno enquistado que así se genera se expande, intoxicando a toda la trama relacional de la vida y produciendo nada más que vidas estériles y genéricas (p. 69).

Al perfeccionarse el abuso de la vida, el capitalismo en su pliegue actual (a diferencia del fordismo) genera subjetividades flexibles y frágiles, "formas de existencia de las cuales se extrae libremente capital económico, político y cultural" (p. 69), ya que éstas se sacrifican gozosamente, convirtiéndose en potencia reactiva de sumisión. Descolonizar el inconsciente significa entonces también "desobstruir cada vez más el acceso a la tensa experiencia del extraño-familiar" (p. 175), que es el efecto de todo lo que es otro en nosotros, buscando abrirse a la experiencia de esa fragilidad sin interpretarla como negativa, evitando elaborar a partir de ella proyecciones fan-

tasmáticas que funcionan como falsas explicaciones para la causa del malestar, que siempre conducen a discursos centrados en la culpa, ya sea la propia o la de un otro cualquiera (p. 176).

En cuanto al segundo ensayo, titulado "Insurrecciones macro y micro política. Diferencias y entrelazamientos" (pp. 89-132), me interesa destacar tres momentos. El primero es el planteo acerca del rol del psicoanálisis en este intento de descolonización del inconsciente y la precisión de la noción de pulsión vital a partir de remisiones a la obra de Freud, Nietzsche, y Deleuze y Guattari. El segundo, es la pregunta por la impotencia de la izquierda tradicional para resistir en el escenario actual. Y por último, la comparación entre las dinámicas de ambas esferas.

Para empezar, habíamos dicho que el inconsciente colonial-capitalístico es la modalidad vigente del régimen de producción de subjetividad, y que ésta opera por medio del abuso de la vida en tanto fuerza de creación o pulsión vital, redirigiéndola hacia una expoliación profanadora de la vida al nivel de la biosfera (p. 93). Rolnik retoma el concepto de pulsión que proviene del psicoanálisis, con la excepción de que éste lo carga con un sesgo antropocéntrico –por referirse según Freud a "la especificidad de la fuerza vital en los humanos", contraria a la noción de "instinto" que Freud adjudica a lo animal–. Para Suely la diferencia con el animal no pasa por su capacidad o incapacidad expresivas, sino meramente por el hecho de disponer de un lenguaje de expresión y creación que sería más complejo. (Si hay algo que para la autora puede tomarse como exclusivo de la especie humana, esto sería la tendencia reactiva de actuar en contra de la vida, p. 104).

A partir de esta reformulación, Rolnik dis-

cute con el concepto de pulsión de muerte –siguiendo a Deleuze–, para señalar que la pulsión es siempre de vida: siempre es voluntad de potencia (según la entiende Nietzsche, p. 95). Esto quiere decir que su destino reactivo es también una modalidad de la afirmación, tanto como su destino en el polo activo de la agencia (p. 95). Se trata de una diferencia de grado, de la más reactiva a la más activa, siendo la pulsión de muerte su grado más bajo, pero aún así, potencia de vida. Este punto de vista permite pensar al campo pulsional como plenamente positivo, y disponer de un criterio claro para distinguir las formas de existencia individuales y colectivas (p. 95) en sus polos de máxima afirmación o de máxima amenaza de “caer en la melancolía o en la pura reactividad” (p. 96).

Pero además y por sobre todo, pensar positivamente al plano de la pulsión le permite a Rolnik “extraer del psicoanálisis su potencia política o, más precisamente, a activarla en su esencia micropolítica” (p. 96), es decir, la posibilidad de operar una reconexión no solo teórica sino también práctica con el saber propio de nuestra condición de vivientes (saber-de-lo-vivo). Esta sería otra de las apuestas teóricas de Suely: porque si bien es cierto que –tal como muestran Deleuze y Guattari– en la historia del psicoanálisis predomina una vía por cuya práctica éste conduce a la subjetividad a normalizarse según el régimen dominante, sometiéndose a una serie de fantasmas edípicos (por lo cual puede decirse que el psicoanálisis no sería más que una ciencia del inconsciente colonial-capitalístico), Rolnik sostiene que este también incluye una potencia clandestina de desvío con relación a la medicina y a la psicología desde su época fundacional, constituyéndose así como una línea de fuga que hace posible la recuperación de la pulsión vital (pp. 96-97).

El psicoanálisis llega pues a comprenderse como “un dispositivo esencial de la insurrección micropolítica”, no sólo en el plano de la práctica individual sino también en el campo social (p. 97). Pero esto es así únicamente a condición de someterlo a un “doble proceso de descolonización y de despatriarcalización”, tal como señala Preciado en su prólogo. Doble proceso que deviene posible por la puesta en conjunción que hace Rolnik de las preguntas por la economía política del deseo planteadas por autores como Jean Oury, Franz Fanon y Félix Guattari, con el contexto de despliegue del neoliberalismo y con las políticas de descolonización y recolonización de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, a su retorno a Brasil tras el exilio (p. 13). En palabras de Preciado, en la revolución esquizoanalítica que tales desplazamientos teóricos anuncian, “Suely apuesta por una práctica analítica que funcione como una política de subjetivación disidente, permitiendo la reapropiación de la potencia vital de creación y de lo que ella llama el «saber-del-cuerpo»” (p. 14)” cuya condición de posibilidad “es «sostener el malestar» que genera en los procesos de subjetivación introducir una diferencia, una ruptura, un cambio” (p. 14), es decir, el encuentro con todo lo otro. No para convertir ese malestar en angustia ni para gozar de él, sino para abrir paso a su “gestión colectiva y creativa [...] para permitir la germinación de otros mundos” que se encuentran sofocados por las formas de lo actual (p. 14), donde prima la interrupción de los procesos de germinación de la vida colectiva (p. 104).

En segundo lugar, en este ensayo Rolnik sostiene que la izquierda tradicional permanece impotente ante los desafíos del escenario actual porque su visión permanece reducida a la esfera macropolítica de la experiencia del sujeto: aún cuando

trate de abordar los modos de vida –lo que constituiría una dimensión micropolítica–, lo hace desde una perspectiva que reduce su capacidad de análisis a figuras identitarias sólidas, que se limitan a las relaciones tradicionales de clase y a las versiones de insurrección originadas en el capitalismo industrial, limitándose a abogar por la “inclusión” o ampliación del acceso a derechos civiles (p. 108). Esta perspectiva descuida que el conflicto debe ser remitido a su base micropolítica, “sobre la cual todo y cualquier régimen socio-político-económico-cultural adquiere su consistencia existencial” (p. 102), y que son las distintas formaciones del inconsciente de las que se componen ese campo social que luego es estratificado (de las más reactivas a las más afirmativas). “Así pues, es del enfrentamiento entre políticas del deseo que se constituye el campo de batalla en la esfera micropolítica” (p. 102). Pero las izquierdas tradicionales, por limitarse al punto de vista macropolítico “tienden a tomar la cartografía dominante como *la* referencia, absoluta y universal, según la cual todas las demás deberían moldearse” (p. 109). Es decir que concede el escenario hegemónico de la producción de subjetividad tal como viene planteado, cuando lo que se necesita es contradecir la violencia que se efectúa en ambas esferas, tanto en el plano macropolítico del juego de relaciones de poder opresor-oprimido, como en el plano micropolítico: interrumpir la escena y abandonar los personajes y políticas del deseo que la integran para formular otras nuevas que dejen de estar guiadas por el inconsciente colonial-capitalístico, porque de acuerdo con Rolnik, sin la reapropiación de la vida no hay posibilidad de una transformación efectiva de la situación actual (p. 111). Reconocer este punto de partida resulta imprescindible para dejar la impotencia de lado y para avanzar hacia una exploración

de los posibles entrecruzamientos teóricos y pragmáticos que pueden llevarse a cabo en una lucha que tiene lugar en ambas esferas (p. 111).

El tercer momento importante de este ensayo es pues la comparación de las dinámicas de las insurrecciones macropolíticas (que tienden hacia una ampliación de la igualdad de derechos) y de las insurrecciones micropolíticas (que tienden a liberar la vida de su expoliación). Rolnik establece siete puntos de comparación, con el objetivo es elaborar herramientas que contribuyan a la Descolonización del inconsciente.

En primer lugar, ambas dinámicas se diferencian en el foco: uno es visible y audible (su blanco de lucha son las asimetrías en las relaciones de poder: clase, raza, género y sexualidad, religiones, etc.); el otro es invisible e inaudible, situado en la tensión entre el sujeto y el fuera del sujeto, su foco es “el abuso perverso de la fuerza vital de todos los elementos de la biosfera” (p. 112).

En segundo lugar, sus agentes potenciales: solo humanos y principalmente los que ocupan posiciones subalternas en el tejido social por un lado (vinculados entre sí por relaciones de opresión); humanos y no humanos (todos los elementos de la biosfera, por ejemplo los ríos que pueden cambiar de su curso) por el otro. En cuanto al elemento humano, las respuestas varían según cada cultura, pero bajo el inconsciente colonial capitalístico prima el trauma y la consiguiente respuesta reactiva por la que el deseo se aferra al *status quo*, dando lugar al surgimiento de “hordas de zombis conservadores que vienen poblando el planeta en cantidades cada vez más alarmantes” (p. 114). Sin embargo, cuando logra darse una respuesta activa ante la interrogación de lo extraño-familiar, se potencia el deseo de actuar a favor de la descolonización del

inconsciente, y “la posibilidad de habitar simultáneamente al sujeto y al fuera del sujeto” (p. 114). No hay en este caso un agente revolucionario privilegiado: todos estamos sumidos bajo el régimen colonial-cafisteístico, y nuestra tendencia a resistirlo “no depende de nuestro lugar en la cartografía social, económica y cultural” (p. 114), aunque por otra parte, las posiciones que se tienen en la esfera macropolítica también tiene efectos en la esfera micropolítica: por ejemplo, en el caso de las clases subalternas la situación de opresión –macropolítica– tiene efectos de humillación transgeneracionales, lo cual conduce a una mayor tendencia de lastimar su pulsión vital. Tal es así con los traumas de clase, raciales o de etnia, que se heredan y resultan difíciles de superar. Ante este doble trauma, puede suceder que las respuestas del deseo tiendan a un mayor endurecimiento conservador –Rólnik cita por ejemplo “la parcela de clases desfavorecidas que, en este momento, apoya fervientemente a Jair Bolsonaro o aquella que reivindica el regreso de la dictadura militar en Brasil” (p. 116)–, pero también sucede que se hacen viables nuevas respuestas activas a partir de una reconexión con el saber-de-lo-vivo, alcanzando un grado de lucidez que les permita disputar en contra de la opresión en ambos niveles (tal es el caso de los movimientos LGBTQI). Los mismos extremos se dan también en el caso de las clases dominantes, si bien al no experimentar la humillación de clase o racial, “la señal de alarma sea menos estridente en su subjetividad” (p. 117). Lo cual puede conducir a una exaltación de sus privilegios materiales como ideal de vida generalizado, pero también, y quizás paradójicamente, puede reconducir al deseo a actuar en diversas prácticas creadoras, reconectándose con el saber de lo vivo, por ejemplo, por medio del arte, o de distintos movimientos

de activismo social, de género, ecológicos, etc. Rólnik sostiene que la variedad de respuestas en este punto no admite generalización, ya que “las dinámicas en la esfera micropolítica son más complejas y paradójicas que las de las posiciones que cada uno ocupa macropolíticamente en la sociedad” (p. 118), no habiendo garantías con relación a un supuesto sujeto-agente privilegiado de la revolución.

En tercer lugar, lo que mueve a sus agentes desde el punto de vista macropolítico es “la voluntad de «denunciar», en palabras y acciones, las injusticias propias de la distribución asimétrica de derechos en las formas del mundo vigentes” (p. 119), es decir, de las relaciones de opresores y oprimidos. Se apunta a la toma de conciencia sobre todo de los grupos subalternos por voluntad de empoderarlos. Mientras que, desde el punto de vista micropolítico, lo que mueve a sus agentes es “la voluntad de perseverancia de la vida que, en los humanos, se expresa como impulso de «anunciar» mundos por venir, en un proceso de creación y de experimentación que busca expresarlos” (p. 119).

En cuarto lugar, en cuanto a la intención, la insurrección macropolítica apunta al empoderamiento del sujeto (liberarse de la opresión para dar lugar al habla y a la existencia en el plano de las formas sociales, llevando en última instancia a la instauración de un Estado más democrático), mientras que la intención micropolítica es la de una potenciación de la vida: “reapropiarse de la fuerza vital en su potencia creadora [...] lo que implica habitar el lenguaje en los dos planos que lo componen: el de la expresión del sujeto y el de fuera-del-sujeto que le da movimiento y transforma el lenguaje” (p. 120). Potenciar la vida sería entonces algo distinto a empoderar al sujeto. Implicar a los cuerpos en un proceso de experi-

mentación que afirma la vida y busca dar expresión a su movimiento pulsional es algo distinto a generar una explicación que nos proteja o alivie temporalmente. Y “pensar es «implicarse» [corporalmente] en los movimientos de desterritorialización que dichos gérmenes de mundo disparan” (p. 81)

En cuanto a los criterios de evaluación de las situaciones, la macropolítica opera bajo un criterio moral, racional, guiado por el juicio propio de un sujeto, cuya brújula apunta a un sistema de valores que son los de las formas de existencia vigentes. Mientras que la micropolítica opera con un criterio pulsional y su brújula ética, que apunta a lo que la vida pide como condición para perseverar cada vez que se ve asfixiada. Un poder de evaluación propio de los afectos por los que accedemos a la experiencia fuera del sujeto. (p. 122).

Con respecto a los modos de operación, Rolnik sostiene que la insurrección macropolítica opera por negación: se “combate *contra*” la opresión, la explotación y la distribución de poderes actuales, en un escenario que es el de la oposición de intereses propio de la lucha de clases. Mientras que la micropolítica opera por afirmación: “se «combate *por*» la vida en su esencia germinativa [...] buscando no ceder al abuso de la pulsión” (p. 122) atravesando los efectos de despotenciación vital y de trauma que tal abuso suscita en los cuerpos, con el objetivo de neutralizar tales efectos “lo máximo que se pueda, a cada momento y de cara a cada situación” (p. 122). Resistir al abuso en nuestra propia subjetividad es la forma primera de resistir al poder del inconsciente colonial-capitalístico. Rolnik toma por ejemplo al movimiento de mujeres, advirtiendo que para no quedar prisionero de una lógica de oposición al Hombre, resulta necesario incorporar la esfera

micropolítica al combate: desertar el papel (sea de oprimido u opositor) en el guion del machismo “transfigurándose en otro(s) personaje(s) o simplemente abandonando la escena” (p. 123). Según Rolnik, esa es precisamente la operación que los nuevos activismos en los ámbitos de la raza, el sexo y el género vienen llevando adelante, lo cual viene dando lugar a respuestas cada vez más reactivas (tales como el aumento del conservadurismo y de la cantidad de femicidios) pero también a respuestas activas que pueden conducir a nuevas escenas en el paisaje social, formaciones de otro régimen del inconsciente que se aparten de guion y de los papeles del machismo (pp. 124-125), generando por ejemplo nuevas masculinidades, nuevos modos de existir y relacionarse. En resumen, si la macropolítica tiene por objeto “redistribuir los lugares al interior de las relaciones de poder” (p. 125), la insurrección micropolítica apunta a “desmantelar tales relaciones, disolviendo sus personajes, sus respectivos papeles y la propia escena” (p. 125), combate que conduce a un devenir-otro por la tensión –de lógica paradójica y no dialéctica– entre un movimiento que tiende a la conservación del sujeto y otro que viene de fuera del sujeto y que impulsa a esa subjetividad a conservar la vida en tanto potencia de germinación (p. 125).

En cuanto a los modos de cooperación, la insurrección macropolítica tiende a agruparse “por la vía de una reconocimiento identitaria para construir movimientos organizados y/o partidos políticos” (p. 127) con el fin de plantear demandas concretas de un segmento de la población, en función de su posición social en tanto que “personas” o sujetos. Por otro lado, en la insurrección micropolítica, quienes se movilizan tienden a agruparse “por la vía de la resonancia entre frecuencias de afectos para la cons-

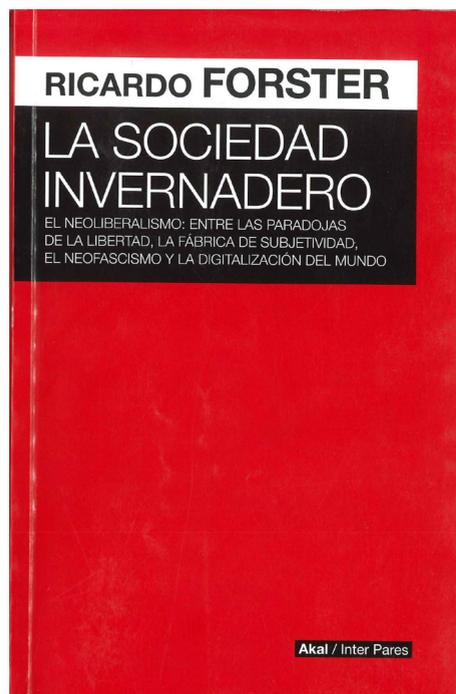
trucción de lo «común» (p. 128). Una resonancia intensiva que se teje en múltiples redes entre grupos que pueden ser muy diferentes, unidos por las urgencias de los gérmenes de mundo que tienen en común, creando territorios y relaciones "temporales, variados y variables" (p. 129) en los que se potencian experiencias colectivas distintas de las hegemónicas, donde se compone un cuerpo individual o colectivo que resulta capaz de repeler el *cafishéo* de la potencia vital. "De tales reapropiaciones colectivas de la pulsión depende la posibilidad de constitución de campos favorecedores de la emergencia de un «acontecimiento» –es decir, la emergencia de una transfiguración efectiva en el tejido social" (p. 129).

Finalmente en el último ensayo de este libro, Rolnik propone un análisis de la nueva modalidad de golpe que fue llevado adelante en Brasil, pero antes embrionariamente en Paraguay. En el caso de Brasil, estudia cómo el rol de los medios de comunicación y sus alianzas con sectores neoconservadores y neoliberales (donde prefijo "neo" –dice– solo tiene sentido porque se articula con condiciones históricas diferentes a las anteriores), como si estuviese presentando un guión plenamente construido, como si fuera una serie televisiva. En dicho análisis, todos los elementos teóricos expuestos hasta el momento, convergen para tender a la plena comprensión de cómo funciona el abuso de la vida, violentando las esferas micro y macropolíticas, mostrando muy bien como desde esas instancias de poder se lleva adelante un proceso micropolítico de destrucción del imaginario democrático (p. 154), que culmina con el impeachment de Dilma Rousseff. Rolnik muestra que el nuevo poder financiarizado e hiperconcentrado (por la aparentemente paradójica alianza entre los sectores neo-conservadores y neo-liberales)

precisa subjetividades flexibles y creativas –pero también frágiles–, movidas por el deseo, a las que resultará más sencillo *cafishéo* o expoliar de su potencia, generando así los nuevos odios y pasiones anti-sistema que serán encausados hacia opciones macropolíticas cada vez más reaccionarias y de derecha. Rolnik analiza los ejemplos de cómo pretendidas leyes o propuestas y medidas regresivas (leyes laborales, en contra de la educación o de expropiación de tierras indígenas) tienen por objeto ampliar un régimen sensible que cede cada vez más a esa expoliación. Otro ejemplo es la instalación mediática del problema de la corrupción como única fuente de malestar en la sociedad (enmascarando así sus causas reales, políticas y económicas). En todos estos casos el efecto micropolítico violento sobre la subjetividad resulta a veces más importante aún que la medida que supuestamente se estaba intentando aprobar. No voy a adentrarme en el detalle de estos análisis, pero lo que destaca Rolnik es que a este nuevo tipo de golpe corresponde también una nueva modalidad de la resistencia y nuevas estrategias de combate. Puesto que se trata de una lucha que –la autora entiende– continuará sin fin. Y esto se debe a que la descolonización del inconsciente es una tarea que nunca se termina, y que no deja de enfrentarnos al desafío de enfrentar a las tendencias reactivas "en nosotros mismos y en nuestras relaciones" (p. 177), a los fantasmas por los cuales nos vemos reconducidos a los escenarios habituales de un inconsciente colonizado. Estos son, entonces, los desafíos ante los cuales nunca cesamos de tratar de estar a la altura.

Vivir sin causa: cartografía de la devastación neoliberal

AGUSTÍN RODRÍGUEZ URÍA
(FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD
DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Forster, Ricardo, *La sociedad invernadero. El neoliberalismo: entre las paradojas de la libertad, la fábrica de subjetividad, el neofascismo y la digitalización del mundo*, Buenos Aires, Ediciones Akal, 2019, 336 pp.

Recibido el 29 de enero de 2020 –
Aceptado el 17 de marzo de 2020

Ricardo Forster es, sin dudas, una referencia en el pensamiento argentino a la hora de indagar las opacidades constitutivas del tiempo moderno. Su vasta obra, atravesada transversalmente por su matriz benjaminiana, su valoración de la teoría crítica, la persistencia de un pensamiento emancipatorio y el compromiso, siempre problemático, con la coyuntura política, nos conducen a su nuevo libro recientemente publicado: *La sociedad invernadero*. La propuesta de la obra es adentrarse en el oscuro terreno del capitalismo contemporáneo devenido en su forma neoliberal, para ir hasta el fondo en la búsqueda de una caracterización exhaustiva de la compleja trama de nuestra contemporaneidad. Debemos advertir que la refinada pluma del autor recorre las más diversas filiaciones teóricas y se desplaza, sin preocupación, por una multiplicidad de lecturas no necesariamente coincidentes. Por mencionar solo algunos nombres, se recupera desde el posestructuralismo contemporáneo, ya sea en su vertiente lacaniana (Laclau, Žižek) o foucaultiana (Lazzarato, Negri) hasta los economistas *neomarxistas* alemanes de la teoría crítica del valor (Jappe, Kurz). Pero también, como no podía ser de otra manera, tiene su presencia la Escuela de Frankfurt (Benjamin y Adorno) e incluso se propone una indagación epocal comparativa con los *neorrománticos* alemanes del periodo de entreguerras (Spengler, Jünger) para discutir su determinación vitalista frente al imperio de la técnica y de la racionalización moderna. También se recupera una perspectiva nacional y latinoamericana, tanto por la presencia de pensadores sureños (Casullo, González), como por la forma particular de apropiación de las diversas corrientes europeas a la hora de pensar los problemas de nuestros territorios, evidenciando incluso las limitaciones eurocéntricas de diversos autores para comprender los fenómenos

políticos de nuestras latitudes. Se atraviesan así prácticamente todas las disciplinas, épocas y geografías. En este sentido, hay que señalar que el autor no pretende un abordaje sistemático del neoliberalismo desde un marco de interpretación específico (con las ventajas y las pérdidas que supondrían aquello), sino más bien, su búsqueda es exponer una cartografía lo más vasta posible de la multiplicidad de enfoques y dimensiones desde los que se puede abordar nuestro tiempo presente.

Desde el punto de vista temático, *La sociedad invernadero* también interroga una serie de problemas muy heterogéneos, que van desde reflexiones estrictamente teóricas hasta caracterizaciones histórico-políticas de nuestra coyuntura. El orden de presentación de cada uno de los temas tampoco es lineal; estos últimos se van superponiendo y mixturando en el discurrir de los once capítulos que componen el libro (a los que se le suma un apéndice con tres cartas extraídas del intercambio epistolar que el autor mantuvo con el psicoanalista argentino Jorge Alemán, las cuales fueron el impulso original del proyecto que derivó en *La sociedad invernadero*). Con interés puramente analítico, y a fines de ofrecer una presentación ordenada al lector, trataremos de domesticar este campo heterogéneo propuesto por el autor y presentaremos los que consideramos tres ejes fundamentales que ordenan transversalmente el conjunto del libro: El concepto de *sociedad invernadero*, los procesos políticos en debate y las posibilidades siempre abiertas de la emancipación.

La sociedad invernadero es la metáfora utilizada por el autor para titular la obra, gracias a su potencia descriptiva capaz de alumbrar las formas de socialización constitutivas del tiempo histórico del capitalismo neoliberal. El concepto es tomado de la

interpretación que Sloterdijk realiza sobre la visita de Dostoievski al Palacio de Cristal en Londres durante la mitad del siglo XIX. Allí, según Sloterdijk, el escritor ruso encuentra premonitoriamente las marcas de un tiempo que estará signado por el dominio inmaterial de la mercancía e identifica la paradoja de un edificio cuya arquitectura promete un espacio desterritorializado y libre para los soñadores de su interior que, sin embargo, se encuentran en el más profundo de los encierros (p. 108).

Analizar las características del encierro neoliberal es, sin dudas, una de las tareas urgentes que se imponen al ser contemporáneo de una época donde se ha impuesto una forma de dominación de extensión planetaria que se propone, por primera vez en la historia de la humanidad, trastocar las fibras más íntimas del sujeto, lograr *cam-biar al hombre mismo*, para garantizar su eternización ontológica. En términos generales, el autor nos detalla los mecanismos mediante los cuales, tras la caída del muro de Berlín y la inexistencia de un modelo alternativo, el capital se ha lanzado, en su etapa posfordista, a una depredación ilimitada donde ya no encuentra ningún límite exterior más que su propia valorización. Un proceso que ha conducido a los niveles de desigualdad socio-económica más altos de la historia, a las formas más siniestras de alienación del sujeto en nombre de su propia libertad y a una destrucción inescrupulosa del ecosistema hasta poner en riesgo la permanencia misma de la humanidad.

Durante el primer capítulo, Forster nos presenta la especificidad histórica del neoliberalismo centrada en su capacidad performativa sobre la subjetividad. El imaginario propuesto se caracteriza por una hipérbola individualista que lleva al sujeto a un radical desplazamiento entre él y la sociedad, haciendo del Yo el eje vertebrador de su repre-

sentación del mundo sin prestar atención a la paradoja a la que es sometido por las demandas del mercado: su masificación consumista y su solipsismo ignorante de las redes que lo conectan con un orden que determina su existencia en grados asfixiantes, pero recubiertos por la fantasía de una libertad nacida supuestamente de su propia voluntad (p. 17). En otras palabras, para el autor la subjetivación del sistema actual se centra en la eliminación de barreras institucionales históricas para convertir a cada individuo en un gestor de su propia vida, responsable de administrar su *capital humano*, avanzando en un gigantesco mecanismo de *desocialización* que reduce a los individuos a una autoreferencialidad inversora de su propio capital, consumidores y meros competidores bajo los imperativos del mercado.

Siguiendo a la filósofa estadounidense Wendy Brown, el autor nos demuestra que este proceso impone una profunda economización de todos los aspectos de la vida pública y social, que trastoca los fundamentos básicos del propio liberalismo clásico. Forster nos recuerda que, al menos desde la obra de Locke, la promesa de la democracia liberal se basa en que la soberanía popular y la individual se garantizan entre sí. De hecho, el *homo politicus* moderno sólo puede afirmar su libertad a partir del equilibrio entre su individualidad y las necesidades emanadas del espacio social compartido (p. 183). No habría ni libertad ni autonomía sin integración a las leyes comunes. El capitalismo contemporáneo, basado en un nuevo modo de subjetivación que el psicoanalista francés Robert Dufour denomina *Ultraliberalismo*, se encarga de dinamitar la matriz misma de aquel pacto liberal, para reconducir a una nueva forma de libertad que ya no remite a compromiso alguno con lo social-colectivo, sino que

queda reducida al mero gesto egoísta de satisfacción de las propias necesidades y el llamado ilimitado al goce. Se desvanece cualquier responsabilidad frente a lo común en función de un imaginario que hace de lo íntimo, de lo propio y de lo individual el fundamento de una ciudadanía fragmentada y desprovista de cualquier referencia positiva hacia el otro (p. 184). Aquello mismo es lo que Brown denomina la economización total de todas las esferas de lo político o, en otros términos, la hegemonía absoluta del *homo economicus* frente al *homo politicus*. Entre los capítulos uno y nueve, y mediante el tándem Brown-Dufour con aproximaciones disciplinarias diferentes (una psicoanalítica y otra vinculada a la filosofía política), se exponen las claves para indagar las mutaciones neoliberales respecto del liberalismo clásico. Y el autor concluye, recuperando la metáfora inicial, que la penetración de cada esfera de la vida por el mercado no es simplemente un problema económico, sino que adopta los rasgos de una gigantesca reinvencción de la humanidad a partir de esta *sociedad invernadero* en la que lo público es absorbido por lo privado hasta alcanzar una colonización de todas y cada una de las esferas de la vida individual y colectiva. Porque no se trata sólo y exclusivamente de la captura del ciudadano para convertirlo en consumidor, sino también y a la vez, de la apropiación de la esfera de la sociabilidad, de lo público, hasta atravesarla con la práctica y la estética de la mercancía. Todo, absolutamente todo, se vuelve plausible de ser rentabilizado (p. 110).

Lo que más le interesa enfatizar al autor es que este proceso de individualización mercantil no conduce solamente a una precarización profunda de la democracia, entendida como deliberación colectiva sobre los asuntos comunes, sino que con-

lleva también un enorme sojuzgamiento en un plano individual. La economización de lo político, el avance de lo privado y el interés individual sobre lo común, libera al estado de cualquier responsabilidad sobre los individuos constituyendo democracias absolutamente vaciadas, sometidas a los intereses del mercado y del capital financiero. Por su parte, los individuos como meros gestores de su *propia capitalización* también quedan entregados a la lógica del mercado, sus tecnologías y movimientos, muchas veces caóticos, que determinarán su suerte. Liberado a su propia responsabilidad gerencial, el individuo queda a merced de las fuerzas disgregadoras del mercado. Esta es la paradoja fundamental de la gobernanza neoliberal: la revolución neoliberal ocurre en nombre de la libertad, pero destruyendo su fundamento en la soberanía tanto de los estados como de los sujetos (p. 23). El resultado que vemos en nuestros días es la construcción de sociedades híper fragmentadas, democracias ficticias y lo que Brown denomina *pueblos sin atributos* incapaces de determinar el rumbo de los asuntos comunes. Se trata de una reconversión trágica y fantasmal de aquellas libertades enunciadas por Marx hace casi dos siglos (la "libertad" que el proletariado adquirió respecto de la ligazón feudal con la tierra y la "libertad" de vender su fuerza de trabajo): ahora el individuo se encuentra liberado tanto de las molestias estatales como de cualquier valor que lo vincule a una preocupación por la comunidad, quedando en libertad para ser precarizado y para administrar con astucia su autoexplotación, asumiendo nuevas formas de esclavitud bajo la creencia de la autodeterminación (p. 25).

El producto acabado de la máquina de subjetivación neoliberal es lo que Forster denomina el *ciudadano-consumidor*, conso-

lidando una subjetividad inclinada a romper todos los lazos de socialización histórica de matriz igualitarista y determinada por la lógica tripartita goce-culpa-deuda. Tal como se desarrolla en el capítulo nueve, el sistema supone, nuevamente, la acentuación al extremo de esas tendencias que Marx condensaba en el concepto de *fetichismo de la mercancía*: la dominación de lo abstracto sobre lo concreto, de lo inmaterial sobre lo material, que encuentra su potenciación definitiva bajo las nuevas tecnologías y la digitalización del lazo social (p. 171). Mediante el desarrollo técnico contemporáneo, el sistema se estructura como una economía libidinal o *capitalismo pulsional* donde la libertad del individuo se contornea desde un llamado ilimitado al goce consumista, a partir de la ubicación fantasmática de la mercancía que promete llenar la falta constitutiva e insondable del sujeto. El autor resignifica la tradicional teoría del valor y el fetichismo marxiano a partir de una lectura psicoanalítica, lo cual le permite explicar la conformación de un tipo de sociedad contemporánea lanzada a una carrera alucinada que siempre está apuntando "*más allá de sí misma*" bajo la ficción fantasmagórica de la mercancía (p. 174). El *ciudadano-consumidor* expresa el fracaso del sujeto emancipado y autónomo soñado por la Ilustración que, por el contrario, ha advenido en un *sujeto automático* que ya no es capaz de establecer ningún tipo de distancia crítica con el dispositivo de consumo (p. 172).

Si retornamos hacia el segundo capítulo, encontramos que Forster ya nos ha presentado la otra cara del *ciudadano-consumidor* lanzado a la competencia con los demás para satisfacer el mandato de un goce incesante: se trata de la soledad, la extenuación y su correspondiente sensación de imposibilidad. Tanto en el éxito, donde

es asimilado sin inconvenientes por el mercado y relanzado a la competencia, como en el fracaso, donde es responsable de su mediocridad y, por tanto, arrojado a la telaraña de la depresión y la pasividad (p. 72). El saldo de un sistema con un comportamiento maniaco depresivo bajo el mandato del *plus de gozar* construye individuos dominados por la culpa, ya sea por su propia incapacidad de lograr sus exigencias o, en caso de lograrlas, por "*haber vivido por encima de sus posibilidades*". El resultado ha sido la masificación de los ansiolíticos y las drogas de última generación típicas de la actualidad. La tercera dimensión de esta maquinaria se consume mediante la internalización de la culpa a través de la forma sacrificial de la deuda.

Desarrollo especial le concede el autor a la cuestión de la deuda, como podemos observar si nos trasladamos hacia el quinto apartado del primer capítulo. Allí sentencia que el mecanismo de la deuda es el instrumento de subordinación predilecto del capitalismo financiero (p. 44). Se trata de uno de los problemas cruciales que atraviesa nuestro presente, dado que los procesos de endeudamiento masivo conllevan una consecuencia radical para nuestras sociedades: han permitido que el capital adquiera la capacidad de establecer un control sobre el tiempo mismo. Recuperando al sociólogo italiano Maurizio Lazzarato, el autor muestra cómo el mecanismo de la deuda supone una neutralización de lo posible y una subordinación de toda posible decisión que pueda encerrar el futuro a la reproducción de las relaciones de producción ya existentes. Debe observarse que durante las sociedades industriales todavía existía un tiempo abierto bajo la forma del progreso o la revolución, mientras que, en nuestros días, por el contrario, el futuro y sus posibilidades son aplastados bajo la

forma de un presente que alcanza el futuro a través de la deuda (p. 46). Veamos que, por un lado, la lógica neoliberal se mueve en la dimensión del olvido, buscando barrer toda identificación simbólica del sujeto con sus legados históricos para someterlo al estado de un *presente absoluto*. Y a su vez, a través de la deuda, solo se puede vislumbrar un porvenir ya capturado y convertido en una anticipación de la dominación homogeneizante del capital bajo la forma de un presente extendido. En definitiva, entre un pasado anulado y un futuro ya reducido a las relaciones de poder actuales, el neoliberalismo reduce la temporalidad social a aquello que Benjamin llamó *el infierno de lo siempre igual*, una repetición que hace del instante la suma de una temporalidad vacía, lineal y homogénea (p. 45).

Por último, debemos profundizar en dos dimensiones fundamentales que han sobrevolado lo presentado hasta aquí y establecen las condiciones indispensables para el despliegue de la maquinaria de dominación neoliberal. A lo largo del capítulo ocho, podemos encontrar que Forster da un paso más allá y sostiene que el capital en su etapa actual adquiere la forma de *semicapitalismo*, proceso determinado por la emancipación definitiva del signo respecto de toda referencialidad. Esta característica es aquello que habitualmente se ha denominado *posverdad* en el sentido común periodístico y que el autor nos explica a través del filósofo italiano Bifo Berardi: se trata de una hipérbola del signo que impacta de lleno en la subjetivación de los individuos, que establecen vínculos con "la realidad" a través de signos emancipados de su función referencial, permitiendo que todo pueda ser dicho y convertido en verdad (p. 160). Al evaporarse la referencialidad, lo que también se termina es la vinculación argumentativa: el *semicapitalismo*

construye sujetos dominados por signos vacíos y abstractos que impactan de lleno en la dimensión afectiva y sensible (p. 155).

A continuación, Forster llega al clímax argumental del capítulo: la transformación semiológica del capital, anclada en la expansión inédita de las tecnologías de la comunicación, se corresponde directamente con el proceso de autonomización del dinero y la financiarización de la economía. El corazón del neoliberalismo ha sido disolver la otrora centralidad industrial, abandonar la producción real, para centrar casi totalmente su proceso de acumulación en la circulación financiera, cuya dinámica virtualizada constituye el último paso en la transición hacia el *semicapital* y, como ya mencionamos, la consolidación definitiva de aquella tendencia a la abstracción ya detectada por Marx en los orígenes de la sociedad mercantil (p. 154). Nuestro tiempo se define por los nuevos soportes tecnológicos mediante los cuales circulan fugazmente masas abstractas de capital que actúan, de modo impiadoso y violento, sobre cuerpos reales y sociedades completas (p. 157). Se construyen así nuevas formas de sujeción determinadas por el lenguaje de la virtualidad y las tecnologías digitales en las que se mueve hiper-aceleradamente el capital financiero. La desmaterialización creciente de la producción y los vínculos sociales, ahora sumergidos en el lenguaje asignificante de signos no lingüísticos (diagramas, algoritmos, ecuaciones), constituye el punto definitivo de la sujeción tanto de estados nacionales impotentes frente un capital transnacional sin rostro, como de individuos incapaces de comprender los mecanismos que han definido una actualidad demoledora sobre la que parece imposible intervenir en un sentido político (p. 162). Entre ciego y vaciado de voluntad para indagar sobre las condiciones de sus

dificultades, el *homo economicus* se pliega acriticamente a las determinaciones del mercado hasta el punto de renunciar a sus derechos mientras sigue creyendo que sus problemas son el resultado, no de la arbitrariedad del sistema, sino de su incapacidad para realizar sus potencialidades (p. 90). Hacia el final del capítulo en cuestión, Forster agrega que la financiarización del mundo constituye una dificultad estructural para aquellos procesos políticos latinoamericanos de signo popular, que han buscado una recuperación bienestarista a través del desarrollo de un capitalismo moderno e industrial, mientras que la tendencia del capital internacional es ya no perder tiempo con ello (p. 161). Esta última reflexión nos brinda el pie para avanzar en el segundo eje que hemos propuesto.

A medida que va desplegando los principales rasgos estructurales del capitalismo contemporáneo, el autor propone, transversalmente a lo largo de la obra, cambios de registro para sumergirse en la coyuntura y ahondar en la lectura de los fenómenos políticos emergentes, considerados productos de la crisis de acumulación económica abierta desde 2008 y de la descomposición social incubada desde las últimas décadas. La crisis ha conducido al neoliberalismo a un atolladero sin salida en el que confluyen los tres jinetes del apocalipsis: el declive de la tasa de crecimiento, la expansión a niveles inauditos de la desigualdad económica y el aceleramiento del endeudamiento tanto público como privado, constituyendo un verdadero proceso de *aceleración autodestructiva* (p. 312). La apertura de esta crisis, de la que no se puede anticipar su desenlace, ha potenciado la precarización de la vida en franjas enormes de la población descartada por la globalización, produciendo el surgimiento de nuevas formas de protesta popular y estallidos sociales de gran

intensidad sin orientación ideológica determinada ni lugar para la constitución de un sujeto político, sino más bien, caracterizadas por una composición heterogénea de identidades y tradiciones político-culturales que se conjugan en un limitado espíritu *anti-establishment* que, hasta ahora, ha sido capitalizado mayoritariamente por las nuevas expresiones de la derecha mundial (p. 270). Nos referimos, entonces, fundamentalmente al *retorno de los dioses oscuros* en la forma de un *fascismo capilar* que invade la sociedad occidental, y ha confluído en la llegada al gobierno de representantes políticos *neofascistas* en varios estados. Forster centra su atención particularmente en el análisis de tres procesos políticos: El gobierno de Trump, la victoria de Bolsonaro en Brasil (muy reciente para el momento de la escritura del libro) y la deriva autoritaria del macrismo en Argentina.

En el inicio del segundo capítulo, encontraremos un agudo análisis que enfatiza la relación entre los efectos disgregadores de la sociedad neoliberal y la reconfiguración fascistizante de las nuevas derechas. En definitiva, el ascenso de la ultra derecha solo puede explicarse a partir de la brutal corrosión que las prácticas globalizantes generaron en el interior de las sociedades de mercado, llevándolas a niveles de fragmentación y desocialización nunca antes conocidos. Se trata de la experiencia de una vida colectiva completamente agujeada, de una desnutrición generalizada hasta casi su extenuación de los valores del reconocimiento y la solidaridad, de una multiplicación de la precarización de la existencia como resultado directo de un capitalismo depredador, de un vaciamiento de sentido allí donde lo único que predomina es el consumismo y de un desprestigio de la política como sinónimo de corrupción. Son estas condiciones las que han permi-

tido convertir a la vastedad de los mundos de las clases populares en el terreno fértil para dispositivos *neoreligiosos* y liderazgos demagógicos, que apelan a creencias y valores identitarios consiguiendo renovar la esperanza en vidas dañadas hasta la médula (p. 64).

El capítulo siete está dedicado, específicamente, a analizar la manera en que la llegada al gobierno de un aventurero rudimentario como Trump fue el producto de un paulatino proceso de pauperización de la clase obrera blanca norteamericana que, tras varias décadas, derivó en la aceptación de un nuevo tipo de interpelación política y una reconversión identitaria. El ejemplo paradigmático es la trayectoria del estado de Kansas, que en menos de 50 años pasó de ser una de las regiones más progresistas del país a convertirse en el nicho de los grupos más radicalizados del evangelismo antiabortista y antievolucionista (grupos movilizados contra la teoría darwinista de la evolución), así como la masa electoral más consolidada del partido republicano (p. 125). De todas maneras, el autor interpreta que el triunfo de Trump expresa la crisis de insostenibilidad que atraviesa el neoliberalismo, que se repliega defensivamente en una movilización socio-nativista de la población descontenta. Forster recupera al economista británico Jamie Peck que analiza el triunfo de Trump como la expresión trágica y sintomática de un *neoliberalismo zombi* que muerto, pero aún dominante, continúa su expansión de maneras cada vez más erráticas por las diferentes geografías mundiales (p. 121). A su vez, la emergencia del magnate republicano también expresaría el deterioro norteamericano como primera potencia imperial, que ha entrado, según Giovanni Arrighi, en una crisis de carácter aparentemente irreversible. El sociólogo italiano

argumenta que los Estados Unidos han ingresado aceleradamente en un período de transición entre el momento de la "crisis-señal" hacia una "crisis-terminal", sin desenlace determinado ni forma alguna de precisar el nuevo tipo de hegemonía global que podría constituirse. Sin embargo, todo parece indicar que el imperio estadounidense, símbolo de la globalización neoliberal, ha fracasado en su intento de constituirse en poder económico global y primer potencia militar del mundo, entrando en un período donde tiende a convertirse en un gigante militar, un agente económico de segunda fila, un esquizofrénico político y un fantasma ideológico, cuyo resultado sería un monstruo enorme y perturbado que se tambalea por el mundo (p. 156). En definitiva, el triunfo de Trump expresaría tanto el declive de la hegemonía norteamericana, así como, y en perfecta coincidencia, una deriva cadavérica de un neoliberalismo *muerto-vivo* que, sin embargo, continúa arrasando con la misma fuerza de siempre, llegando a un *dejar morir* altamente corrosivo que produce verdaderos estragos a nivel global (p.122).

En continuidad, se nos presenta el modo análogo en que Bolsonaro sustentó su victoria electoral en la utilización de las iglesias neopentecostales y evangélicas capaces de penetrar en los estratos populares más profundamente precarizados. Además, la utilización de las redes sociales para su triunfo puso en evidencia el modo en que los dispositivos comunicacionales, lejos de tener un efecto democratizante sobre la circulación de la información, encastran perfectamente en la atomización fragmentaria del mundo social (p. 190). Durante el último capítulo del libro, el autor se aventura a detallarnos las diferencias sustantivas de este neofascismo burdo y caricaturesco representado por Trump o

Bolsonaro respecto de la potencia refundacional en la que se inspiraba el fascismo clásico. Más allá de una mirada tendiente a la romantización vitalista que el autor esboza del período de entreguerras, lo relevante que se desprende de la comparación histórica es la conjunción inédita entre el devenir neofascista en lo político-social y la posición neoliberal en lo económico de las nuevas derechas mundiales, que hubiese sido inconcebible en el fascismo de antaño. En este sentido, el autor argumenta, recuperando a Toni Negri, que se trata de una conversión fascizante y autoritaria de la clase dirigente capitalista determinada por la necesidad de sostener, cada vez con mayor fuerza, un desarrollo aún más neoliberal de la propia crisis. El autoritarismo se presenta, entonces, como *fase dura del neoliberalismo* (p. 268). En resumen, en un contexto de creciente crisis y decadencia, de pánico y desorientación de vastos sectores de la población mundial, se muestra, de manera cada vez más alarmante y evidente, la tendencia del Capital a prescindir de la propia democracia allí donde la misma estorbe su capacidad de reproducción global (p. 100).

Párrafo aparte se lleva el análisis que Foster realiza del macrismo y sus representantes ideológico-culturales (como el diario *La Nación*), a los que dedica varios capítulos. El autor considera que el devenir autoritario del macrismo es la expresión más evidente de cómo el rostro *naif*, descontracturado y cosmopolita del neoliberalismo puede devenir rápidamente, y sin contradicción alguna, representante del *fascismo capilar*, montado sobre temas como la inseguridad, la corrupción, el miedo al otro y las migraciones de los subalternos (p. 101). El autor se encarga de desarmar el supuesto carácter democrático que algunos intelectuales argentinos habían asignado al macrismo,

para luego adentrarse en un análisis de los principales resortes discursivos del gobierno que exponen su fidelidad disciplinada a los dispositivos neoliberales.

Sin ir muy lejos, el discurso macrista, basado en un mediocre pastiche compuesto de individualismo, emprendedurismo y meritocracia (extraído desde los valores emanados del *management*), sumado a un desprestigio de la política y todos los legados históricos como lenguajes siempre al borde de la corrupción, no supone más que una ofensiva contrarrevolucionaria que busca construir nuevas formas de subjetivación que permitan contornear una sociedad plegada a las demandas del capital y asienten los insumos simbólicos indispensables para consolidar la *servidumbre voluntaria* (p. 142). Su forma más estandarizada de reproducción de los mandatos neoliberales ha sido la responsabilización sacrificial de la sociedad por haberse embarcado durante años en el *derroche* y la *fiesta* del populismo embriagador, convenciendo a gruesos sectores sociales de haber sido partícipes de un supuesto despilfarro de recursos públicos, del que corresponde hacerse responsables pagando su deuda mediante el sacrosanto ajuste macroeconómico exigido por el mercado global. En efecto, una considerable parte de los sectores medios y bajos han sido convencidos de que vivían *por encima de sus posibilidades* por tener tarifas de servicios subsidiadas y, por tanto, de la inevitabilidad del ajuste (p. 143).

En este punto se anuda, sin dudas, una de las problemáticas cruciales que recorren todas las geografías en la actualidad: las derechas mundiales han logrado convencer a diversos sectores sociales, incluso muchas veces en contra de sus propios intereses materiales directos, de direccionar su frustración contra los sectores más pobres, vulnerables y/o los extranjeros,

habilitando exigencias punitivistas (p. 145). Caso paradigmático ha sido la restauración macrista, que se sostuvo permitiendo a la clase media argentina la consumación de un goce a dos bandas: por un lado, un acceso al consumo - aunque sea en el terreno imaginario, de dólares y bienes que jamás iba a poder comprar - y, por el otro, el goce infinito e incalculable, incluso al precio de su propio empobrecimiento, otorgado por el triunfo sobre los "*negros de mierda*" que, ahora sí, vuelven al redil del que nunca debieron haber salido (p. 21).

Se impone, entonces, abordar el tercer eje que atraviesa *La sociedad invernadero*. Se trata de aquella apuesta, a pesar de la potencia ilimitada del sistema, por mantener siempre abiertas las posibilidades de emergencia de la lengua política que ponga en juego caminos emancipatorios. En palabras del propio autor, la obra se enmarca en el intento de un gesto ético-político, intelectual y práctico de ruptura con el sentido común dominante, que permita desentrañar la maquinaria de subjetivación, distinguir la idea del *crimen perfecto* del *resto* no succionado por el sistema en los sujetos que siguen buscando modos, sueños y prácticas emancipatorias (p. 57). La condición misma de la política es asumir la existencia, en cada sujeto, de un *resto* no asimilable por la maquinaria de dominación. Solo bajo esta condición, la política puede siempre reaparecer como tal y, por tanto, podemos afirmar que la historia humana aún no se ha cancelado como mero producto de la dominación del capital. Enmarcado en esta lógica, para Forster lo político jamás aparece como administración burocrática del estado, sino que supone una irrupción en la esfera pública que interrumpe la monótona recurrencia del dinero a multiplicar su dominio sobre todas las esferas de la vida social. En otros

términos, lo político es portación de conflicto y puesta en evidencia de lo irresuelto al interior del capitalismo, desnudando los peligros de su despliegue ilimitado. Forster sigue aquí las concepciones más divulgadas en la filosofía francesa contemporánea: como sostiene Rancière, la política, cuando emerge, es necesariamente emancipatoria, pues siempre implica la potencia litigante que evidencia una disputa por la igualdad y, por lo tanto, opera como una fuerza des-centrante de la lógica del capital (p. 35).

En el contexto de estas consideraciones, el capítulo diez nos propone una extensa argumentación destinada en su totalidad a la reivindicación tanto teórico-formal del populismo, presente en la obra de Ernesto Laclau, como de los procesos históricos-políticos latinoamericanos recientes, en el marco de la inexistencia, al menos por ahora, de un horizonte cercano o proyecto alternativo al capital capaz de ofrecer la perspectiva de una nueva organización de la sociedad (p. 204).

El autor destaca la centralidad de la obra laclauseana por haber otorgado una enorme dignidad teórico-política al concepto de *populismo* que, hasta ese momento, había sido una categoría olvidada y ninguneada por el mundo intelectual europeo (p. 220). Laclau construyó una compleja noción de *populismo* que significó la apertura del campo posmarxista y posfundacional, y generó la posibilidad de pensar las lógicas de construcción de una voluntad colectiva popular que permita reintroducir el conflicto en el interior de sociedades democráticas adormecidas por el consensualismo hegemónico durante las últimas décadas del siglo XX (p. 226). En otros términos, Laclau brindó las herramientas teórico-políticas para la reconstrucción de un sujeto político emancipatorio dentro de estas sociedades atomizadas y heterogéneas, una vez asumi-

da la desaparición del sujeto revolucionario moderno: el proletariado industrial. Recuperando al psicoanalista Jorge Alemán, el autor sostiene que la *hegemonía populista* no es más que el nombre que se le da al movimiento histórico capaz de asumir el antagonismo constitutivo de lo social. Es decir, el *populismo* es un denso problema ontológico alrededor de la división, brecha o fractura que constituye lo social y que no es superable dialécticamente en términos históricos (p. 218). Forster no se priva de señalar críticamente la paradoja que atraviesa la obra laclauseana, cuya extrema formalidad desconoce y se vuelve deudora de las condiciones materiales de una historicidad no siempre presente en ella: se refiere tanto a su biografía política personal (particularmente a su militancia en la izquierda nacional argentina vinculada al peronismo durante la década del sesenta), como a los procesos políticos latinoamericanos de inicios del siglo XXI, cuyas transformaciones fueron claves para permitir la empresa intelectual de Laclau (p. 221).

Desde este lugar, llegando al final del capítulo once se interpretan los procesos políticos latinoamericanos como un factor que reinstuyó en la sociedad las dimensiones mismas de lo político, reintroduciendo las *gramáticas del conflicto* en un tiempo histórico que solo desea el dominio de la lógica neutralizadora, y que relega el problema de las identidades a neofolclorismos pasteurizados, desactivados y absolutamente espectrales frente al avance prodigioso y definitivo de la globalización capitalista (p. 212). Las experiencias nacional-populares latinoamericanas se constituyeron como la contracara agonística y conflictiva del neoliberalismo en el tiempo histórico en el que, al menos por ahora, el comunismo y la revolución han perdido completamente su eficacia simbólica. Librando una disputa

al interior del neoliberalismo, el populismo supo ser la reparación en la escena pública de múltiples actores y demandas silenciadas en el pretendido tiempo de la posdemocracia y en ello se revela su verdadera radicalidad: la posibilidad de evidenciar el carácter contingente e históricamente determinado de la dominación del capital. Estas son las razones por las que Forster reivindica las experiencias políticas de nuestro continente, capaces de construir una lengua alternativa que reintroduce el litigio por la igualdad y se delimita como un otro-parcial del neoliberalismo generando un *efecto dislocatorio* en la homogeneidad insoportable de la dominación (p. 238). Mismas razones por las que el populismo se ha convertido en el nuevo *hecho maldito* del sistema global, que dispara sobre estas experiencias todos los cañones de sus dispositivos comunicacionales demonizadores.

En el mismo capítulo, el autor elabora una punzante crítica no solo a la intelectualidad europea incapaz de trascender una visión barbárica de América latina, sino también a aquellas izquierdas autóctonas incapaces de valorar las oportunidades que las experiencias democrático populares abrieron, al reinventar una tradición emancipatoria en tiempos de derrota global. Construyendo miradas indiferenciadoras que pusieron en la misma bolsa tanto a los representantes políticos del neoliberalismo como a los proyectos populares, producto de permanecer presos de un anticapitalismo de manual propio de un marxismo ortodoxo y positivista, conjugado también con prejuicios imperecederos sobre el populismo, su accionar político condujo, inevitablemente, a una ceguera cómplice (p. 206). En resumen, para el autor, el *populismo*, tanto en su comprensión teórica como su historicidad material, supuso, más allá de

sus limitaciones, una apuesta sin garantías que permitió la visibilización de los nudos irresueltos de lo social y la insistencia por la emergencia de lo político-emancipatorio (p. 239). Sin embargo, Forster nunca renuncia a un análisis crítico de estas experiencias que, evidentemente no han podido ni sabido, o no han querido según los casos, salirse de la lógica del sistema.

En efecto, en el capítulo nueve, podemos encontrar un análisis de la principal paradoja con la que se han topado las experiencias populares latinoamericanas: la integración social producida a través de la mencionada lógica del *ciudadano-consumidor* implicó ignorar que la cuestión del consumo es la manera mediante la cual la seducción de la mercancía opera directamente sobre la conciencia ciudadana, formateando nuevas conductas sociales y habilitando una trama de valores que se aleja de las tradiciones populares para dejar paso a las nuevas formas de individualismo (p. 177). Forster demuestra detalladamente que la ilusión del consumo como redentor de los excluidos estuvo lejos de significar la proliferación de conciencias dispuestas a homologar su mejora económica y de derechos con las políticas antineoliberales, sino más bien, generó una empatía con las fantasmagorías mercadológicas, producidas en el acto de afianzar la autopercepción de consumidores ávidos de ampliar ilimitadamente sus posibilidades de acceso a nuevos bienes y de dar un salto hacia una nueva condición de clase (p. 179). En este sentido, el autor señala que el devenir derechista de sectores medios supuso el talón de Aquiles de todos los gobiernos de signo popular, proceso que se inscribe en la trama y las formas más generales de subjetivación global que se vienen desplegando en las últimas décadas (p. 177).

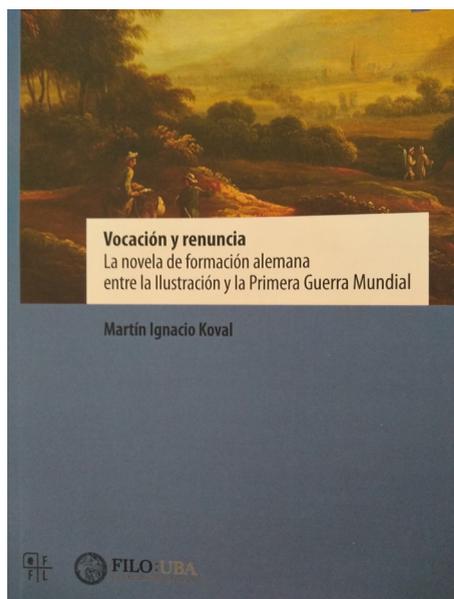
En definitiva, *La sociedad invernadero* es

una verdadera cartografía del huracán neoliberal, escrita desde el interior mismo de la tormenta. Páginas escritas al calor de la urgencia de los acontecimientos, pero sin por ello renunciar al rigor analítico. Una obra que busca indagar hasta las profundidades de la dominación contemporánea del capital, sin nunca sucumbir a la resignación del presente. Por ello, sin dudas, la obra de Ricardo Forster busca situarse como un eslabón más en la historia del pensamiento emancipatorio que se identifica, quizás, con tan solo un imperativo ético irrenunciable: la persistencia en la lucha por la dignidad humana. La propuesta del texto es, entonces, la indagación de una época, pero también del largo recorrido histórico que nos trajo hasta aquí, para construir los recursos suficientes que puedan echar mano a un *freno de emergencia* que evite el gran colapso civilizatorio. Como decía aquel poema de Hölderlin: "*allí donde está el peligro, crece también lo que salva*".

Vigencia de la novela de formación, futuro en la germanística de Latinoamérica

SANTIAGO J. NAPOLI

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



Reseña de Koval, Martín Ignacio, *Vocación y renuncia. La novela de formación alemana entre la Ilustración y la Primera Guerra Mundial*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2018, 330 pp.

Recibido el 6 de febrero de 2020 –
Aceptado el 26 de febrero de 2020

Martín Koval completa su rito de agregación al mundo de la teoría literaria alemana con *Vocación y renuncia. La novela de formación alemana entre la Ilustración y la Primera Guerra Mundial*, publicado en agosto de 2018. No se trata de un trabajo de metas ideales que, como tal, suele acabar en el diletantismo. Tampoco es un texto árido, sobrecargado de erudición y especificidad. *Vocación y renuncia* es una obra sintético-analítica, natural a lo largo de su decurso, profunda en su contenido e innovadora en sus hallazgos, todo ello sin la exigencia autoimpuesta de agotar subtemas o excederse en disquisiciones.

El libro intenta demarcar el subgénero literario quizás más identificable con Alemania durante los siglos XVIII y XIX: el *Bildungsroman* o novela de formación. Una definición más bien amplia es ofrecida en la Introducción. La misma emparenta el subgénero con la tensión entre protagonistas idealistas que se topan con la realidad de una sociedad con la que deben “negociar”. A lo largo de esa búsqueda por superar los límites impuestos por el mundo, los héroes “se forjan una personalidad y, al menos, tienen la sensación de haber alcanzado algo así como la felicidad” (p. 15). Esta definición es puesta a prueba por el propio Koval a lo largo de su libro. El autor consigue demostrar la insuficiencia de la misma y propone la búsqueda de una nueva delimitación, todo ello mediante categorías derivadas de la historia de las ideas, de la filosofía ligada a la Ilustración alemana y de la historiografía y crítica literaria marxistas. El resultado pretendido, creemos, se obtiene con creces: el subgénero de las novelas de formación gana una definición más sólida y logra demarcarse bajo una serie de premisas innovadoras, que dan cuenta al mismo tiempo de su historicidad y su dinamismo.

Habiendo realizado una tesis doctoral sobre el tema (2014), Koval cuenta con el terreno preparado para desarrollar nuevas investigaciones y retomar viejos planteos para perfeccionarlos. Ello no implica que el autor intente meramente ajustar cuentas con etapas previas. De hecho, *Vocación y renuncia* resulta lo suficientemente hábil como para sostener nuevas hipótesis y al mismo tiempo sintetizar muchos de los aspectos ya presentes en trabajos anteriores.

Este libro, publicado por la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, expone críticamente las diversas discusiones teóricas en torno a la novela de formación (Parte A). Seguidamente, observa en detalle este subgénero tomando como base un *corpus* suficientemente manejable de seis novelas. La finalidad de ello, creemos, es poder dar cuenta de la apertura, el auge, las variantes y la clausura de los *Bildungsromane* a través de sus expresiones más paradigmáticas (Parte B).

La exposición teórica de la Parte A está marcada por la acertada vinculación entre la noción de formación, cara al Idealismo y la Ilustración en Alemania, y su producto literario más próximo: las novelas de formación. El concepto "novela de formación" encuentra así su diferencia específica en la palabra "formación" (*Bildung*), es decir, en la riqueza semántica del ambiguo genitivo tanto subjetivo (novela que sirve a la formación y pertenece a ella) como objetivo (novela acerca de la formación de un individuo). Por esta razón, el autor cree necesario reconocer que "la noción de *Bildung* no puede soslayarse en un análisis del *Bildungsroman*" (p. 33).

El análisis conceptual en cuestión es abordado en el primer capítulo (titulado *Bildung*) de la Parte A del libro, mediante el empleo de herramientas casi exclusivas

de la historia de la filosofía. Koval evalúa allí toda una tradición del pensamiento alemán en torno a la formación integral del individuo, en la que escritores emparentados en mayor o menor medida con la Ilustración (Winckelmann, Lessing, Mendelssohn, Wieland y los propios Goethe y Schiller) habrían tomado parte de manera activa. Asimismo, se arriesga a señalar un comienzo filosófico que ocupa a esos autores en la mencionada problemática antropológica de la formación: la reinterpretación alemana del concepto de "perfectibilidad" (*perfectibilité*) de Rousseau hacia finales del siglo XVIII. Este principio humano constitutivo, "que para Rousseau era tanto positivo (productor de 'virtudes') como negativo (generador de vicios), pasa a ser, en suelo alemán, exclusivamente positivo" (pp. 40-41).

La interpretación optimista de la perfectibilidad supone un individuo ideal, entendido como unidad armónica "de la inclinación natural y la ley social". A este ideal formativo "es dable aproximarse por la vía de una *formación*" (p. 41). Resulta entonces claro que, si Alemania comienza a autopercebirse como tierra de pensadores y poetas a partir de la Revolución Francesa y durante las revoluciones burguesas del siglo XIX, lo hace en gran medida porque reconoce en la perfectibilidad rousseauiana la condición de posibilidad de la formación integral de hombres (*Menschen*) y ciudadanos (*Bürger*). Los intentos por elaborar, o bien "filosofías" de la formación, o bien "novelas" de formación serían simplemente la corrección del modelo del *Emilio* o, lo que es lo mismo, la tergiversación del concepto de *perfectibilité* de Rousseau, operaciones llevadas a cabo por el flamante espíritu ilustrado de los pensadores alemanes, socialmente representado por una *burguesía en ascenso* (p. 50).

Quizás el mejor exponente filosófico de la *Bildung* son las *Cartas sobre la educación estética del hombre* [1795] de Friedrich Schiller. Koval dedica a este texto más de una decena de páginas de su libro, dato no azaroso a la hora de reconocer la relación entre el dramaturgo alemán y las novelas de formación, cuya posible fundación tendría lugar por esos años a manos del propio J. W. von Goethe [1795-1796]. Este apartado de *Vocación y renuncia* ejemplifica de qué manera la "revolución estética" schilleriana es una respuesta histórica al *terreur* revolucionario francés y al mismo tiempo un intento por mostrar una "nueva perfectibilidad", capaz de integrar al individuo en un Estado sin dañarlo en su personalidad o, en palabras de Schiller, en su "determinabilidad" originaria. El ideal formativo de las mencionadas *Cartas* requiere una revolución en la sensibilidad que, a través del arte bello, permite al individuo el acceso a un estado estético (*ästhetischer Zustand*) en el que pueden convivir tanto la ley moral como la ley natural.

La propuesta formativa de Schiller, claro está, no se encuentra aislada de otras de su misma época. Pero si la destacamos, no solo lo hacemos por la claridad con la que Koval la vincula con la tradición de la *Bildung* alemana, sino especialmente porque constituye una especie de paradigma de las problemáticas abordadas en el segundo capítulo de la Parte A del libro, titulado "*Bildungsroman*". Allí, el autor considera de manera sucinta los desarrollos teóricos en torno a la novela de formación, que se extienden desde mediados del siglo XVIII hasta la actualidad.

Koval destaca los aportes de críticos como Blanckenburg, Hegel, Dilthey, Lukács, T. Mann y Bajtín, entre otros. Señala además las dos grandes tendencias interpretativas a las que estos pensadores, tan distantes

temporalmente entre sí, habrían dado lugar. Se reconoce, por un lado, una tradición de carácter *idealista*, que hace hincapié en el contenido semántico de la *Bildung* y sus derivaciones antropológicas. Por otro lado, se encuentra una tradición *realista*, que considera principalmente "*las determinaciones que la realidad social le impone al héroe*" (p. 73). Ambas, con todo, no dejan de considerar la dialéctica individuo-comunidad, también formulada como una dialéctica entre el mundo interior y el mundo exterior. Y ambas parecen coincidir en el hecho de que "fundan sus perspectivas en *Los años de aprendizaje [de Wilhelm Meister]*", la novela de Goethe que habría marcado la apertura del subgénero.

Luego de comentar algunas de las nuevas interpretaciones en torno a las novelas de formación, Koval da comienzo a la parte más detallada de su trabajo. Esta Parte B trata sobre las seis novelas que constituyen el *corpus* de análisis del libro: *Anton Reiser*, de Karl Philipp Moritz [1785-1790], *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, de J.W.Goethe [1795-1796], *Heinrich von Ofterdingen*, de Novalis [1802], *El verano tardío*, de Adalbert Stifter [1856], la segunda versión de *Enrique el verde*, de Gottfried Keller [1879-1880], y *Berlin Alexanderplatz*, de Alfred Döblin [1929].

Todas estas novelas son examinadas bajo una clave de lectura ya ofrecida en la introducción del libro. La misma permite una mayor inteligibilidad y orientación a lo largo de toda la segunda parte de *Vocación y renuncia*, y corresponde al desenvolvimiento de tres caracteres propios de los *Bildungsromane*: la *estructura temporal trifásica*, la *vocación* y la *renuncia*. Estos conceptos instrumentales indican asimismo la pertenencia o no al subgénero de las novelas de formación en su sentido más estricto por parte de cada una de las obras examina-

das. La clasificación, creemos, no resulta una frivolidad, especialmente en la medida en que hace posible arribar, no sin trabajo y con algunos matices, a una delimitación coherente de la novela de formación y, por consiguiente, a la definición de la misma fundada de manera crítica.

La Parte B da cuenta de un esquema de acción trifásico a repetirse en las novelas de formación. Se trata, en palabras de Koval (quien en este punto sigue a E. Leach) de una de tres fases o etapas que atraviesa el héroe de las *Bildungsromane*. Este "parte de una *condición normal inicial* (T¹), ingresa, tras un *rito de desagregación o separación*, a un *estado marginal o liminal*, y, después de un nuevo ritual, esta vez de integración o de *agregación*, accede a una *condición normal final* (T²)" (pp. 21-22).

Asimismo, la investigación respecto de cada novela es guiada por el conflicto entre el par conceptual *vocación y renuncia*. Koval descubre en estas dos nociones "los dos extremos de la experiencia vital del héroe de la formación" (p. 24). Encuentra, por un lado, la voluntad del protagonista de cumplir un llamado, que suele identificarse con la transformación en artista, ejemplificado como pintor, poeta o actor, entre otras variantes según el caso. Por otro lado, el autor observa la necesidad de abandonar dicha vocación o bien "negociar" con la sociedad para adoptar otra profesión o seguir otro camino, una vez reconocida la realidad objetiva del mundo exterior. La oscilación entre el ideal que habita en la imaginación del héroe y las circunstancias reales que le impone la sociedad hacen de los conceptos de *vocación y renuncia* dos herramientas de análisis sumamente útiles para identificar cada novela de formación.

Preferimos dejar de lado el análisis por menorizado de las seis obras examinadas

a lo largo de la Parte B. El propio lector de *Vocación y renuncia* hallará en dicho texto qué poca justicia le haríamos con esta breve reseña a la exposición argumental, las observaciones, las comparaciones, las discusiones teóricas y el descubrimiento de vínculos intra- e intertextuales ofrecidos por Koval a lo largo de más de doscientas páginas. Por ahora, nos atenemos a recomendar su lectura en paralelo a las tablas comparativas anexas al libro. Estas últimas exhiben de manera sintética el desarrollo de los caracteres relativos al contenido de una novela de formación en cada una de las seis obras observadas en *Vocación y renuncia*.

Sin entrar en detalles, señalamos que la extensa Parte B descubre en qué medida ciertas novelas, atribuidas por lo general al subgénero en su sentido más amplio, deben justamente descartarse del mismo considerado en un sentido más estricto. Koval observa que tres de las obras estudiadas, o bien no presentan de manera completa las tres fases de desarrollo del héroe, o bien no dan cuenta de la disrupción producida por la vocación artística y su consiguiente renuncia ante las exigencias de la sociedad. Por otro lado, existen otras tres obras que sí pasan la prueba, y con ello confirman su pertenencia a las *Bildungsromane*. Entre ellas, se destaca la inspiradora del subgénero, en torno a la cual las novelas de formación posteriores habrían girado en mayor o menor medida como "respuesta", al menos hasta mediados del siglo XX. Hablamos de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, obra que Koval coloca como *padre* del género y cuya importancia formal y de contenido no deja de señalar a lo largo de su trabajo.

Al detenernos en el estilo de *Vocación y renuncia*, encontramos aspectos que permiten su lectura de modo ameno y que

contribuyen también a poder trabajar en simultáneo *con* el texto y a sumergirse en él, como si el lector fuese testigo de la investigación mientras esta se desarrolla. Esto es posible gracias a la constante recurrencia de hipótesis, conceptos y ejemplos exhibida por Koval a lo largo de la obra. De este modo, las nociones más abstractas, lejos de ser abandonadas, vuelven todo el tiempo con ocasión de su encarnación en obras concretas. Con esto se constituyen en verdaderos *Leitmotive*, hecho que contribuye a nivel teórico y pedagógico, y robustece la plausibilidad de los argumentos más difíciles de comprender *a priori*.

El trabajo se destaca también por la completa ausencia de todo criterio de autoridad, capacidad expositiva que suele reservarse a investigadores consagrados. Koval cita y referencia según es necesario para cada situación y evita así dar prioridades forzadas a determinados autores. El resultado es un texto fluido en el que tienen voz, por dar algunos ejemplos, críticos como Borchmeyer, Schings, Vosskamp y otros aún más actuales, a la par de Rousseau, Schiller o Goethe, pasando por Dilthey y Lukács, entre otros. A pesar de tomar posiciones historiográficas y teóricas claras, Koval no deja entrever una marcada primacía de ninguna de sus fuentes secundarias, hecho que deben valorar tanto el lector atento como el investigador detallista.

Para concluir, señalamos los dos grandes aportes que, a nuestro juicio, consigue realizar *Vocación y renuncia*. Indudablemente ambos son fruto de la totalidad de las investigaciones del autor sobre el tema, si bien parecen condensarse en las conclusiones del libro. Estos dos hallazgos exhiben la originalidad de un minucioso trabajo, y al mismo tiempo permiten ampliar lo obteni-

do y observar los límites propios de las categorizaciones ofrecidas, y con esto último abren nuevas líneas de investigación, muchas de ellas sugeridas por el propio autor.

El primer aporte es la *definición* de la novela de formación en términos históricos. Esta delimitación no es el producto de una periodización arbitraria, sino el fruto de verdaderas pruebas y argumentos bien fundados. Sin pretender resumir el libro en pocas oraciones, señalamos la originalidad de vincular el *Bildungsroman* directamente con "la fe en la razón, en el hombre y en el *sentido de la vida*", rasgos que permiten atribuirlo como expresión histórica ligada al "largo siglo XIX" y "a las ideas de la clase media, de la burguesía" (p. 315). Esta delimitación cumple a su vez la función de dar cuenta de la apertura, el desarrollo, la variabilidad y la clausura del subgénero, todo ello sin caer en ambigüedades y mostrándose capaz de ofrecer ejemplos y contraejemplos contundentes.

Son estos últimos contraejemplos los que constituyen el segundo gran hallazgo del libro de Koval. Nos referimos a las categorías de *novela de artista*, *de malformación* y *de deformación*, una conceptualización en principio nueva respecto de otros trabajos sobre el tema. Las razones ya mencionadas para excluir del subgénero a algunas de las novelas del *corpus* permite asociarlas directamente con cada una de estas otras tipificaciones. Así, se observa que en algunas obras se impone la vocación artística y el modelo matriarcal en lugar del mandato paterno-social, y con ello se da lugar a la *novela de artista*, expresión inspirada en H. Marcuse. En otros casos, los medios formativos del héroe se revelan insuficientes, no siendo posible una *renuncia* y obteniendo así una *novela de malformación*. Otros ejemplares, finalmente, muestran cómo el protagonista renuncia a sus aspiraciones

en favor de una realidad que se impone, pero su costo es el sacrificio, la maquinización, la anulación de su individualidad. Tenemos entonces una *novela de deformación*.

Un trabajo de delimitación y expansión de horizontes de investigación tan claro no ha visto hasta ahora la luz en el habla hispana. Lejos de aceptar acríticamente sin más los conceptos y desarrollos de Martín Koval, creemos que su libro deja el espacio para comenzar a precisarlos a futuro. Restan, afortunadamente, temas por desarrollar en mayor profundidad. Mencionamos, por ejemplo, el carácter patriarcal y conservador del *Bildungsroman*, cuya afinidad teórica con lo aportado por las investigaciones de *Vocación y renuncia* permite al propio autor anticiparlo como desprendimiento de sus conclusiones.

Este libro constituye, sin lugar a dudas, y sin pecar de exageración, la apertura del porvenir en los estudios críticos de literatura alemana al menos, siendo cautelosos, desde la *Goethezeit* hasta el *Fin de Siècle*. Su autor no ignora que la tradición ilustrada de la *Bildung* es quizás más cara al siglo XIX latinoamericano de lo que se piensa. Su voz nos habla a nosotros en alemán y también en español a través de sus novelas. Afortunadamente, y a pesar de haber desaparecido ya como subgénero, la novela de formación "tanto tiene para decirnos aún" (p. 11).

normas y políticas editoriales

Ideas¹¹

¹¹Revista de filosofía moderna y contemporánea

Normas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

Artículos Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Reseñas Reseñas de libros publicados recientemente. Serán sometidas a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 1.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Debates Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: 2.500 palabras por contribución - se aceptan propuestas alternativas fundadas).

Crónicas Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras).

Márgenes Experimentación estilística, formato abierto, juego con los límites del discurso filosófico (académico o ensayístico).

Importante: no se aceptarán envíos que no se ajusten a las normas.

Pautas para artículos

(ver abajo las pautas específicas para reseñas y crónicas)

Enviar en dos archivos en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

A) Artículo completo:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Resumen en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
5. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
6. Breve CV en forma de párrafo (200 palabras).
7. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
8. Bibliografía.

B) Artículo preparado para referato ciego:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Abstract en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5).
5. Bibliografía.

NOTA: si se mencionan obras del propio autor, reemplazar la referencia, tanto en el texto como en la bibliografía, por la leyenda "AUTOR".

Pautas generales:

- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman tamaño 10, justificado.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

Citas y notas al pie

- Todas las citas deben estar traducidas al castellano. Si se considera necesario incluir también la versión en idioma original, hacerlo en nota al pie.
- Las citas en el cuerpo del texto que superen las cuatro líneas de extensión deben insertarse en un párrafo aparte, con márgenes izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, centrado, sin sangría, interlineado simple, sin comillas.
- El índice numérico de las notas al pie debe ir siempre luego del signo de puntuación (luego del punto o del signo de pregunta/exclamación, si la nota está al final de la oración, o luego de la coma, punto y coma, etc. si la nota está dentro de la oración).

Ej.: Esto lo sostiene Deleuze en su tesis sobre Spinoza.¹

- Utilizar corchetes con tres puntos [...] para indicar que la cita continúa o que alguna frase quedó elidida.
- Utilizar comillas comunes: "...". Dentro de las comillas comunes, utilizar las comillas francesas: "... «...»..."

Palabras en otras lenguas

- Toda palabra perteneciente a otra lengua debe estar en letra cursiva.
- Si se desea aclarar un término en su idioma original, hacerlo entre paréntesis ().

Referencias a la bibliografía

- Incluir todas las referencias a la bibliografía en las notas al pie.
- La primera vez que se cita una obra: mencionar los datos completos (para el formato de la cita según el tipo de texto citado, Cf. infra, "Modo de citar").

Ej.: Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

- Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra: mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.
Ej.: Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 56.
- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibíd.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibíd.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibidem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva) seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.

Sección bibliográfica

Indicar, en orden alfabético según apellido del autor, todos los datos de los textos citados o a los que se hace referencia en las notas a pie de página y, si corresponde, otra bibliografía consultada pero no citada. Si se menciona más de una obra del mismo autor, no se repite el nombre, sino que se lo reemplaza por tres guiones (—).

Modo de citar:

Libros:

Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos del traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año.

Ej.:

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

Capítulos de libros / Artículos en compilaciones:

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

Ej.:

Beiser, Frederick, “The Enlightenment and Idealism” en Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 18-36.

Artículos en revistas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en *Nombre de la revista en cursiva*, volumen/número, año, pp. XXX-XXX.

Ej:

Dotti, Jorge E., “Jahvé, Sion, Schmitt. Las tribulaciones del joven Strauss” en *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 147-238.

Artículos en revistas electrónicas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en *Nombre de la revista en cursiva* [en línea], volumen/número, año, pp. XXX-XXX si corresponde. Consultado el dd/mm/aaaa. URL: xxx.

Ej.:

Razzante Vaccari, Ulisses, “A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia” en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], N° 5, 2012. Consultado el 16/03/2015. URL: <http://ref.revues.org/263>.

Pautas específicas para reseñas

Enviar en un único archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título de la reseña (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Datos completos del libro reseñado, respetando el siguiente formato:

Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos del traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año, cantidad de páginas.

Ej.: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996, 348 pp.

5. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
 - No deben incluirse notas al pie.
 - Para hacer referencia a la obra reseñada, indicar simplemente “p.”, seguido por el número de página entre paréntesis (p. xx), en el cuerpo del texto.
 - Se debe adjuntar foto de portada (a 300 dpi).

Pautas específicas para crónicas

Enviar en un único archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título, que debe ser el nombre del evento del que trata la crónica (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
5. El primer párrafo debe ser de carácter informativo, indicando el qué, cuándo y dónde del evento cronicado.
 - No deben incluirse notas al pie.
 - Se debe adjuntar material gráfico (a 300 dpi): fotos del lugar de realización, conferencias, etc.
 - Cada imagen debe ir acompañada de un breve epígrafe.

NOTA: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* se reserva el derecho de realizar modificaciones formales menores sobre las contribuciones recibidas, de acuerdo al estilo de la revista.

Políticas Editoriales

Sistema de arbitraje

Se someten a arbitraje los textos publicados en las secciones “Artículos” y “Reseñas”. Estas contribuciones son sometidas en primer lugar a una evaluación preliminar por parte del Grupo Editor, donde se rechazan aquellas que no se ajustan a los parámetros formales y estilísticos, así como tampoco a los criterios globales necesarios para su publicación en la revista. A continuación, son sometidas a un doble referato ciego por parte de evaluadores externos a la revista y reconocidos especialistas en el área pertinente. La evaluación se realiza sobre la base de una grilla acorde a los estándares académicos vigentes. Cada contribución puede ser considerada: publicable sin modificaciones, publicable con modificaciones accesorias, publicable con modificaciones sustanciales o no publicable. En caso de que ambos dictámenes la consideren publicable, se procede a su edición, diseño y publicación. En caso de que ambos dictámenes la consideren no publicable, se comunica al autor tal decisión. En caso de que sólo un dictamen la considere no publicable, se envía el texto a un tercer evaluador cuyo dictamen definirá si es en efecto no publicable. En los otros casos, se solicita al autor que cumpla con las modificaciones de ambos evaluadores (o de uno sólo de ellos, en el caso de que un dictamen no considere necesarias modificaciones). En el caso de que las modificaciones fueran sustanciales, se somete nuevamente el artículo a consideración del mismo evaluador. Si es aceptado, se procede a su edición, diseño y publicación.

Las contribuciones incluidas por fuera de las secciones “Artículos” y “Reseñas” son evaluadas por el Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

Política de acceso abierto

El material publicado en la revista es de acceso abierto (open access) y está sujeto a las normas de derecho de autor [CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/). Vale

decir, se autoriza la copia, el uso y la difusión del contenido publicado a condición de que i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra) y ii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Aviso de derechos de autor

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados para su publicación. Con ello, garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo y permiten que la revista distribuya los trabajos publicados bajo la licencia de uso indicada en el apartado anterior.

Cuotas de publicación

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (no submission charges).

Política de preservación digital

Contenidos a preservar: revista completa y archivos individuales correspondientes a cada uno de los artículos, reseñas y contribuciones a otras secciones en formato PDF en sus últimas versiones. Periodicidad de la migración: cada cinco años (incluye prueba de accesibilidad). Tipo de soporte actual: físico, disco óptico en DVD (a definir para el próximo período de preservación de acuerdo a los estándares vigentes). Protocolo: se realizan tres copias físicas que son almacenadas en tres domicilios distintos.

Políticas de detección de plagio

Como las normas editoriales lo indican, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano.

Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella.

Para la detección de eventuales plagios o autoplágios *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* utilizará el software gratuito *Dupli Checker* u otros gratuitos a disposición. Allí donde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando explicaciones. De no ser las mismas satisfactorias se procederá al rechazo del trabajo.

Código de ética

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea adhiere a las normas y códigos de ética COPE.

