

Ideas¹⁰

¹⁰ Revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

La representación política en la filosofía del Estado de Hegel

ESTEBAN MIZRAHI

Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana

DANIEL SMITH

La libertad de Dios en Schelling

STEFAN GERLACH

Deleuze, Platón. Fantasma, fantasía y simulacro

VALERIA SONNA

Herder o la cara sombría de la reivindicación de Spinoza

VIRGINIA MORATIEL

márgenes

In memoriam. Perfil filosófico de Theodor Adorno a 50 años de su muerte

GUSTAVO ROBLES

crónicas

Collegium Spinozanum III

II Jornadas Caminos Cruzados

reseñas

Travesti. Una teoría lo suficientemente buena

Extraños animales: Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo

Políticas del discurso. Intervenciones filosóficas en la escuela

La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría

Vocabulario de las filosofías occidentales: Diccionario de los intraducibles

Locke, propiedad privada y redistribución

Nuestra invención final: la inteligencia artificial y el fin de la era humana

Space after Deleuze

Las palabras intermitentes

Ideas¹⁰

¹⁰ Revista de filosofía moderna y contemporánea

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

una publicación de RAGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 5 - Número 10

noviembre de 2019 - abril 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 - Universidad de Buenos Aires - 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](https://www.facebook.com/RevistaIdeas)

TWITTER [@IdeasRevista](https://twitter.com/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 - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - 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 Zirióñ 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

artículos PÁGINA 11

1. La representación política en la filosofía del Estado de Hegel
ESTEBAN MIZRAHI PÁGINA 12
2. Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana
DANIEL SMITH PÁGINA 40
3. La libertad de Dios en Schelling
STEFAN GERLACH PÁGINA 66
4. Deleuze, Platón. Fantasma, fantasía y simulacro
VALERIA SONNA PÁGINA 94
5. Herder o la cara sombría de la reivindicación de Spinoza
VIRGINIA MORATIEL PÁGINA 118

márgenes PÁGINA 141

1. *In memoriam*. Perfil filosófico de Theodor Adorno a 50 años de su muerte
GUSTAVO ROBLES PÁGINA 142

crónicas PÁGINA 160

1. Collegium Spinozanum III
ANTONIO SALGADO BORGE PÁGINA 161
2. II Jornadas Caminos Cruzados
NATALIA SABATER PÁGINA 169

reseñas PÁGINA 176

1. Cuando “teoría” se escribe con T de trans
MATÍAS SOICH PÁGINA 177
Reseña de Wayar, Marlene, *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*, Buenos Aires, Muchas Nueces, 2018, 128 pp.
2. Por amor a los animales
GERMAN E. DI IORIO PÁGINA 190
Reseña de Cragolini, Mónica B., *Extraños animales: Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, 250 pp.
3. Palabras vivificantes en la praxis docente
MARIANO GAUDIO PÁGINA 199
Reseña de Singer, Diego, *Políticas del discurso. Intervenciones filosóficas en la escuela*, Buenos Aires, Nido de Vacas Ediciones, 2019, 157 pp.

4. La revolución de la infelicidad

RENATA PRATI PÁGINA 209

Reseña de Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, trad. Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, 464 pp.

5. Vocabulario de las filosofías occidentales:

Diccionario de los intraducibles

ALAN PATRICIO SAVIGNANO PÁGINA 217

Reseña de Cassin, Barbara (dir.), *Vocabulario de las filosofías occidentales: Diccionario de los intraducibles*, Labastida, Jaime (coord. general), Prunes, María Natalia & Herzovich, Guido (coord. de la adaptación al español), México, Siglo XXI Editores, 2018, 2 vols., 1856 pp.

6. La caridad de Locke

HÉCTOR OSCAR ARRESE IGOR PÁGINA 222

Reseña de Udi, Juliana, *Locke, propiedad privada y redistribución*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2018, 148 pp.

7. La inteligencia artificial como invención final

MIZHAEL NÁPOLES PÁGINA 230

Reseña de Barrat, James, *Nuestra invención final: la inteligencia artificial y el fin de la era humana*, trad. Sandra Rodríguez, México, Paidós, 2014, 334 pp.

8. Deleuze y la geografía

RAFAEL MC NAMARA PÁGINA 236

Reseña de Arun Saldanha, *Space after Deleuze*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2017, 233 pp.

9. Palabras intermitentes: palabras en disputa

JORGE PRENDAS-SOLANO PÁGINA 243

Reseña de Fragomeno, Roberto, *Las palabras intermitentes*, San José, Editorial Arlekin, 2018, 85 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 249

editorial

La devastación simbólica y material que el gobierno de Cambiemos estaba llevando en la República Argentina marcó, desde sus primeras palabras, el editorial y el diagnóstico de la situación que allí realizamos hace exactamente un año, en el número ocho de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Seis meses después, en el número nueve, a pesar de que anhelábamos que fuera “el último editorial escrito bajo el sello de este gobierno de la devastación”, escribimos nuestras páginas más amargas, con el hediondo temor de que no hubiera nada que, en tanto filósofxs, pudiéramos hacer para influir en los acontecimientos históricos cruciales que estábamos viviendo. ¿Qué pasaría si ese proceso de destrucción encontraba su apoyo en las urnas? ¿Hasta dónde llegaría un segundo mandato de Cambiemos, qué límites hubieran estado dispuestos a traspasar ante un nuevo triunfo? Terror y temblor. Afortunadamente, el voto popular ha acompañado nuestro deseo, nuestra convicción, nuestra esperanza y nuestra necesidad. La devastación simbólica y material se volvió evidente e intolerable para las mayorías. Encontró su límite en el mismo proceso de aceleración con el cual el gobierno saliente pensaba desplazarlo al infinito.

Tras el coto a la devastación, llega el momento de la reconstrucción simbólica y material. Es urgente la reconstrucción material, ante todo para los sectores más vulnerables, dado el aumento atroz de lxs argentinxs que han caído debajo de la línea de la dignidad, de la pobreza e incluso de los más básicos elementos de la supervivencia (alimentación, vivienda y salud). Aunque privilegiadxs en esta tierra arrasada por las langostas neoliberales, no somos noso-

trxs, filósofxs, ajenos a los martillazos contra nuestra materialidad. Como docentes, como investigadores, como talleristas y emanadores de nuestros saberes y nuestras prácticas a las más diversas esferas de la actividad, hemos sufrido los efectos de recortes y ajustes. Salarios reales en declive, clausura de oportunidades de trabajo, enrarecimiento de los ambientes laborales por una competencia que se va agudizando por las pocas migajas que en cada fuente de ingresos van quedando disponibles. La abrumadora cantidad de candidatos hiper-calificados en cada concurso docente y el valor indigno de las becas de investigación, que se vuelcan en un creciente desinterés por oportunidades que hace años eran extremadamente codiciadas, son dos síntomas claros en este sentido. No hace falta decir que sin becarixos las líneas de investigación tenderán al agotamiento, la esterilidad, y final clausura. La lucha por la supervivencia de los que aún nos encontramos dentro del sistema disminuye las fuerzas y las energías disponibles para ampliar el campo de nuestro pensamiento y acción, fundamental para la vitalidad de la filosofía. Cada vez menos filósofxs, cada vez menos entusiasmo, cada vez menos futuro para la creación de ideas.

La reconstrucción material se hace urgente, para el país en general y para la filosofía en particular. El horizonte parece promisorio en ese sentido. Será duro, para todxs, y sin duda más para algunxs, pero un camino de reconstrucción se iniciará sin duda. Las dificultades serán arduas, pero todo parece indicar que el nuevo gobierno dará a su accionar un sentido, una dirección orientada por el desarrollo humano del pueblo como totalidad y no por la perversa lógica financiera y la ventaja individual de algunos privilegiados desde la cuna. La educación y la ciencia son señalados como prioridades por un nuevo presidente que se presenta a sí mismo como profesor universitario.

La urgencia de la reconstrucción material tiende a arrojar a segundo plano la reconstrucción simbólica. No sabemos con certeza el peso que la devastación simbólica tuvo a la hora del pronunciamiento del voto popular. ¿Fracasó la “revolución cultural” del mocrismo o sólo fue arrastrada por el desastre económico? El enaltecimiento de la violencia y el homicidio en manos de las fuerzas de seguridad; el desprecio por la cultura y la educación; la reivindicación del individualismo “emprendedor”; la falta de empatía; la negación del derecho de las mayorías al disfrute, la gratificación o el

confort; el desprecio por los símbolos patrios y la historia; la ética de la resignación y el sacrificio; la reivindicación de la incertidumbre; el negacionismo respecto al terrorismo de Estado; el felicismo por sobre el pensamiento crítico, ¿fueron motivos de la derrota electoral de la gestión 2015-2019? ¿han influido en algo en el resultado de las urnas? No lo sabemos, pero el entusiasmo con el cual el gobierno saliente ha golpeado en esos frentes nos debe al menos hacer sospechar de su rol medular en el proyecto de país que, afortunadamente, ha fracasado, al menos en esta vuelta de su aparentemente eterna repetición. El cambio cultural fue una de las grandes apuestas del macrismo, y combatirlo una de nuestras prioridades.

En el campo específicamente filosófico, tanto en su aspecto científico-académico como pedagógico-docente la “revolución cultural” ha tenido efectos indudablemente nocivos. Hemos sido sistemáticamente desvalorizados por funcionarios amarillos de todas las esferas, y particularmente por sus tentáculos cibernéticos (los simpáticos trolls que consideran una gracia o una patriada arrojar basura sobre la labor científica y docente, ignorando su lógica, sus sacrificios y sus responsabilidades). Las instituciones científicas y educativas de todos los niveles se han sumado, casi entusiastas, a la desvalorización de las actividades que se realizan en su seno, y deberían cobijar y motivar.

La reconstrucción simbólica se hace, en suma, tan necesaria como la material. De hecho, no están necesariamente escindidas. Hay muchos conceptos que impactan directamente en la dimensión material. Hay que disputar por ejemplo el concepto de “economía”, que se encuentra acorralado de acuerdo al discurso hegemónico entre un sentido “bueno” (con un cuerpo naturalizado de indicadores relevantes: la economía financiera, el dólar estable, las reservas en alza, la bolsa en boom, la inflación en baja) y un sentido “malo” (un voto económico que sólo se preocuparía por la vulgar subsistencia material a costa de valores “republicanos”). Sin embargo, la economía es también el espacio de la realización propia, del hogar como ethos donde es posible desarrollarse y vivir bien. No hay nada denigrante en querer satisfacer las necesidades básicas, e incluso deben incluirse entre las necesidades básicas el esparcimiento, el descanso, las comidas celebratorias, etc. En esa esfera podemos desarrollarnos como sociedad e individuos. Este es quizás el eje central del nuevo cambio cultural que debe sostenerse: una cultura de

lo común frente al individualismo, de los proyectos colectivos y con todas las garantías de los derechos laborales frente a la precarización del individualismo, la esperanza y la gratificación frente a la resignación y el individualismo, la empatía frente la indiferencia, la certeza (“ordenar la vida”) frente a la incertidumbre, pensamiento crítico frente a la superficialidad de auto-ayuda, la memoria, la verdad y la justicia frente al negacionismo.

Hablamos de reconstrucción tras la devastación, pero no se trata sólo de re-construir. En muchos aspectos, Cambiemos ha sólo reforzado, acelerado, favorecido cambios del ethos que lo preceden y exceden. El neo-liberalismo golpea a nivel planetario a las formas políticas de corte soberano. Alimentarse del cadáver del Leviatán difícilmente sirva para construir el país por venir que soñamos y creemos merecernos. Los viejos conceptos y marcos culturales se han transformado en muchos casos en arcaísmos. El futuro presenta desafíos, exige novedad y creatividad conceptual. Y allí la pregunta sobre el “qué hacer”, sobre qué podemos hacer en tanto filósofos se vuelve nítida. La creación de conceptos, es, después de todo, lo propio de la filosofía. En cada clase, en cada página, en cada encuentro, creamos y no dejamos de crear conceptos. Lo hacemos en forma eminentemente colectiva, y favorecer ese proceso (“crear ideas”) es uno de los objetivos que esta revista -y la red RAGIF que la cobija y potencia- se ha propuesto desde su fundación.

Esto no quiere decir que durante estos años oscuros hayamos abandonado nuestra actividad específica. De hecho, esta revista y la red RAGIF, lanzada y fundada respectivamente en 2015, han vivido bajo el sino de Cambiemos. Durante estos años, hemos intentando producir colectivamente ideas y conceptos en los editoriales, hemos dado lugar a diversas voces y creaciones conceptuales en las diversas secciones que pueblan las páginas de este proyecto editorial. Artículos, debates, dossiers, crónicas, márgenes y reseñas, se han multiplicado. Han crecido tanto el Grupo Editor como el Grupo Colaborador. RAGIF, por su parte, ha realizado decenas de eventos, ha publicado, además de la revista, once títulos de descarga libre y gratuita, y tiene una decena en proceso de producción. Hemos tejido lazos con otros grupos de América Latina con el objetivo de fundar una red regional. Los grupos que integran la red han crecido y se han multiplicado. En cada uno de ellos, la creación ha sido el signo distintivo. Y los individuos que se han reunido bajo esta propuesta

de trabajo colectivo y en constante ebullición han plasmado innumerables resultados académicos, culturales y pedagógicos.

No hemos cesado de trabajar en vistas a esos objetivos. Lo hemos hecho, sin embargo, en las condiciones de adversidad señaladas: un combo simbólico-material que, bajo el engañoso estandarte de “revolución de la alegría”, ha producido en realidad una revolución de la tristeza. Es duro trabajar en la tristeza. Las pasiones tristes disminuyen, sin dudas, nuestra capacidad de actuar. Nuestro espacio busca favorecer las pasiones alegres, pero no somos una isla, y no podemos aislarnos de los efectos de la revolución de la tristeza. La reconstrucción del estado de ánimo es tan urgente como la simbólica y material. Necesitamos una organización de las pasiones alegres, que aumenten la capacidad colectiva de actuar. Desde el Estado, y hacia cada una de las esferas de actividad orgánica. Sólo como parte de un proyecto nacional y popular habrá algo que, como filósofos, podamos realmente hacer.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

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

La representación política en la filosofía del Estado de Hegel

Political Representation in Hegel's Philosophy of the State

ESTEBAN MIZRAHI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA - ARGENTINA

Recibido el 14 de abril de 2019 – Aceptado el 19 de septiembre de 2019



Esteban Mizrahi es Doctor en filosofía. Profesor titular de filosofía y filosofía del derecho en la Universidad Nacional de La Matanza. Director del PICT 2013-0707: “Neopunitivismo y crisis de la soberanía estatal. Un análisis interdisciplinario de los fundamentos y consecuencias del derecho penal de emergencia”. Entre sus libros se destacan *Una teoría hegeliana de la justicia*, Buenos Aires, AD HOC, 2009; *Los presupuestos filosóficos del derecho penal contemporáneo. Conversaciones con Günther Jakobs*, San Justo, KAS / UNLaM, 2012.; *Urs Kindhäuser: Bien jurídico, seguridad y hecho punible desde una perspectiva comunicativa del derecho penal. Entrevistas y conferencias*, San Justo, UNLaM, 2017 y *Pensar el fenómeno narco. El narcotráfico en los discursos audiovisuales (2010-2015)*, Buenos Aires, Clasco, 2018 (obra de autoría colectiva).

RESUMEN: Este artículo sostiene que Hegel introduce el concepto de representación política con el fin de evitar hasta donde sea posible la contraposición entre las formas subjetivas y objetivas de libertad en un Estado moderno. En primer lugar, se examina la íntima conexión entre la dinámica económica capitalista y la producción de plebe en el seno de la sociedad civil, tanto como de las instituciones civiles y estatales necesarias para contener, reconducir o evitar este desarrollo. En segundo lugar, se analizan las críticas hegelianas a la representación política liberal. En tercer lugar, se presenta el modelo orgánico de representación política como contrapropuesta hegeliana al sistema liberal. En cuarto lugar, se abordan las críticas del joven Marx al papel del funcionariado como instrumento político idóneo para que el Estado pueda cumplir su tarea reguladora del todo social. Por último, a partir de la distinción entre dos perspectivas divergentes presentes en el planteo de Hegel, se busca delimitar el alcance de su propuesta en torno a la representación política estatal de los intereses sociales más relevantes.

PALABRAS CLAVE: Estado - Hegel - Política - Representación

ABSTRACT: This article argues that Hegel introduces the concept of political representation to avoid as far as possible the contrast between the subjective and objective forms of freedom in a modern state. First, it examines the intimate connection between capitalist dynamics and the production of the rabble as well as the emergence of the institutional framework that is necessary to contain, redirect or prevent this development. Second, it exposes the Hegelian criticisms of the liberal system of political representation. Third, the organic model of political representation is presented as a counterproposal by Hegel to the liberal system. Fourth, it details the young Marx's criticisms of the state bureaucracy as an adequate political instrument to regulate the social whole. Finally, based on the distinction between two divergent perspectives present in Hegel's proposal, it seeks to delimit the scope of his proposal about the political representation of the most relevant social interests.

KEY WORDS: Hegel - Politics - State - Representation

Tras el convulsionado periplo del ciclo revolucionario francés, que Hegel siguiera primero con entusiasmo y luego con meditada atención, la idea de representación política se instala como un problema tanto teórico como práctico requerido de urgente solución. Por un lado, resulta evidente que una sociedad de individuos emancipados, es decir, de hombres libres e iguales, sólo puede admitir someterse a su propia voluntad. Esto significa asumir que todo fundamento externo de la soberanía es dejado de lado y que la fuente de la que emana la legitimidad del poder político ya no puede residir en un mandato divino, ni en un orden natural, ni en una tradición

venerable. De aquí en más *libre* es aquel pueblo que se somete a las leyes que se da a sí mismo. Por otro lado, este ideal de autonomía sólo encuentra eficacia si logra encarnarse en un dispositivo capaz de zanzar la brecha entre las múltiples y siempre contradictorias voluntades individuales y la voluntad general. De ahí que la idea de representación política se emplace en el centro de la escena, pues si el principio de legitimidad del poder radica en la voluntad de los individuos, como Hobbes ha notado, quien dicte las leyes y las haga cumplir no puede ser otra cosa que su representante.

Pero un pueblo está constituido por una pluralidad de individuos cuyos intereses se contraponen. Por ello, Hobbes entiende que es la unidad del representante, y no la de los representados, lo que transforma a una multitud en persona. Y esto permite la institución de un Estado y la conformación de un pueblo.¹ Con todo, pronto se evidencia que no resulta legítimo asumir como auténtico representante de individuos libres e iguales a quien munido de un poder irresistible gobierne con mano de hierro sin que las voluntades singulares hayan tenido ocasión de manifestarse expresamente a favor de dicha representación. Por tanto, para que la representación política de individuos libres sea legítima es necesario que sus voluntades se manifiesten a través del sufragio. Sólo mediante elecciones generales los ciudadanos estarían en condición de autorizar a sus representantes para que dicten leyes válidas para todos. Sin embargo, semejante depósito de confianza en los representantes tampoco garantiza que las leyes sancionadas por ellos sean expresión de la voluntad general de los ciudadanos. Los representantes pueden ser

¹ Así lo define Hobbes en los capítulos XVI y XVIII del *Leviatán*. En el XVI señala que la multitud se convierte en una persona solo a través del representante: “Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando son representados por un hombre, o una persona, de modo tal que pueda obrar con el consentimiento de cada uno de los que integran la multitud. Por ello es que *la unidad del representante, no la unidad de los representados*, hace a la persona una. Y es el representante quien sustenta a la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede ser comprendida de otro modo en la multitud.” (p. 248). Y luego, en el capítulo XVIII, afirma que solo mediante la representación política hay Estado o república (*Commonwealth*): “Se dice que se ha *instituido un Estado* cuando una multitud de hombres pactan y convienen, *cada uno con los demás*, que a un cierto *hombre, o asamblea de hombres*, se le concederá, por mayoría, el *derecho de representar* a la persona de todos, es decir, de ser su *representante*; cada uno, tanto quien ha *votado a favor*, como quien ha *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de aquel hombre, o asamblea de hombres, de la misma manera que si fueran suyos propios, con el fin de vivir apaciblemente entre ellos y de ser protegidos contra otros hombres” (p. 264), Hobbes, Thomas, *Leviathan* (edición de Noel Malcolm), Vol. II, Oxford, Oxford University Press, 2012. Siempre que no esté aclarado, las traducciones al castellano me pertenecen.

corrompidos por grupos de interés, o bien obrar en función de sus propios intereses, o ambas cosas. En cualquier caso, la legitimidad de origen no alcanza para satisfacer una exigencia básica de la representación política moderna, a saber: que las leyes sancionadas sean expresión de la voluntad general de individuos libres e iguales en tanto ciudadanos. Y esto, en el ciclo revolucionario francés, da lugar a la conformación de sociedades patrióticas, asociadas al Club de los Jacobinos, cuyo propósito fue impedir que la voluntad popular se aliene en el cuerpo de los representantes.² Pero esta “tutela”, lejos de resolver el problema, deja planteado el escenario para lo que Hegel denomina en la *Fenomenología del espíritu* “la libertad absoluta y el terror”, donde “ser sospechoso toma el lugar, o bien tiene la significación y el efecto, de ser culpable”.³ Puesto en estos términos, la sospecha es inevitable pues cualquier decisión de los representantes está destinada a satisfacer determinados intereses particulares en detrimento de otros. La pretendida virtud cívica custodiada por las sociedades patrióticas da origen al imperio del terror.⁴

No obstante, y pese a todo, la representación política subsiste como el único dispositivo capaz de mediar entre las siempre contrapuestas voluntades individuales y la voluntad única del pueblo o de la nación, es decir, la de un sujeto colectivo que expresa su voluntad mediante leyes. Por ello, también Hegel se ve en la necesidad de incluir la representación política en el diseño institucional de la *Filosofía del derecho*.

A continuación, se presenta el problema de la representación política en la filosofía del Estado de Hegel. La tesis que guía el desarrollo es que la introducción de este concepto responde a la necesidad de evitar hasta donde sea posible la contraposición entre las formas subjetivas y objetivas de libertad. En primer lugar, se examina la íntima conexión entre la dinámica económica que conduce a la producción de plebe en el seno de la sociedad civil y los dispositivos civiles y estatales destinados a impedirlo. En segundo lugar, se ana-

² Duso, Giuseppe. *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 65-66.

³ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Theorie Werkausgabe*, Moldenhauer E. & Michel K. M. (eds.), 20 vols., Frankfurt/M, 1970 (en adelante TW), tomo 3, p. 391.

⁴ Cf. De Boer, Karin, “Hegel’s Non-Revolutionary Account of the French Revolution in the Phenomenology of Spirit”, en *Epoché*, Vol. 22, 2 (Spring) 2018, pp. 455-468.

lizan las críticas hegelianas a la representación política liberal que reduce la actividad política de los ciudadanos al sufragio. En tercer lugar, se presenta la contrapropuesta hegeliana al modelo liberal. En cuarto lugar, se abordan las críticas de Marx al papel del funcionario como instrumento político idóneo para que el Estado pueda cumplir su tarea reguladora del todo social. Por último, a partir de la distinción entre dos perspectivas divergentes presentes en el planteo de Hegel, se busca delimitar el alcance de su propuesta en torno a la representación política estatal de los intereses sociales más relevantes.

I. Dinámica económica capitalista y producción de plebe

Mediante la representación política, Hegel se propone ofrecer una alternativa válida para salir del duro panorama al que conduce la dinámica socio-económica de la sociedad civil. Recordemos brevemente que la sociedad civil despliega su lógica a partir de dos principios contrapuestos. Por un lado, el *fin egoísta* (la persona concreta como totalidad de necesidades) que requiere de la *universalidad del egoísmo* como condición necesaria para su eficacia económica.⁵ Hegel muestra que una vez que estos principios entran en juego, se observa que la *universalización del egoísmo* produce la inversión del principio egoísta más que su coronación. Tan pronto como los individuos se lanzan en la búsqueda de los bienes requeridos para satisfacer sus necesidades, se ponen a disposición de las demandas ajenas generando una realidad social en la que a un número siempre creciente de personas le resulta cada vez más fácil satisfacer las necesidades de los otros y más difícil las propias.⁶ Esta dinámica produce la emergencia de marginalidad que Hegel tematiza con el nombre de plebe (*Pöbel*).

El problema de la plebe está íntimamente asociado con el nuevo principio que llega al mundo con la reforma protestante y que, como sostiene Frank Ruda, “despoja a la pobreza de su trono sagrado”, a saber: que el ser humano ya no es por naturaleza aquello que es, sino

⁵ Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Reschts* (en adelante Rph), en TW, tomo 7, §182.

⁶ Rph §243 y siguientes.

que llega a serlo a través de un proceso de transformación activa de sí mismo. En tal sentido, estar en condiciones de independizarse a través de la propia actividad constituye el núcleo duro de la nueva subjetividad que surge con la Reforma.⁷ Esto implica que los sujetos ya no interpreten su pobreza como una situación natural contingente sino como efecto de una condición social injusta. Pero el injusto⁸ (*Unrecht*) que supone la existencia de la plebe no se deja conceptualizar con las categorías utilizadas por Hegel en el derecho abstracto sobre la base de los juicios de existencia negativo e infinito. La plebe no responde a ninguno de ellos. Se trata más bien de un nuevo tipo de injusto resultante de una dinámica económica que produce la contradicción de una masa siempre creciente de individuos, reconocidos como sujetos jurídicos, que caen en una situación social en la que no pueden ni cumplir con sus obligaciones ni hacer valer sus derechos.

Desde el punto de vista subjetivo, este desarrollo desencadena un poderoso sentimiento de impotencia e indignidad. Y desde el punto de vista objetivo produce una inseguridad social tanto *ascendente*, por cuanto el crecimiento de la *plebe* incrementa la posibilidad de delitos contra la persona y la propiedad, como *descendente*, por cuanto nadie está exento de convertirse en *plebe* en la medida en que todos participan del juego contingente para la satisfacción de las necesidades que la *sociedad civil* establece como necesario. La existencia de la *plebe* representa así una doble amenaza.

Si el derecho tiene como meta primordial asegurar que la persona sea respetada en su universalidad –de ahí que su precepto sea: “sé una persona y respeta a los demás como personas”–,⁹ su vigencia efectiva no puede convivir con la existencia de la plebe. Ser plebe significa ser una persona imposible. Supone el reconocimiento de un individuo como sujeto de derecho y la simultánea falta de reconocimiento que se materializa en la imposibilidad de determinarse

⁷ Ruda, Frank, *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der “Grundlinien der Philosophie des Rechts”*, Konstanz, Konstanz University Press, 2011, pp. 27-30.

⁸ En este contexto es preferible traducir el término alemán “*Unrecht*” por “injusto”, tal como suele hacerse en textos jurídicos para describir una acción antijurídica o contraria a derecho. Opciones alternativas como “ilícito” o “injusticia” inducen a confusión, dado que “ilícito” remite sólo al quebrantamiento de normas jurídicas e “injusticia” tiene inevitables connotaciones morales. Por el contrario, el término “injusto” permite equiparar la negación del derecho abstracto mediante la comisión de un delito con la negación del derecho positivo a través de la producción de plebe.

⁹ Rph §36, p. 95.

como persona en la propiedad en los niveles establecidos como necesarios en cada caso. Esto socava la distinción entre lo justo (*Recht*) y lo injusto (*Unrecht*), entre *conforme a derecho* y *contrario a derecho* porque, a diferencia de lo que sugiere la metáfora que está en la raíz del término “marginalidad”, la plebe no está en los márgenes de la sociedad civil sino en su corazón mismo. No se trata de un subproducto insignificante ni de un efecto colateral despreciable que puede ser mitigado a través de la mendicidad pública, la caridad¹⁰ o la expulsión territorial forzada por la vía de la colonización.¹¹ Estas estrategias están destinadas al fracaso porque la plebe es el resultado necesario del funcionamiento sin trabas de la economía impulsada por el nuevo principio subjetivo surgido de la Reforma:

La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel de subsistencia, que se regula por sí mismo como el necesario para un miembro de la sociedad –y con ello la pérdida del sentimiento de derecho, de juridicidad y del honor de mantenerse mediante la propia actividad y trabajo– genera la emergencia de la plebe, que al mismo tiempo conduce a que se concentren con mayor facilidad riquezas desmedidas en pocas manos.¹²

El diagnóstico de Hegel respecto de la economía política clásica es que la “mano invisible”, en lugar de guiar las fuerzas vitales de la sociedad con sabiduría, pronto termina por *estrangularlas* a través de la creciente producción de plebe. A diferencia de Adam Smith, Hegel rechaza la hipótesis de que la economía capitalista sea capaz de regularse a sí misma de manera eficaz a través del equilibrio natural de los mercados producido por la ley de la oferta y la demanda. De ahí que ya en la sociedad civil se planteen grados crecientes de integración y regulación distintas de la ciega lógica del mercado. Justamente, la necesidad de estatalidad se manifiesta allí cuando la economía capitalista opera libremente.¹³ Si bien es cierto que para

¹⁰ Rph §245.

¹¹ Rph §248.

¹² Rph §244, p. 389.

¹³ Cf. Jackson, Jeff, “The Resolution of Poverty in Hegel’s «Actual» State” en *Polity*, vol. 46, N° 3. July 2014. Jackson sostiene que, acorde al método dialéctico hegeliano, el Estado es introducido para preservar aquellos aspectos de la sociedad civil que fomentan la libertad y superar aquellos otros que la obstaculizan. Y, dado que para Hegel la pobreza persistente obstaculiza la realización de la libertad, es tarea del Estado remover ese obstáculo producido por el funcionamiento autónomo de los mercados. En este sentido, afirma que una política que garantice un ingreso mínimo universal

Hegel la sociedad civil no puede carecer de un cierto orden en la medida en que reconoce el derecho de propiedad y esto implica de suyo la protección jurídica de bienes y el amparo de la ley,¹⁴ la vida económica que se desenvuelve en su seno atomiza a los hombres, destruye sus vínculos éticos y los transforma en meras abstracciones. De ahí que la función principal de las corporaciones –pero también del Estado– sea evitar la enajenación extrema de los individuos en el mercado, devolviéndoles una esfera de universalidad que parece haberse perdido en la atomización y fragmentación propias de la vida económica.¹⁵ Al respecto, Hegel observa que a diferencia de lo que ocurría en la Grecia clásica, los ciudadanos de los Estados modernos tienen una participación muy restringida en los asuntos de Estado. Por ello, conforme a su naturaleza ética, el hombre debe trascender sus fines privados en una actividad de carácter universal.¹⁶ Y esto tiene lugar en el seno de las corporaciones.

Ahora bien, la existencia de la plebe en la sociedad civil configura en sí misma un nuevo tipo de injusto que impugna la vigencia del derecho positivo en un Estado. Se trata de un injusto ético que implica la desvinculación social de personas que permanecen socialmente vinculadas. En tal sentido, un Estado en el que la plebe tenga cabida no puede ser considerado un verdadero Estado de derecho, por mucho que pretenda estar provisto de mecanismos imparciales para la administración de justicia:

es compatible con el pensamiento de Hegel pues reduce significativamente los niveles de pobreza sin violentar los principios constitutivos de la sociedad civil (pp. 350-351). Sin embargo, no queda claro en su argumentación en qué medida semejante política asistencialista no atenta contra uno de los principios subjetivos fundamentales de la organización económica de la sociedad civil, a saber: la necesidad de obtener los medios de subsistencia mediante el propio trabajo. Ni el carácter universal de esta política ni el hecho de que su implementación esté en manos del Estado (y no de la Iglesia o de los particulares), parece cambiar demasiado el fondo de la cuestión. Desde luego, Hegel está a favor de la necesaria intervención del Estado en la dinámica económica, como afirma Jackson, “creando las condiciones para que se manifieste una sociedad civil más «racional» y elevada mediante relaciones genuinas de reconocimiento recíproco entre individuos” (p. 351). Sin embargo, ello no significa que el modo adecuado de hacerlo sea a través de la introducción de políticas asistenciales de carácter universal.

¹⁴ A tal punto Hegel reconoce la vigencia del derecho en la sociedad civil que incluye en el segundo apartado el tratamiento de la *Administración de justicia (Die Rechtspflege)*. Rph §§219-229.

¹⁵ Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 99.

¹⁶ Rph §255Z pp. 396-397.

En el sistema de las necesidades la subsistencia y el bienestar de cada individuo es una posibilidad, cuya realización efectiva está condicionada por su arbitrio y por las peculiaridades naturales tanto como por el sistema objetivo de las necesidades; a través de la administración de justicia es anulada la lesión de la propiedad y de la personalidad. Pero el derecho efectivo en la particularidad contiene tanto que sean superadas las contingencias contrarias a uno y otro fin y que la tranquila seguridad de la persona y la propiedad sea efectuada, como que el aseguramiento de la subsistencia y bienestar de los individuos y el bienestar particular sea considerado y realizado como derecho.¹⁷

Se presenta así como condición necesaria para la organización positiva de la sociedad en un Estado de derecho, la existencia de organismos encargados de regular la producción y distribución de riqueza y bienestar.

Si bien Hegel considera inaceptable que el funcionamiento del sistema económico por sí mismo configure el núcleo de la vida social, dado que los ciudadanos aún considerados como personas privadas son más que meros calculadores racionales pues tienen metas comunes y comparten identidades culturales, religiosas y políticas;¹⁸ también le resulta inadmisibile –por inadecuado e indeseable– sofocar los impulsos egoístas en una sociedad que se entiende a sí misma como constituida por individuos emancipados. En tal sentido, la propuesta política rousseauiana del ciudadano virtuoso que tiene a la voluntad general por norma suprema de su obrar peca de niveles de abstracción iguales o mayores que los resultantes de la economía política del individualismo exacerbado. Para evitar ambos extremos, Hegel es partidario de orientar la dinámica de la sociedad civil hacia niveles superiores de mediación.¹⁹ El derecho positivo parece ofrecer el marco jurídico adecuado que permite encauzar la economía de mercado de modo tal que sea posible evitar sus peores excesos y la consecuente producción de miseria y marginalidad que caracteriza a la plebe. Con el reconocimiento de la personería ju-

¹⁷ Rph §230, p. 382.

¹⁸ Kolb, David, “Tiger Stripes and Embodied Systems: Hegel on Markets and Models”, en Thompson, Michael J. (ed.), *Hegel’s Metaphysics and the Philosophy of Politics*, New York/London, Routledge, 2018, p. 288.

¹⁹ Heiman, G., “The sources and significance of Hegel’s corporate doctrine”, en Pelczynski, Z. A. (ed.), *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 123.

rídica a grupos y comunidades ya en el seno de la sociedad civil se establecen las bases institucionales para superar el aislamiento de los individuos como meras personas abstractas.²⁰ A tal efecto, Hegel introduce primero a la policía (*Polizei*) y la corporación (*Korporation*),²¹ y luego a las instituciones del Estado (*Staat*) en su conjunto.

La necesidad de estatalidad se exhibe allí dónde sólo por su intermedio es posible evitar las aporías a las que conduce el primado del principio egoísta en la sociedad civil. La apariencia de universalidad, resultante de la universalización de la particularidad en la dinámica económica, instauro la exigencia de una universalidad efectiva que encauce la lógica autodestructiva de la particularidad universalizada. Esta es la tarea específica del Estado.²²

Con todo, el derecho positivo propio de la eticidad encarnada en un Estado real no puede ser simplemente impuesto desde afuera o desde arriba. Para que sea legítimo –y a su vez *eficaz*– debe contar con la aprobación explícita de los ciudadanos. Sin embargo, no se trata de una mera aprobación intelectual a la manera de lo que Hegel denomina “actividad del entendimiento” (*Tätigkeit des Verstandes*), sino más bien de una “disposición ética” (*sittliche Gesinnung*) que presupone un compromiso ciudadano con la ley vigente, vuelto hábito en conductas cotidianas y en modos de transitar los conflictos. La célebre sentencia de Hegel acerca de que “el Estado es la realidad de la idea ética”²³ puede ser interpretada en este sentido.

²⁰ *Ibid.*, p. 126.

²¹ Rolf-Peter Horstmann interpreta que Hegel en el tercer apartado de la sociedad civil tematiza los límites a la libertad de sus miembros en la persecución egoísta de sus propios intereses. La imposición de límites al egoísmo se fundamenta en que “al menos en principio cada miembro de la sociedad civil debería poder realizar su bienestar particular. Hegel encomienda a las instituciones de la policía y la corporación la imposición de estos límites”, (“Theorien der bürgerlichen Gesellschaft” en Siep, Ludwig (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 123). Frederick Neuhouser, por su parte, pone el acento en la función central de la “policía” como autoridad pública destinada a la previsión del trabajo, cuya tarea es regular los mercados, proteger a los consumidores y contrarrestar los efectos negativos de las crisis. Para Neuhouser, el límite de la corporación en lo que concierne a la eliminación de la pobreza consiste en que esta institución sólo puede atender a los trabajadores incluidos en ella pero no a la población restante constituida en plebe. De ahí su énfasis en la actividad de previsión social que Hegel encarga al poder de policía. Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 172-174.

²² *Ibid.*, p. 213.

²³ Rph §257, p. 398.

Dentro de la división de poderes del Estado ocupa un lugar central el poder legislativo. Esta centralidad no sólo es relevante por su contenido específico referido a la elaboración de leyes sino también por su forma: la actividad legislativa implica contar con poleas de transmisión efectivas dentro de los elementos intermedios del Estado. Precisamente, esto acontece mediante la representación política en el Parlamento y con ello se produce la integración orgánica de la sociedad civil en el Estado. Pero antes de adentrarnos en la propuesta hegeliana examinemos primero las críticas de su filosofía al sistema representativo liberal.

II. Crítica a los sistemas liberales de representación política

Sin entrar en la discusión acerca de si la filosofía del Estado de Hegel es o no liberal –o bien hasta qué punto lo es–,²⁴ es posible constatar sus aceradas críticas al sistema representativo liberal entendido como aquella forma de representación política que, asumiendo diferentes modalidades, toma como punto de partida a los individuos como si fueran unidades discretas cuya sumatoria aritmética conformara una suerte de nosotros en las palabras o acciones de su(s) representante(s), de tal suerte que la actividad de representar no fuera más que un *estar en lugar de* quien(es) se representa.

Según Hegel, el sistema representativo liberal no es adecuado para un Estado moderno. Antes que nada, porque, como sostiene Ludwig Siep, “el Estado es más que una liga para la protección de los derechos subjetivos”.²⁵ Se trata más bien de un área de la vida pública en la que los individuos logran trascender su condición privada

²⁴ Puede verse al respecto el ya clásico artículo de F. R. Cristi “Hegel’s Conservative Liberalism”, en el que se postula la tesis de un *liberalismo conservador* con el cual Hegel se propone sostener una concepción conservadora del Estado y del monarca derivada racionalmente de los principios encarnados en una sociedad de mercado. Con esta interpretación, Cristi pretende superar la grieta entre las lecturas liberales y conservadoras de la filosofía del Estado de Hegel, que se remontan casi a al momento de la publicación de la *Filosofía del derecho*. Cristi, F. R., “Hegel’s Conservative Liberalism” en *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 22, 4, Dec. 1989, pp. 717-738. Para el debate acerca de la recepción histórica de la *Filosofía del derecho* en lo referente a este punto, cf. Siep, Ludwig, “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede” en Siep, Ludwig, *op. cit.*, pp. 5-29.

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

trabajando por el bien común en el marco de una institución que pervive en el tiempo. Justamente, este aspecto central de la pertenencia ciudadana no es contemplado por los sistemas de representación política liberales, sea en sus variables democrático-republicanas o en sus vertientes monárquico-constitucionales. En ambos casos, se presupone que el Estado consiste en una asociación de individuos libres e iguales que sólo consigue transformarse en sujeto político capaz de acción a través de su(s) representante(s).²⁶ Según Hegel esto se pone en evidencia cuando se establece, por ejemplo, como requisito para ser elector poseer una determinada edad o bien contar con cierto nivel mínimo de renta. Estas cualidades abstractas están referidas a los individuos en cuanto tales y no a los ciudadanos de un Estado:

Los ciudadanos aparecen como átomos y las asambleas electorales como agregados inorgánicos desordenados, el pueblo en general está disuelto en una multitud –figura bajo la cual nunca debería mostrarse una comunidad que se propone una acción; es la más indigna y la que más contradice su concepto de ser un orden espiritual.²⁷

Estas determinaciones abstractas para ser elector no presuponen ningún vínculo del individuo con el Estado ni con alguna esfera de la sociedad civil. Hegel entiende que estos principios anárquicos de individuación atomística²⁸ eliminan toda organización –y con ello

²⁶ En la línea de Cristi, Jean-François Kervégan considera que Hegel, al igual que Stein, Hardenberg y W. von Humboldt entre otros, comulgaba con una suerte de “liberalismo autoritario” según el cual se pretendía obtener, mediante reformas administrativas descendentes, logros comparables a los de la Revolución Francesa con prescindencia de sus consecuencias más funestas. En tal sentido, sostiene que la representación sociopolítica (“corporativa” aunque Kervégan prefiera no usar este término por su contaminación semántica con el fascismo posterior) aparecía a sus ojos “como una tercera vía sui generis adecuadamente reformista entre los programas de inspiración democrática y revolucionaria y las opiniones reaccionarias de quienes creían posible restaurar un régimen político cuyos fundamentos sociales se habían derrumbado”, Kervégan, Jean-François, “Sovereignty and representation in Hegel”, en *The Philosophical Forum*, Vol. XXXI, 3-4, 2000, p. 241.

²⁷ Hegel, G.W.F. „[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen” (en adelante WS), en TW, tomo IV, p. 482.

²⁸ Neuhauser denomina “atomismo metodológico” a esta perspectiva denunciada por Hegel. Su característica definitoria consiste en creer que es posible definir exhaustivamente el bien colectivo de un grupo social a partir de los intereses que tienen los miembros del grupo cuando se los considera como individuos, es decir, cuando se los ve de manera atomística, en abstracción de su pertenencia a la institución social particular que se está considerando. *Op. cit.*, p. 176.

toda voluntad racional–, en la medida en que, por lo general, reducen la participación política de los ciudadanos al mero ejercicio del sufragio.

El ejercicio individual del sufragio, pese a ser considerado un gran honor debido al peso que luego adquieren las decisiones en el orden público, pronto pierde todo interés para el elector particular que considera insignificante la influencia de su voto en medio de una masa inmensa de votantes. Y tanto más irrelevante, cuanto mayor sea el alcance del sufragio. De igual manera, le resulta escasa la influencia que un diputado aislado pudiera ejercer en el marco de una asamblea numerosa:

... así resulta que el voto individual constituye una parte de doscientos mil en la elección completa y la noventa millonésima parte de una de las tres ramas del poder legislativo. El individuo difícilmente se imagina lo insignificante de su eficacia mediante estos números, pero sí tiene la sensación definida de esta insignificancia cuantitativa de su voto, y lo cuantitativo, el número de votos, es únicamente aquí lo práctico y lo decisivo.²⁹

Por otra parte, también genera el desinterés de los electores que su participación política se reduzca a un solo acto –el sufragio– ejercido cada varios años. Y más aún si se tiene presente que, por lo general, sus representantes tienen mandato libre, es decir, que el acto eleccionario no implica ningún derecho del elector a dar instrucciones a sus representantes ni a pedirle cuentas por lo actuado:

... los miembros elegidos son tan soberanos con sus votaciones como sus electores con los suyas. En sus deliberaciones y decisiones sobre asuntos públicos, tanto unos como otros no tienen el carácter de funcionarios públicos y comparten con el rey, lo que sólo está sancionado para él, a saber: no tener que dar cuenta por el cumplimiento de sus obligaciones.³⁰

Hegel entiende que esto es el producto de una concepción formal del Estado que excluye la verdadera participación de los ciudadanos en la política. La apatía generalizada del electorado es el medio propicio para el ejercicio del clientelismo político, que refuerza la des-

²⁹ Hegel, G.W.F. „Über die englische Reformbill“ (en adelante RB) p. 112, en TW, tomo XI, pp. 83-128.

³⁰ RB p. 114.

politización y con ello la virtual ausencia de los intereses sociales particulares en la agenda de discusión pública:

El principal asunto de una elección, para la cual los candidatos contratan agentes que estén familiarizados con las localidades y las personas así como también con la forma de tratarlas, es buscar y atraer electores para que, a través del soborno, voten por su patrocinador.³¹

A tal fin, Hegel observa que los electores reciben distintivos, carne asada, cerveza y algunas guineas como contraprestación a cambio de conceder su voto a un determinado candidato.³²

Si así están las cosas en lo que concierne a la condición de elector en el sistema representativo liberal, la cuestión no mejora con los candidatos. Pues para ser diputado no se requiere, en general, ningún requisito, ni siquiera tener el menor conocimiento ni educación en los asuntos de Estado. Partiendo de la individualidad aislada como sola condición –o bien de atributos exteriores y aleatorios vinculados con ella (edad o renta)– se consigue como resultado que los candidatos sólo de manera contingente hayan adquirido previamente cierta habilidad y sentido de Estado mediante su participación en la vida orgánica del pueblo y de este modo estén familiarizados con “el sentido de gobernar y obedecer, y de ofrecer a los electores la oportunidad de conocer y poner a prueba sus convicciones y aptitudes”.³³

De esta manera, la cámara baja suele estar compuesta por una gran mayoría de diputados que, sin ser funcionarios y careciendo de toda responsabilidad e instrucción para ejercer sus cargos, deciden, no obstante, sobre asuntos de Estado. Al respecto, reviste especial atención la descripción de Hegel acerca de una intervención del duque de Wellington en el parlamento inglés:

³¹ RB p. 111.

³² RB p. 116. De ahí que Bernardo Ferro concluya que para Hegel “el sufragio popular promueve de manera inevitable o bien la indiferencia o bien la instrumentalización de la voluntad general por parte de las minorías políticas. Y esta disyunción conduce a los dos peligros principales que Hegel intentó evitar: una recaída en la libertad egoísta de la sociedad civil o el surgimiento de un régimen autoritario donde la libertad y el pluralismo quedan suprimidos”. Ferro, Bernardo, “Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy” en *Hegel-Bulletin*, The Hegel Society of Great Britain, 2016, p. 15.

³³ WS p. 485.

El duque habla desde la perspectiva del Parlamento inglés, en el cual por encima de una masa de miembros incapaces e ignorantes recubiertos por una pátina de prejuicios comunes y una cultura adquirida en conversaciones de salón –quienes a menudo ni siquiera están informados acerca de ello–, subsiste una serie de hombres talentosos dedicados a la actividad política y a los intereses de Estado. La mayor parte de ellos tiene también asegurada una banca en el Parlamento, en parte debido a su propia riqueza y a la influencia que ellos mismos o su familia tiene en una pequeña ciudad o condado, en parte gracias a la influencia del Ministerio y luego de sus amigos del partido.³⁴

El principio liberal según el cual debe estar representada en el parlamento la voluntad abstracta del individuo deja librada al azar la representación de los intereses sociales más relevantes que motorizan la dinámica económica de la sociedad civil. Pero estos intereses siempre encuentran el modo de imponerse. Por lo cual, esta indeterminación del sistema de representación política liberal abre el juego al soborno como medio eficaz para el tráfico parlamentario de influencias destinado a que tales intereses tengan representación efectiva. La corrupción política de los representantes es una consecuencia inevitable de la manera en que está configurado el sistema representativo liberal.³⁵

Por lo tanto, si el ideal que está a la base del sistema liberal de representación política es el ejercicio de la autonomía ciudadana, para Hegel resulta manifiesto –tanto en términos conceptuales como por evidencia empírica– que esto no se consigue a partir del concurso de voluntades aisladas en su individualidad. Esto último produce más bien la consagración de la heteronomía mediante la corrupción política tanto de los electores por la vía del clientelismo político como de los diputados mediante la práctica generalizada del soborno. Del sistema liberal de representación política solo puede resultar el primado de intereses particulares y contingentes en detrimento de la voluntad general de los ciudadanos, es decir, aquello que precisamente se pretendía evitar mediante la representación política.

³⁴ RB pp. 119-120.

³⁵ RB pp. 106-107.

III. Representación política orgánica

La contrapropuesta hegeliana asigna a la representación política una función mucho más ambiciosa y fundamental: lograr la integración orgánica³⁶ de la sociedad civil en el sistema de poder estatal. Para ello es necesario asegurar que las formas subjetivas y objetivas de libertad no se contrapongan sino que se complementen y potencien unas a otras.

Si los diputados son considerados como representantes, entonces esto tiene un significado orgánico racional sólo en el sentido de que no son representantes de individuos, de una multitud, sino representantes de alguna de las esferas esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses. La representación ya no tiene el significado de que uno esté en lugar de otro, sino de que el interés en sí mismo esté realmente presente en su representante, al igual que el representante está allí por su propio elemento político objetivo.³⁷

La trampa del liberalismo político radica en que piensa la lógica de lo público con categorías propias del mundo privado. Este es el caso de las teorías contractualistas modernas que se valen también de esas categorías para pensar el vínculo de representación política. De ahí que sólo puedan concebir al representante como aquel que está en lugar del representado. Hegel sostiene que esto conduce de modo inevitable a que un grupo particular termine atribuyéndose a sí mismo representatividad universal, dejando a los demás intereses sociales sin representación.³⁸ La alternativa radica en un siste-

³⁶ Elisabeth Weisser-Lohmann afirma con acierto que en la filosofía del Estado de Hegel conceptos biológicos como “miembros”, “cuerpo”, “orgánico” y “vivo” no sólo se usan para caracterizar al poder legislativo sino que dominan en general la concepción hegeliana de la constitución. Sin embargo, su uso poco tiene que ver con la biología o el orden natural. El Estado es una producción del Espíritu, esto es, de la voluntad. Su “miembros”, por tanto, son el resultado de una decisión y no un producto de la naturaleza. Weisser-Lohmann, Elisabeth, “«Divide et impera». Zu Hegels Heildelberger Stände- und Verfassungslehre”, en *Hegel-Studien* 28, 1993, p. 205. En el mismo sentido, Herbert Schnädelbach concluye que se debe descartar una doctrina del Estado de base biológico-organicista dado que Hegel concibe “al Estado individual como un organismo que se relaciona consigo mismo en la que esta auto-relación ha de comprenderse de acuerdo a un pensarse, saberse y producirse de la voluntad libre en el Estado” Schnädelbach, Hebert, “Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340)”, en Siep, Ludwig, *op. cit.*, p. 247.

³⁷ Rph §311A, p. 480.

³⁸ Georgios Daremas identifica un hilo de continuidad entre los escritos políticos juveniles y los de madurez de Hegel referido al rechazo de la representación política liberal.

ma que tome como punto de partida la “verdad” de la sociedad civil, a saber: que si el Estado es el reino de la libertad realizada, ello se debe a que sólo por su intermedio es posible hacer valer el derecho de cada individuo al ejercicio de su libertad de modo tal que no se contraponga a la de los demás.³⁹ Esto implica un concepto distinto de representación política que dé cabida en el Estado a todos los grandes intereses que motorizan la dinámica económica de la sociedad civil. Allí está el nudo de la representación política estamentaria o corporativa. Su objetivo no reside en aumentar la eficacia en temas de gobierno –esto debe quedar al cuidado del poder gubernativo como órgano consultivo del monarca– sino más bien en:

... hacer valer el momento de la libertad formal para los miembros de la sociedad civil que no participan en el gobierno, de este modo el momento del conocimiento general recibe antes que nada su extensión a través de la publicidad de las deliberaciones estamentarias.⁴⁰

En consecuencia, lo necesario en la representación corporativa o estamentaria, su “determinación decisiva”, consiste en que el momento subjetivo de la voluntad general se dé una existencia objetiva a través de la publicidad de los debates parlamentarios.⁴¹ Con ello la opinión pública toma conocimiento de los asuntos de Estado, que penetran así en la conciencia subjetiva del pueblo y esto les permite a los ciudadanos ejercer sus derechos políticos a participar en las decisiones de gobierno.⁴²

Sostiene al respecto que “Hegel seguirá despreciando la concepción del liberalismo acerca de los ciudadanos particulares, singulares, aislados, egoístas, autointeresados, que se reúnen periódicamente y forman una masa agregada para elegir a sus representantes políticos. Para él, el principio de «un hombre, un voto» no garantiza la autodeterminación política ya que deja de lado todos los vínculos ético-políticos necesarios para el funcionamiento del organismo estatal y se contenta con «una solución cuantitativa al problema de la representación de la subjetividad»”, Daremas, Georgios, “The Role of “Political Representation” in the Constitution of Hegel’s Rational State”, en: Arndt, Andreas, Cruysberghs, Paul & Andrzej Przylebski (Hrsg.), *Hegel Jahrbuch 2008. Hegels politische Philosophie 1*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 217.

³⁹ O bien, dicho en términos de Adriaan Peperzak: “el Estado (moderno) es la única institución en la cual la unidad «universal» y sustancial de la comunidad coincide con el principio de subjetividad según el cual todos los individuos tienen derecho a realizar sus propios intereses”, Peperzak, Adriaan, *Modern Freedom*, Amsterdam, Springer Science + Business Media, B.V., 2001, p. 475.

⁴⁰ Rph §314, p. 482.

⁴¹ Rph §315Z.

⁴² En los párrafos §§314-318 de la *Filosofía del derecho* Hegel discute en profundidad la

En la teoría hegeliana de la representación política, la Constitución⁴³ es algo que la existencia de un Estado ya siempre presupone⁴⁴ y que, por tanto, no puede establecerse de manera arbitraria ni a nivel teórico con inventos antojadizos como el “eforato” de Fichte, ni menos aún en la práctica a través de un gesto de voluntad.⁴⁵ Se trata,

relación entre la publicidad de los debates parlamentarios y la opinión pública. Su juicio respecto de la opinión pública resulta realmente ambivalente. La posición de Hegel parece estar tensada por la relevancia inocultable que en los estados modernos adquiere la esfera pública de discusión, por un lado, y el rechazo inapelable que le merecen en cuanto filósofo la superficialidad de las opiniones y los modos de argumentar, por el otro. En el fondo, la publicidad de los debates legislativos y su recepción en la opinión pública buscan el compromiso de los individuos en los asuntos de Estado. Como explica Duso: “La voluntad del individuo no es el fundamento de la voluntad del Estado, pero en la modernidad esta última no es pensable si no pasa a través de la voluntad del individuo, si este no participa en la formación de aquella voluntad y no tiene conciencia de tal participación”, Duso, Giuseppe, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 208.

⁴³ Schnädelbach distingue entre un concepto amplio de Constitución y uno restringido. En sentido amplio puede entenderse por Constitución al conjunto de las instituciones vivientes de un Estado en las que se realiza la libertad de los individuos, esto es, aquellas propias de la familia y de la sociedad civil que sólo son posible mediante la existencia del Estado. Por el contrario, en sentido restringido, el concepto de Constitución remite a su identidad como universalidad en un todo concreto. En tal sentido, Schnädelbach sostiene que Hegel identifica la identidad de la libertad con su sustancialidad y la realidad de la libertad con su subjetividad. La identidad o sustancialidad de la libertad se manifiesta también de manera subjetiva y objetiva: subjetiva como convicción política o patriotismo, y objetiva como “organismo del Estado, del Estado propiamente político y su Constitución” (Rph §267), Schnädelbach, Herbert, *op. cit.*, pp. 245-246.

⁴⁴ Rph §298 y Enz §540A. La relación entre las diferentes partes del Estado aparece formulada en el agregado al §131 de las *Lecciones sobre filosofía del derecho* de Heidelberg mediante una analogía con el organismo biológico y sus momentos de sensibilidad, irritabilidad y de la reproducción como unidad de los momentos anteriores. De manera semejante, Hegel explica que: “El Estado es: 1) un universal en cuanto universal. Lo universal en tanto universal que está siendo en sí y para sí es la constitución, y lo universal en tanto relacionado con lo particular es la ley. La ley es lo universal de lo particular. La Constitución es el poder absoluto; en el Estado la Constitución no está dada, sino que él cuenta sólo con el poder legislativo; 2) el poder de gobierno: la aplicación de lo universal a lo particular y la elevación de lo particular a lo universal; la aplicación de la Constitución, de las leyes. Aquí está contenido tanto la preparación para todas las leyes como también la toma de decisión; 3) la subjetividad del todo, por medio de la cual el todo deviene un sujeto, este último extremo de la pirámide” (VRph 17/18 §131Z, p. 151). Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18)* (en adelante VRph 17/18) *und Homeyer (Berlin 1818/19)* (en adelante VRph 18/19), Ilting, K.-H. (Hrsg), Stuttgart, Klett-Cotta, 1983. Es importante destacar aquí la dimensión *instituyente* que tiene la Constitución de un Estado, razón por la cual no puede ser en rigor *puesta* sino que está siempre *presupuesta* en un Estado real. En tal sentido, Hegel se anticipa con su teoría de la Constitución al carácter que tiene la *norma fundamental* en la teoría jurídica de un positivista como Hans Kelsen. En ambos casos, pese a no ser positivas constituyen el pilar sobre el que descansa la validez de todo el edificio normativo.

⁴⁵ Rph §273A, p. 437. Hegel realiza aquí una fuerte crítica a la institución fichteana del eforato, pero con argumentos semejantes se podría criticar la institución de la corporación, tal como Hegel la concibe.

básicamente, de un mecanismo institucional de mediación entre la pluralidad de intereses singulares propios de la esfera civil y el interés general de la vida política.⁴⁶ A tal efecto, ya desde la época de Heidelberg Hegel entiende que la Constitución de un Estado moderno es aquella que logra integrar el poder de las familias aristocráticas tradicionales con la dinámica laboral de la sociedad civil bajo la forma de una monarquía constitucional.⁴⁷ De ahí la importancia que tiene en el modelo constitucional hegeliano, la asamblea legislativa provista de dos cámaras diferenciadas. Esta asamblea es un órgano mediador situado entre la suprema autoridad estatal del monarca y el pueblo.⁴⁸ La asamblea legislativa no ocupa aquí el mismo lugar que el parlamento en los sistemas representativos liberales. Hegel enfatiza que en un Estado ya configurado, la actividad legislativa sólo puede consistir en detallar y extender aún más la legislación existente.⁴⁹ Y, precisamente, en esta tarea adquieren preminencia política, a partir de la representación corporativa, la pluralidad de intereses existentes en la sociedad civil y la libertad subjetiva de los individuos.

De este modo, Hegel incorpora una función social integradora a la representación política liberal: a través de los representantes de las corporaciones y sus debates en la cámara baja se realiza la mediación orgánica entre la “despolitizada” sociedad civil y el Estado.⁵⁰ De ahí que este último sea concebido también como la articulación universal de los círculos concretos que representan las corporaciones y los estamentos. La integración de los intereses que entran en conflicto en la sociedad civil tiene lugar a través de una estructura plural mediante la cual las corporaciones y otros cuerpos colegiados logran regularse entre sí en beneficio del interés general. No se

⁴⁶ Rph §302Z, Weisser-Lohmann, Elisabeth, *op. cit.*, pp. 206-207.

⁴⁷ Weisser-Lohmann, Elisabeth, *op. cit.*, pp. 206-207.

⁴⁸ VRph 18/19 §§126-127.

⁴⁹ Rph §273A, VRph 17/18 §131Z, p. 151y Enz §540A.

⁵⁰ En rigor, la “sociedad civil” está bien lejos de cualquier despolitización en la medida en que Hegel incluye a la “corporación” como una de sus instituciones fundamentales. Al respecto, Brandy Bowman sostiene que “Hegel identifica a las corporaciones como el espacio principal para la acción moral, el ejercicio de las virtudes propias de la ciudadanía republicana y el logro de una existencia ética plena. En ese sentido, estas comunidades definidas profesional y económicamente reemplazan a la república clásica como el espacio para la existencia pública”, Bowman, Brandy, “Labor, Publicity and Bureaucracy. The Modernity of Hegel’s Civic Humanism”, en: *Hegel-Studien* 47, 2013”, p. 50.

trata de procedimientos formales de control que garanticen el equilibrio entre ellos sino más bien que su participación en los asuntos públicos implica necesariamente una deliberación sobre temas que exceden la particularidad de los intereses de cada área del quehacer productivo. En tal sentido, en un sistema de representación política corporativa como el propuesto por Hegel el punto de partida para la unidad política en la actividad parlamentaria no está constituido por la voluntad individual de cada representante sino por su predisposición para entenderse con los otros sobre temas comunes.⁵¹ Las corporaciones, definidas como comunidades de pertenencia en base al trabajo productivo, ofrecen a sus miembros no sólo un medio de vida sino la oportunidad de honor y reconocimiento profesional. Hegel insiste en que la identificación de los individuos con su corporación y la representación de sus intereses en la asamblea estatal es la única forma en que las voluntades individuales pueden devenir políticamente activas. La representación corporativa se basa en una forma de confianza social que tiene lugar cuando los miembros de las corporaciones están en condiciones de juzgar con objetividad los principios rectores de la conducta de sus representantes tanto en lo que concierne a su idoneidad profesional como a su integridad moral. Esto ocurre sólo si el representante comparte con sus representados el mismo estilo de vida y si los intereses a representar son los propios de este estilo.⁵² Ahora bien, que los intereses particulares representados tengan lugar en la asamblea legislativa no significa que cada representante esté investido de un mandato imperativo sino, más bien, que estos intereses son tenidos en cuenta en la deliberación acerca del todo que los contiene.⁵³

Hegel reconoce que los representantes de las corporaciones en la asamblea legislativa son personas privadas que como tales participen en los asuntos públicos. Esto redundaría en beneficio de un conocimiento más concreto de las necesidades generales de los ciudadanos pero también, y sobre todo, en un reconocimiento por parte de las autoridades públicas de que los individuos en cuanto personas

⁵¹ Cf. Van Erp, Herman, "Politische Repräsentation und subjektive Wille in Hegels Staatsphilosophie", en Kimmerle, H. & Lefèvre, W. (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 1991*, Bochum, 1991, p. 378.

⁵² Bowman, Brandy, *op.cit.*, p. 51.

⁵³ Duso, Giuseppe, *op. cit.*, p. 215.

privadas no están sólo para cumplir con sus obligaciones sino para que sus derechos sean respetados. Con ello logra manifestarse el espíritu común (*gemeinsamer Geist*) como expresión exterior de la voluntad general.⁵⁴ A través de la mediación corporativa los hombres están en condiciones de reconocer en el Estado lo universal objetivo sin abandonar su individualidad o lo particular de sus intereses.

Por tanto, Hegel rechaza todo intento de construir una representación política por medio de elecciones generales con base en el voto individual y más aún de permitir que el pueblo ejerza directamente el poder. De ahí que defiende una forma de monarquía constitucional con un sistema parlamentario en el que los intereses centrales de la sociedad civil encuentren representación política. Se trata de un sistema jerárquico donde los intereses privados y comunitarios se elaboran primero en el seno de la vida corporativa, luego en los debates parlamentarios y, finalmente, se dan a publicidad para instruir a la opinión pública acerca de los asuntos de Estado. La opinión pública es relevante porque allí las personas dan a conocer de manera inorgánica aquello que piensan y desean. De manera orgánica, por el contrario, esto acontece en el seno de las corporaciones y se refleja en la representación corporativa o estamentaria. Hegel piensa el juego político entre corporaciones de manera tal que no tenga lugar entre ellas una competencia despiadada con las consecuencias nocivas que esto acarrea tanto para los industriales como para los trabajadores afectados.⁵⁵ Esta es la condición de posibilidad para que, después de la familia, la corporación se constituya en una segunda raíz ética del Estado.⁵⁶

⁵⁴ Enz §544A y Rph §301A. No obstante, Van Erp enfatiza la imposibilidad que tienen los representantes en cuanto personas privadas de representar al pueblo en su totalidad más allá de sus fines e intereses particulares. Tampoco el monarca constitucional sería el representante del todo. Más bien, Van Erp considera que en el monarca, como individuo singular, se realiza el momento decisivo de la subjetividad del Estado. Cf. Van Erp, Herman, *op. cit.*, pp. 376-377.

⁵⁵ Al respecto, Thomas Klikauer señala con acierto que “Hegel era muy consciente de las patologías de la competencia sin trabas. Consecuentemente, sus corporaciones éticas están diseñadas para disminuir la competencia [...] En otras palabras, mientras que las corporaciones de hoy están, en cierta medida, compitiendo entre sí, las corporaciones éticas de Hegel deben quedar excluidas de las formas más encarnizadas de competencia tanto como sea posible. Externamente, esto define en gran medida cómo estas corporaciones éticas se relacionan con otras corporaciones; internamente, influye en la manera en que organizan sus propios asuntos”, Klikauer, Thomas, *Hegel's Moral Corporation*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016, p. 97.

⁵⁶ Rph §255.

En esta línea, Hegel argumenta que, en principio, los individuos acuden a las diversas corporaciones para adquirir y desarrollar profesiones y oficios, pero además para conseguir una cierta protección contra los diferentes embates de la vida económica y social. Las corporaciones no deben dejar de representar los intereses de las clases más pobres de la sociedad que, a través de su organización, pueden alcanzar la cuota del poder requerida para mitigar su condición. De este modo, se ingresa a las corporaciones por elección o vocación y allí se adquiere instrucción profesional y reconocimiento de las habilidades personales requeridas para el ejercicio de los respectivos oficios. Pero también se recibe la formación necesaria para manejar los asuntos de la corporación misma. Se trata de un conjunto de destrezas eminentemente prácticas referidas a la gestión de los temas comunes en el desempeño de las cuales el individuo se convierte en un ciudadano políticamente activo.⁵⁷ De ahí que sea en la corporación donde los individuos adquieren la cultura y la capacidad requerida para dedicar su vida particular al bienestar general.⁵⁸ Esto último es lo que brinda alguna garantía respecto de que los diputados sean probos en sus cargos:

Los estamentos constituyen el órgano que media entre, por un lado, el poder del príncipe y el poder gubernativo y, por el otro, el pueblo disuelto en las esferas particulares y en ciudadanos individuales. Los atributos que dan garantía de sus miembros radican, en parte, en un patrimonio independiente que está vinculado con el interés por la legalidad y el mantenimiento del orden civil; en parte, en la destreza en los intereses públicos y en su conocimiento adquiridos mediante la gestión de los asuntos y probados en la acción, y en el sentido de autoridad y del Estado conformado a través de ello.⁵⁹

Pero esta pretendida solución con la que Hegel intenta ahuyentar los fantasmas de corrupción e ineptitud –siempre presentes en los sistemas liberales de representación política– lejos de ser una respuesta satisfactoria al problema, abrió una serie de nuevas dificultades que el joven Marx rápidamente supo señalar.

⁵⁷ Rph §§251-253. Heiman sostiene que, en el contexto de una sociedad civil cada vez más compleja, el reconocimiento de la personalidad jurídica del grupo (corporaciones, iglesias, comunidades) prepara el terreno para la negación del concepto de individuo como abstracción jurídica y trascender así la mera condición legal de persona. Cf. Heiman, G. *op. cit.*, p. 126.

⁵⁸ Enz §543.

⁵⁹ VRph 18/19 §127.

IV. La crítica del joven Marx

Para Marx la principal deficiencia del planteo hegeliano reside en haber pensado de modo inconsecuente la mediación entre *sociedad civil* y *Estado*, entre el poder económico y el poder político, es decir, entre *corporación* y *funcionariado*. En efecto, Marx observa que entre el aparato corporativo y la administración estatal no sólo existe un vínculo estrecho sino también una relación de tensión y contraposición de intereses:

Las *corporaciones* son el materialismo de la burocracia y la burocracia el *espiritualismo* de las corporaciones. [...] Allí donde la *burocracia* es un principio nuevo, donde el interés universal del Estado comienza a hacerse un interés *exclusivo* y por tanto *real*, la burocracia lucha contra las corporaciones, como lucha toda consecuencia contra la existencia de sus presupuestos.⁶⁰

La crítica de Marx tiene un doble propósito: por un lado, mostrar que tal como Hegel afirma *corporación* y *burocracia* se implican mutuamente; por el otro, señalar que el *Estado* organizado burocráticamente, a diferencia de lo que Hegel pretende, no puede sino operar según los modos propios de la *sociedad civil* puesto que los funcionarios estatales provienen de ella y han sido formados en su seno.⁶¹ Este segundo aspecto pone en tela de juicio la posibilidad efectiva de una superación de la *sociedad civil* en la esfera estatal en la medida en que la *clase universal* que tiene a su cargo las *cuestiones de Estado* es hija de la cultura del entendimiento, es decir, de lo que Hegel denomina en la época de Jena la “eticidad del *bourgeois*” y, en tal sentido, pronto hace del *Estado* una abstracción, invirtiendo el *universal concreto* en *universal abstracto*. Por esta razón, Marx sostiene que:

... la burocracia es el formalismo de Estado de la sociedad civil. Es la conciencia del Estado, la *voluntad del Estado*, el *poder del Estado*, en tanto *corporación* [...], es decir, en cuanto una sociedad cerrada y particular en el Estado. [...] El formalismo de Estado, que es la burocracia, es el Estado como formalismo y como tal formalismo lo ha descrito Hegel. Puesto que este formalismo de Estado se constituye como poder real y se convierte a sí mismo

⁶⁰ Marx, Karl, “Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie (1843)”, (p. 247) en: *Karl Marx / Friedrich Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1981, Vol. I, pp. 201-333.

⁶¹ Rph §297Z.

en su propio contenido material, va de suyo que la burocracia es un entramado de ilusiones prácticas o la *ilusión del Estado*.⁶²

Y un poco más abajo remata esta crítica afirmando que “la burocracia se toma a sí misma por el fin último del Estado. Como la burocracia hace de sus fines formales su propio contenido, constantemente está entrando en conflicto con los fines reales”.⁶³

De ahí que el Estado hegeliano corra el riesgo de disolverse en un aparato burocrático cuyos funcionarios hagan de las cuestiones públicas asuntos privados en el mal sentido de la expresión, es decir, hagan negocios con el Estado, disponiendo de él como de su propiedad en atención a sus intereses personales. En el mejor de los casos, para hacer carrera y ascender en la jerarquía de la burocracia estatal.⁶⁴ Al mismo tiempo, el burócrata experimenta su propia vida como un asunto a ser despachado. Ello redundaría en una inversión de medios y fines en relación con la cosa pública: “El interés privado es su verdadera cosa pública en vez de que la cosa pública sea su verdadero interés privado”.⁶⁵

Esta es la razón fundamental por la que el joven Marx cuestiona el papel de la burocracia o funcionariado como instrumento idóneo para que el *Estado* pueda cumplir su tarea reguladora del todo social. A los ojos de Marx, la representación política orgánica propuesta por Hegel genera sólo la ilusión de una sociedad integrada que garantiza la libertad individual y el bien común. El origen de esta ilusión está en el régimen de propiedad: la ruptura entre Estado y sociedad civil no puede mediarse satisfactoriamente en un régimen de propiedad privada donde el dinero asume la función de organizar el intercambio social y las relaciones humanas. En este contexto el dinero termina modelando la representación política a su imagen y semejanza. Como consecuencia de ello, el vínculo de representación política orgánica fracasa en su propósito y la soberanía estatal se convierte en una farsa.

⁶² Marx, Karl, *op. cit.*, p. 248. Van Erp sostiene que esta crítica de Marx a Hegel apunta más a la concepción kantiana de soberanía estatal que a la hegeliana. Cf. Van Erp, Herman, *op. cit.* p. 379.

⁶³ Marx, Karl, *op. cit.*, pp. 248-249.

⁶⁴ *Ibid*, p. 249.

⁶⁵ *Ibid*, p. 266.

V. A modo de conclusión

Hegel ha observado con agudeza que, en el plano económico, el modo de producción capitalista logra abstraer a los individuos del plexo de relaciones éticas que los constituyen. Esta abstracción se refleja a nivel jurídico en el derecho privado moderno y su pretensión de hacer valer sus categorías incluso para el derecho público. Pero también repercute a nivel político cuando la representación asume como punto de partida a los individuos aislados en su singularidad. De ahí que el intento hegeliano se encamine a otro tipo de representación que haga pie en los vínculos orgánicos que posibilitan la emergencia y sustento de esa individualidad como tal. Por esta razón, cabe distinguir en el planteo hegeliano dos perspectivas divergentes cuyas respectivas líneas argumentales se encuentran superpuestas. La primera remite a una consideración realista de la dinámica economía capitalista y la segunda está centrada en lo que podríamos definir como un horizonte de realización política.

Hegel introduce como condición necesaria para la existencia de un Estado, un proceso histórico de *formación (Bildung)*, mediante el cual los sujetos de derecho llegan a reconocer el carácter universal de la *persona* como fuente y sustento de su propia voluntad individual. Siguiendo esta línea de razonamiento, el comportamiento ético esperable de la *clase universal* sería más o menos el que Hegel describe en la *Filosofía del derecho*. Pero lo que dificulta una lectura de este tipo, y al mismo tiempo la vuelve ilusoria, es precisamente la cruda descripción que Hegel mismo realiza tanto de los conflictos como de la idiosincrasia que presupone la moderna sociedad capitalista. En función de esto último cabe preguntarse con Marx, en virtud de qué extraña alquimia el despolitizado individuo egoísta de la *sociedad civil*, puesto en rol de funcionario, dejaría de lado todas sus ambiciones desmedidas de lucro y reconocimiento personal para velar por la armonía del todo y el bien común.

Por lo tanto, si se hace pie en el realismo hegeliano en torno a la dinámica económica capitalista y al tipo de *individuo* que produce, sólo cabe esperar un aparato estatal represivo que a duras penas logra encauzar los violentos antagonismos sociales que la sociedad civil produce de modo inevitable. Si se parte, en cambio, de los requisitos establecidos por Hegel para la existencia de un verdadero Estado, la representación política estamentaria o corporativa per-

mite articular las relaciones económicas con las políticas, conciliar el interés particular con el fin universal, la dinámica privada de la *sociedad civil* con el interés público del *Estado*. De modo que, si en función de lo primero es dable esperar que la burocracia estatal se comporte como Marx lo describe y como de hecho se ha comportado en todas las latitudes desde Hegel hasta nuestros días; en función de lo segundo, queda bosquejada una respuesta tentativa a la pregunta acerca de cómo la moderna organización social, económica y política podría respetar y hacer valer en todo su alcance el principio de universalidad implícito en la categoría de *persona*, principio alrededor del cual se organiza el marco jurídico sin el que la sociedad civil no podría desarrollarse.

El problema de la *mediación* entre ambos puntos de vista no es, en sentido estricto, un problema de resolución filosófica. Se trata más bien del problema acerca de cómo los hombres interpretan sus prácticas a través de categorías y cómo estas se introducen en la esfera de las relaciones intersubjetivas para modificar sus prácticas. El dilema de la representación política subsiste. Y no sólo en la filosofía hegeliana sino en todas las democracias occidentales contemporáneas. El diagnóstico de Hegel sigue siendo certero, tanto en lo concerniente a la ineptitud y tendencia a la corrupción de los representantes como en lo referido a la indiferencia e inclinación por el clientelismo del electorado. Y más certero aún cuanto mayor es la concentración de capital en agencias económicas transnacionales. Tal vez haya llegado el momento de despedirse de un concepto de representación política deudor de un individualismo atomístico y asociado a la noción de soberanía estatal.

Bibliografía

- Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Bowman, Brandy, "Labor, Publicity and Bureaucracy. The Modernity of Hegel's Civic Humanism", en *Hegel-Studien* 47, 2013, pp. 41-73.
- Cristi, F. R., "Hegel's Conservative Liberalism", en *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 22, N° 4, diciembre de 1989, pp. 717-738.
- Daremas, Georgios, "The Role of «Political Representation» in the Constitution of Hegel's Rational State", en Arndt, Andreas, Cruysberghs, Paul & Andrzej Przylebski (Hrsg.), *Hegel Jahrbuch 2008. Hegels politische Philosophie 1*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, pp. 216-221.
- De Boer, Karin, "Hegel's Non-Revolutionary Account of the French Revolution in the Phenomenology of Spirit", en *Epoché*, Vol. 22, 2 (Spring) 2018, pp. 455-468.
- Duso, Giuseppe, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2 ed. 2006.
- , *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Agli, 2013.
- Ferro, Bernardo, "Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy", en *Hegel Bulletin*, The Hegel Society of Great Britain, 2016, pp. 1-22.
- Hegel, G.W.F., *Theorie Werkausgabe*, Moldenhauer E. & Michel K. M. (eds.), 20 Vols. (TW), Frankfurt/M, 1970.
- , "[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen" (WS), TW, Vol. IV, pp. 462-597.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (RPh), TW, Vol.VII.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enz), TW, Vols. VIII-X.
- , "Über die englische Reformbill" (RB), TW, Vol. XI, pp. 83-128.
- , *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, Ilting, K.-H. (Hrsg.) (VRph 17/18 – VRph 18/19), Stuttgart, 1983.

- , *Phenomenologie des Geistes* (PhG), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988.
- Heiman, G., “The sources and significance of Hegel’s corporate doctrine”, en Pelczynski, Z.A., *Hegel’s Political Philosophy*, Cambridge, 1971, pp.111-135.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (edición de Noel Malcolm), Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Horstmann, Rolf-Peter, “Theorien der bürgerlichen Gesellschaft” en Siep, Ludwig (Hrsg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 193-216.
- Jackson, Jeff, “The Resolution of Poverty in Hegel’s «Actual» State”, en *Polity*, Vol. 46, N° 3, julio de 2014.
- Kervégan, Jean-François, “Sovereignty and representation in Hegel”, en *The Philosophical Forum*, Vol. XXXI, 3-4, 2000, pp. 233-247.
- Klikauer, Thomas, *Hegel’s Moral Corporation*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016.
- Kolb, David, “Tiger Stripes and Embodied Systems: Hegel on Markets and Models” en Thompson, Michael J. (ed.), *Hegel’s Metaphysics and the Philosophy of Politics*, New York/London, Routledge, 2018, pp. 286-300.
- Marx, Karl, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843)”, *Karl Marx / Friedrich Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1981, Vol. I, pp. 201-333.
- Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel’s Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- Pelczynski, Z.A., *Hegel’s Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Peperzak, Adriaan, *Modern Freedom*, Amsterdam, Springer Science + Business Media, B.V., 2001
- Ruda, Frank, *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*, Konstanz, Konstanz University Press, 2011.
- Schnädelbach, Hebert, “Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340)”, en: Siep, Ludwig (Hrsg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 244-265.
- Siep, Ludwig (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- Thompson, Michael J. (ed.), *Hegel’s Metaphysics and the Philosophy of Politics*, New York/London, Routledge, 2018.
- Van Erp, Herman, “Politische Repräsentation und subjektive Wille in Hegels Staatsphilosophie”, en Kimmerle, H. & Lefèvre, W. (eds.), *Hegel-Jahrbuch 1991*, Bochum, 1991, pp. 375-380.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth, “«Divide et impera». Zu Hegels Heidelberger Stände- und Verfassungslehre”, en: *Hegel-Studien* 28, 1993, pp. 193-214.



Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana

Deleuze, Hegel and the post-Kantian tradition

DANIEL SMITH

PURDUE UNIVERSITY - ESTADOS UNIDOS *

TRADUCCIÓN: GONZALO SANTAYA.

Recibido el 25 de junio de 2019 – Aceptado: 20 de agosto de 2019

* Publicado originalmente en *Philosophy Today*, n° 44, 2000, pp. 119-131, y re-publicado en el libro *Essays on Deleuze* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012, pp. 59-71), de donde se tomó el texto para la presente traducción. Traducido al castellano por Gonzalo Santaya.

RESUMEN: Este trabajo revisa la caracterización de Gilles Deleuze como un pensador anti-dialéctico y anti-hegeliano (fomentada tanto por la literatura secundaria como por el propio Deleuze), concentrándose en los matices que vuelven a estas caracterizaciones incompletas o inadecuadas. Estos matices son retomados desde tres momentos: 1° las condiciones históricas y biográficas en las cuales Deleuze es educado y formado como filósofo (donde una estricta escuela de historia de la filosofía, y en particular la tríada Hegel-Husserl-Heidegger, conforman la hegemonía académica); 2° el método propio que Deleuze desarrolla para trabajar con autores de la tradición de la historia de la filosofía (conduciendo a estos autores a su “límite diferencial”); 3° el modo en que Deleuze se alinea con la tradición poskantiana, bajo la influencia fundamental de Salomon Maimon (quien reclamaba para la crítica trascendental un método genético e immanente). Finalmente, se perfilan algunos lineamientos sobre los cuales pensar la relación entre el proyecto deleuziano de una dialéctica diferencial, centrada en la categoría de problema, y el proyecto hegeliano, centrado en la contradicción y la negación.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Hegel – dialéctica – poskantismo

ABSTRACT: This paper revises the characterization of Gilles Deleuze as an anti-dialectical and anti-Hegelian thinker (encouraged both by the secondary literature and by Deleuze himself), focusing in the nuances which make those characterizations incomplete or inadequate. These nuances are deployed in three stages: 1° the historical and biographical circumstances in which Deleuze is educated and formed as a philosopher (where the history of philosophy, and particularly the Hegel-Husserl-Heidegger triad held the academic hegemony); 2° the method that Deleuze develops to work with canonical authors of the history of philosophy (by pushing those authors to their “differential limit”); 3° the way in which Deleuze aligns himself with the post-Kantian tradition under the fundamental influence of Salomon Maimon (who requested a genetic and immanent method for the critical philosophy). These stages converge into some guidelines which contextualize the relation between Deleuze’s dialectical project, centered in a differential conception of problems, and Hegelian dialectics, centered in contradiction and negation.

KEY WORDS: Deleuze – Hegel – Dialectics – post-Kantianism

Deleuze ha sido a menudo caracterizado como un pensador “anti-dialéctico” y por lo tanto “anti-hegeliano”. No es difícil acumular evidencia para estas caracterizaciones. En su conocida “Carta a Michel Cressole” (re-publicada en *Conversaciones* como “Carta a un crítico severo”), refiriéndose a sus días de estudiante en la posguerra (en la década del 40 y del 50), Deleuze dice explícitamente que en esa época “lo que yo más detestaba era el hegelianismo y la dialéctica”.¹ *Nietzsche y la filosofía*, publicado en 1962, es un tratado declaradamente anti-hegeliano; su capítulo final lleva el ominoso título “Contra la dialéctica”.² Incluso en 1968, Deleuze escribe que los temas de su obra maestra, *Diferencia y repetición*, eran en

¹ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 13.

² Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 207-270.

parte atribuibles a “un anti-hegelianismo generalizado”.³ Vincent Descombes hace eco de este tema en su influyente libro *Lo mismo y lo otro*, caracterizando a toda la generación de filósofos a la que Deleuze pertenece –que incluye a Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, y Michel Serres– por su reacción contra Hegel, y en particular contra el Hegel de Alexandre Kojève.⁴ El propio Foucault mencionó en su lección inaugural en el *Collège de France*: “toda nuestra época, bien sea mediante la lógica o la epistemología, bien sea mediante Marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel”.⁵

Estas caracterizaciones han sido tan repetidas en la bibliografía secundaria que han asumido un estatus casi canónico. Son la lente bajo la cual el pensamiento deleuziano es necesariamente leído e interpretado, hasta el punto en el cual se han vuelto *clichés* (en el sentido en que Deleuze da a este término) que prejuzgan la naturaleza de su pensamiento y prefiguran su interpretación y recepción. Sin embargo, dichas caracterizaciones son, en el mejor de los casos, parciales, y en el peor, incorrectas. Deleuze no es un pensador en sí mismo anti-dialéctico; uno de los objetivos explícitos de *Diferencia y repetición* es proponer una nueva concepción de la dialéctica, basada en un principio de la diferencia (y la afirmación) antes que en un modelo de la contradicción (y la negación).⁶ En este sentido, el anti-hegelianismo temprano de Deleuze es ante todo polémico, y debe ser entendido en el contexto de la teoría de las Ideas expuesta en *Diferencia y repetición*. En lo que sigue quisiera defender estas

³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 15.

⁴ Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 30-31: “en 1945, todo lo moderno proviene de Hegel [...]. En 1968 [...] todo lo moderno es hostil a Hegel”. Los cursos de Kojève sobre Hegel fueron dictados en la École Pratique des Hautes Études entre 1933 y 1939, y a ellos asistieron regularmente figuras como Raymond Aaron, Georges Bataille, Alexandre Koyrè, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, y Eric Weil, entre otros. El texto de esos cursos fue compilado por Raymond Queneau y publicado en 1947. Una traducción al inglés apareció en 1969: Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. inglesa J. H. Nichols Jr., Nueva York, Basic, 1969.

⁵ Foucault, Michel, *El orden del discurso*, trad. A. González Troyano, Buenos Aires, Tusquets, 2005, p. 70. Citado en Descombes, Vincent, *op. cit.*, p. 30.

⁶ En *Diferencia y repetición*, Deleuze vincula su concepto de la dialéctica a la noción de lo problemático: “cuando la dialéctica «olvida» su relación íntima con los problemas en tanto que Ideas [...], pierde su verdadera fuerza” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 250). “Los problemas son siempre dialécticos, la dialéctica no tiene otro sentido” (*ibid.*, pp. 272-273).

afirmaciones, no analizando la lectura deleuziana de Hegel como tal, sino más bien analizando el contexto en el cual dicha lectura debe ser comprendida. Este contexto no sólo incluye la relación de Deleuze con la historia de la filosofía en general, sino también –y más particularmente– su relación con la tradición poskantiana a la cual Hegel pertenece. En su trabajo de juventud, cuando su polémica anti-hegeliana era más fuerte, Deleuze emprendió una interpretación revisionista de la tradición poskantiana en su conjunto –una interpretación en la cual el trabajo de Salomon Maimon juega un rol central. Las críticas explícitas de Deleuze a Hegel, y su renovado concepto de dialéctica, deben ser entendidos en los términos del proyecto más amplio que Deleuze venía persiguiendo en su trabajo previo a la escritura de *Diferencia y repetición*.

Deleuze y la historia de la filosofía

La polémica reacción del joven Deleuze contra Hegel debe ser contextualizada tanto personal como sociológicamente, en términos del ambiente académico institucional en el que Deleuze fue educado como filósofo. (Este ambiente francés ha sido analizado por Pierre Bourdieu en trabajos como *Homo academicus* y *Nobleza de estado*).⁷ Cuando Deleuze estaba en la *Sorbonne*, hacer filosofía significaba hacer historia de la filosofía. Para pasar el examen de *agrégation* en filosofía, que habilitaba a enseñar en el sistema educativo francés, se requerían cuidadosas lecturas de textos clásicos de la historia de la filosofía. Si los estudiantes de filosofía deseaban hacer trabajo “creativo” en este contexto, debían enmarcarlo en lecturas interpretativas de este tipo. François Châtelet, compañero suyo en la *Sorbonne* y luego colega en Vincennes, cuenta una historia que ilustra la manera en la cual Deleuze, como estudiante, podía resolver la tensión entre los requisitos universitarios y su propia invención interpretativa:

Conservo el recuerdo de una lección de Gilles Deleuze, que debía tratar no sé qué tema clásico de la doctrina de Nicolás Malebranche ante uno de nuestros más profundos y meticulosos historiadores de la filosofía, y preparó su demostración –sólida y basada

⁷ Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, trad. A. Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, y *Nobleza de estado*, trad. A. Gutiérrez, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

en referencias concluyentes— únicamente en torno al principio de la irreductibilidad de la costilla de Adán. Ante la mención del principio elegido, el maestro empalideció, pero obviamente tuvo que abstenerse de intervenir. A medida que se desarrollaba la exposición, la indignación se transfiguró en incredulidad, y hacia el final, en admirativa sorpresa. Y concluyó justamente haciéndonos regresar a todos la próxima semana con nuestro propio análisis del mismo tema.⁸

No es pues casual que los trabajos de Deleuze y Jacques Derrida sean a menudo catalogados como lecturas sobre la historia de la filosofía. (Ambos vuelven persistentemente a la historia de la filosofía, incluso tras experimentos tales como *La tarjeta postal* de Derrida o *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari.)⁹ Más aún, escribir sobre ciertas figuras conllevaba en la época una cierta connotación política: en los estudios del siglo diecisiete, por ejemplo, los cartesianos tendían a ubicarse en la derecha, los spinozistas en la izquierda, y los leibnizianos en el centro.

También hay en esta cuestión un componente idiosincrático que a menudo se pasa por alto. Se ha sugerido que el pensamiento procede mediante un conflicto de las generaciones, donde los jóvenes se revelan frente a sus mayores. Esto parece particularmente cierto para los filósofos, cuya iniciación en la filosofía puede ser a menudo remitida a una suerte de admiración teórico-amorosa que en cierto punto cristaliza en torno a un maestro particular —eso que Michèle Le Doeuff llamó “transferencia erótico-teórica” (y Platón, simplemente, “eros”).¹⁰ En el *Abecedario*, Deleuze se remonta a su iniciación a la filosofía —a los catorce años— a través de un curioso encuentro con un maestro llamado Pierre Halbwachs, a quien conoció en las

⁸ Châtelet, François, *Chronique des idées perdues*, París, Stock, 1977, p. 46. Michel Tournier hace un tributo similar en su autobiografía: En su época de estudiante, Deleuze poseía un extraordinario “poder de traducción, de transposición: toda la filosofía escolar y canosa que pasaba a través de él salía irreconocible, con un aire de frescura, de jamás digerida, de violenta novedad, totalmente desenrollada, repelente de nuestra debilidad, de nuestra pereza” (Tournier, Michel, *Le vent paralet*, París, Gallimard, 1977, pp. 155-156; cf. también *ibíd.*, p. 162.)

⁹ Derrida, Jacques, *La tarjeta postal*, trad. H. Silva, México DF, Siglo XXI, 2001.

¹⁰ Cf. Le Doeuff, Michèle, “Cheveux longs, idées courtes”, en Le Doeuff, Michèle, *L'imaginaire philosophique*, París, Payot, 1980. El propio Deleuze indica un punto similar en *Diferencia y repetición*: “toda educación es algo amoroso, pero también mortal” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 52).

playas de Deauville.¹¹ Más tarde, en la academia, serían personajes como Ferdinand Alquié y Jean Hyppolite quienes cumplirían ese rol. Le Doeuff sugiere que lo que permite al estudiante superar esta transferencia inicial, o romper con el maestro, es precisamente el marco institucional, que provee un tercer término más allá de la dinámica de la relación dual. En algunos pasajes célebres, Deleuze ha evocado el efecto que estas restricciones institucionales y afiliaciones personales tuvieron en su formación filosófica:

Fui formado por dos profesores que quería y admiraba mucho, Alquié e Hyppolite. [...] El primero tenía largas manos blancas y un tartamudeo que no se sabía si venía de la infancia o si –por el contrario– era para ocultar un acento natal, y que se ponía al servicio de los dualismos cartesianos. El otro tenía un rostro poderoso de rasgos inacabados, y ritmaba a golpes de puño las tríadas hegelianas, a la par de sus palabras. Con la Liberación, quedamos extrañamente varados en la historia de la filosofía. Simplemente se entraba en Hegel, Husserl y Heidegger; nos precipitábamos como cachorros en una escolástica peor que la medieval. [...] Luego de la Liberación la historia de la filosofía se estrechaba en torno nuestro, sin que nos diéramos cuenta, bajo el pretexto de abrirnos a un futuro del pensamiento que habría sido a la vez el pensamiento más antiguo. La «cuestión Heidegger» no me parecía: «¿era un nazi?» (evidentemente, evidentemente) –sino: «¿cuál ha sido su rol en esta nueva inyección de historia de la filosofía?» [...] La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder en la filosofía, e incluso en el pensamiento, ha jugado el rol del represor: ¿cómo querés pensar si no leíste a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y el libro de tal o cual sobre ellos? Una formidable escuela de intimidación [...] Entonces comencé por la historia de la filosofía, cuando eso aún se imponía. No veía el modo de sustraerme de ello por mi cuenta. No soportaba a Descartes, los dualismos y el cogito, o a Hegel, las tríadas y el trabajo de lo negativo.¹²

Pueden discernirse en este pasaje numerosas “reacciones” por parte de Deleuze. Hay una reacción contra los dualismos cartesianos y las tríadas hegelianas, que es tanto personal –contra sus maestros– como filosófica. Hay también una reacción contra la institucionalización de la historia de la filosofía en la universidad francesa,

¹¹ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, video-entrevista con Claire Parnet, París, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996, “E d'enfance” (infancia).

¹² Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, París, Flammarion, 1996, pp. 18-21.

y en particular contra el rol que el pensamiento de Heidegger jugó en ella. Deleuze, por ejemplo, nunca compartió la obsesión heideggeriana o nietzscheana con los griegos; sin dudas su confesada preferencia por Lucrecio o los estoicos era una reacción contra esta helenofilia. Hay finalmente una reacción contra lo que llama un “escolasticismo” de las “tres H” –Hegel, Husserl y Heidegger– que prevalecía tras la Liberación. Muchos filósofos franceses como Levinas, Ricoeur, Derrida y Lyotard comenzaron sus carreras con libros sobre Husserl. Significativamente, Deleuze nunca escribió directamente sobre ninguna de las “tres H”, a pesar de estar obviamente inmerso en su trabajo, y escribió en cambio su primer libro sobre Hume (*Empirismo y subjetividad*, publicado en 1953) como si quisiera añadir su propia “H” a la lista.

De hecho, la decisión de Deleuze de escribir sobre Hume en sus días de estudiante es una parte importante de la historia de su anti-hegelianismo. La filosofía inglesa, liderada por Bertrand Russell, ya había atravesado su propia reacción contra Hegel (al menos tal como era representado por Bradley) medio siglo antes que la francesa, aunque por sus razones específicas. Apoyado en los recientes avances en lógica derivados de los trabajos de Frege y Peano, Russell desarrolló el motivo empirista según el cual las relaciones son externas a sus términos, lo cual se volvió una de las críticas estándar contra Hegel (para quien, al igual que para Leibniz, las relaciones son internas a sus términos). En Francia, este aspecto de la filosofía anglo-americana había sido retomado por Jean Wahl, a quien Deleuze citaría a menudo en escritos posteriores por la prioridad que daba a la conjunción “y” sobre la cópula “es”.¹³ A lo largo de su carrera Deleuze fue un gran admirador de Russell y se opuso fuertemente a los efectos que el trabajo de Wittgenstein había tenido sobre la filosofía anglo-americana.¹⁴ Escribir sobre Hume, y declararse un empirista según el molde británico, era ya una provocación directamente anti-hegeliana.¹⁵ Para Hegel el empiris-

¹³ “En la obra de Jean Wahl puede encontrarse una profunda meditación sobre ese sentido del «y», sobre su manera de poner en tela de juicio la primacía del verbo ser” (Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 115).

¹⁴ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, video-entrevista con Claire Parinet, París, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996, “W de Wittgenstein”.

¹⁵ “Siempre he sentido que soy un empirista, esto es, un pluralista” (prefacio a la edición

mo era casi una no-filosofía, porque intentaba asir inmediatamente el “esto”, “aquello”, “aquí”, “ahora”, cuando esos deícticos son universales que no pueden captar la experiencia sensible de manera inmediata.¹⁶ Deleuze dedicó su libro sobre Hume a su maestro Jean Hyppolite –“homenaje sincero y respetuoso”, reza la dedicatoria–, y la provocación no podía ser más clara: el estudiante de veintiséis años presentando a su maestro hegeliano una tesis sobre la grandeza del empirismo.

Ciertamente, el análisis deleuziano del empirismo de Hume puede leerse como un desafío explícito a la caracterización hegeliana del empirismo. La tesis empirista, en su enunciación usual, es que el conocimiento deriva de la experiencia: esto es, lo inteligible deriva de lo sensible. Pero Deleuze muestra que para cada idea específica analizada por Hume en el *Tratado sobre la naturaleza humana* (la causalidad, el mundo, el yo, Dios), la búsqueda de un camino lineal que reduciría la idea a una impresión correspondiente lleva casi inmediatamente a un *impasse*. En lugar de esto, Hume intenta desenvolver un tejido de principios más complejo (los principios de la naturaleza humana: asociación y pasión) que habitualmente enlazan impresiones separadas para producir ideas que son de hecho inferencias, y que afirman más de lo que es realmente “dado”. Al volcar el énfasis hacia el asociacionismo, argumenta Deleuze, Hume lleva el empirismo a una potencia superior; si las ideas no contienen ni más ni menos que impresiones sensibles, es precisamente porque las relaciones son exteriores y heterogéneas a sus términos. En otras palabras, la distinción esencial en Hume no es entre impresiones e ideas, entre sensible e inteligible, sino más bien entre dos tipos de impresiones e ideas: impresiones e ideas de términos, e impresiones e ideas de relaciones.¹⁷ En Hume, según Deleuze, el mundo empirista se desplegó por primera vez en toda su extensión –un mun-

inglesa de *Diálogos*, en Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, Nueva York, Columbia University Press, 1987, p. vii).

¹⁶ Cf. la sección sobre la certeza sensible en Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 63 y ss. Ver también el comentario de Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*: “Hegel quiso ridiculizar el pluralismo, identificándolo con una conciencia ingenua que se contentaría con decir: «esto, aquello, aquí, ahora» –como un niño tartamudeando sus más humildes necesidades” (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 11).

¹⁷ Ya William James había hablado de impresiones de relaciones: “Deberíamos decir una sensación de «y», una sensación de «si», una sensación de «por», tan fácilmente como decimos una sensación de azul, una sensación de frío” (James, William, *Principles of Psychology*, Nueva York, Dover, 1950, vol. I, p. 245).

do conjuntivo de átomos y relaciones que no encontraría su desarrollo completo sino hasta Russell y la lógica moderna. A través de Hume, el joven Deleuze parecía estar uniéndose a la polémica anti-hegeliana del joven Russell.

Sin embargo, podría argumentarse que *Empirismo y subjetividad* ocupa una posición más bien marginal dentro del corpus deleuziano; Deleuze se desplazaría del empirismo humeano hacia lo que llamaría eventualmente “empirismo trascendental”. Este cambio fue efectuado en los años transcurridos entre la publicación de *Empirismo y subjetividad* (1953) y *Nietzsche y la filosofía* (1962), en el que la reacción de Deleuze contra Hegel aparece en su máxima intensidad. Deleuze llamó este período un “vacío de ocho años” en su vida (1953 a 1961), durante el cual publicó muy poco. Más tarde, diría:

Yo sé lo que hacía y cómo vivía durante aquellos años, pero lo sé en abstracto, como si otra persona me relatase unos recuerdos de los que yo no dudo, pero que no son realmente mis recuerdos. [...] Esto es lo que me interesa de una vida, sus vacíos, sus lagunas, a veces dramáticas y a veces no. Casi todas las vidas atraviesan una catalepsia, vacíos en donde tiene lugar el movimiento.¹⁸

Externamente, durante esos años Deleuze se casó y tuvo su primer hijo, y se movió a través de una serie de puestos académicos, desde el *lycée* en Orleans a la *Sorbonne* y al *Centre National de la Recherche Scientifique* de París. Pero un movimiento “intensivo” profundo de pensamiento tomó también lugar: Deleuze emergió persiguiendo una trayectoria filosófica singular que sería trabajada en una serie de monografías sobre figuras individuales –Nietzsche (1962), Kant (1963), Proust (1964), Bergson (1966) y Masoch (1967)– que culminaría con *Diferencia y repetición*.

La metodología de Deleuze: el rol del “devenir”

El uso deleuziano de la historia de la filosofía, sin embargo, tendría finalmente un significado que fue más allá de la reacción a estas constrictiones institucionales tempranas. Deleuze claramente elaboró su propia filosofía “creativa” en el contexto de sus monografías sobre distintas figuras de la historia de la filosofía; pero la razón por

¹⁸ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., pp. 219-220.

la que lo hizo –explicaría más tarde– es que para escribir y pensar necesitaba trabajar con “intercesores” con quienes entrar en una suerte de “devenir” (los filósofos del pasado eran intercesores de este tipo, como Guattari, del presente).¹⁹ Al leer las monografías deleuzianas, como se ha notado a menudo, uno tiene la impresión de entrar en una “zona” en que el propio proyecto de Deleuze y aquél del autor trabajado parecen devenir indiscernibles. Ellas constituyen lo que el propio Deleuze llama “zona de indiscernibilidad”; por un lado, está el devenir-Deleuze del autor trabajado; por otro lado, hay una suerte de devenir-Spinoza de parte de Deleuze, por ejemplo, o un devenir-Leibniz, un devenir-Bergson, etc. (Es lo que Bajtín llamaba un “discurso indirecto libre” en la escritura).²⁰

Este estilo, ya familiar, suscita sin embargo agudas dificultades de interpretación: ¿Dónde acaba Deleuze y, digamos, comienza Spinoza? ¿Dónde una explicación deviene una interpretación, y una interpretación una creación (para usar términos hermenéuticos que Deleuze evitaba)? No son preguntas sencillas; son distinciones indiscernibles, al decir de Deleuze. En resumen, en todas las lecturas deleuzianas uno se desplaza entre una “explicación” bastante directa del pensador trabajado y una “interpretación” deleuziana más específica, que a menudo hace uso de conceptos incorporados de pensadores externos (por ejemplo, Deleuze interpreta a Spinoza en términos del concepto de univocidad de Duns Scoto, y a Leibniz en términos de la teoría matemática de las singularidades, a pesar de que nada de eso aparece en los textos de Spinoza o Leibniz); y finalmente, se alcanza una especie de punto “creativo” donde Deleuze fuerza el pensamiento del pensador trabajado a un límite “diferencial”, purgándolo de los tres grandes puntos terminales de la metafísica (Dios, Mundo, Yo), y por lo tanto descubriendo el movimiento inmanente de la diferencia en su pensamiento. Este es el punto en el cual el propio “sistema” deleuziano aparecería. Evaluar dónde yacen estos diferentes puntos es una de las principales dificultades al leer a Deleuze –precisamente porque no hay puntos de corte claros que marquen la transición.

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 193 y ss.

²⁰ Deleuze analiza esta noción en sus libros sobre cine, pero parece también aplicable a su propio trabajo. En el discurso indirecto libre, hay “diferenciación de dos sujetos correlativos dentro de un sistema en sí mismo heteróclito” (Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1984, p. 112).

A veces, sin embargo, los intérpretes se han contentado con una tarea diferente: identificar a Deleuze con (o distanciarse de) ciertos autores de la historia de la filosofía, separando a sus “amigos” de sus “enemigos”. Por ejemplo, uno podría esbozar fácilmente las siguientes cuatro listas. La primera sería una lista de los filósofos “canónicos” de Deleuze, aquellos a los que les dedicó monografías separadas: Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Leibniz. A esto podría agregarse una lista de nombres secundarios, filósofos que Deleuze ama y a los que se refiere a menudo, a pesar de no haber escrito jamás una monografía sobre ellos: Lucrecio, los estoicos, Duns Scotus, Maimon, Whitehead. Luego estaría la lista de los enemigos ostensibles de Deleuze, lo que incluiría a Platón, Kant y Hegel. Y, finalmente, se podrían identificar ciertos pensadores “ocultos” que Deleuze confronta de manera fundamental, pero que no son frecuentemente discutidos de manera directa –principalmente Heidegger. Con estas listas a mano, podría comenzarse a discutir acerca de cuál es el “verdadero” maestro de Deleuze. ¿Es “realmente” Bergson, como dice Badiou?²¹ ¿Es Nietzsche? ¿Es Spinoza? Los propios comentarios de Deleuze (como la “Carta a Michel Cressole”) tienden a alentar este acercamiento: él dice haber odiado el hegelianismo, buscado una manera de invertir el platonismo, pensado su libro sobre Kant como “un libro sobre un enemigo”, y llevado su trabajo hacia la “gran identidad Spinoza-Nietzsche”.²² Pero la distinción entre amigos y enemigos de Deleuze –o la identificación de sus “verdaderos” maestros– es al menos un ejercicio preliminar: necesario, tal vez, pero ciertamente insuficiente. El hecho es que Deleuze lee a cada filósofo de la historia de la filosofía –amigo o enemigo– del mismo modo, siguiendo la misma estrategia, empujando cada pensador, por decirlo así, a su límite diferencial. (Sin duda, este es un punto de afiliación con Hegel: Hegel empuja al pensamiento a su punto de contradicción, Deleuze, al punto de diferencia.) Deleuze, es cierto, describe su libro sobre Kant como uno sobre “un enemigo”, pero en otras partes indica (con más precisión) que Kant fue uno de los más grandes filósofos de la inmanencia, y se sitúa sin lugar a dudas directamente en la tradición kantiana (incluso si Kant

²¹ “Deleuze es un lector mágico de Bergson, su verdadero maestro en mi opinión, incluso más que Spinoza y, tal vez, que el propio Nietzsche.” (Badiou, Alain, *Deleuze: el clamor del ser*, trad. D. Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002, pp. 62-63.)

²² Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., p. 216.

fue incapaz de llevar el pensamiento de la inmanencia a su conclusión necesaria: esto es, su conclusión diferencial).²³ A la inversa, y exactamente por la misma razón, Deleuze a menudo se separa de sus “amigos”. Rechaza la crítica bergsoniana a la intensidad en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; el leibnizianismo deleuziano es sin Dios, su spinozismo sin sustancia; y el propio Spinoza definió la determinación como negación –posición contra la cual Deleuze rompió fuertemente en su trabajo temprano. Pero esto no significa que Deleuze es “anti-Spinoza” o “anti-Leibniz” o “anti-Bergson” –tan poco como un simple “anti-Hegel”. Estas caracterizaciones, si bien no son incorrectas del todo, son demasiado simplistas; ellas pierden de vista el movimiento y el “devenir” del pensamiento deleuziano, tanto en sí mismo como en su relación compleja con la historia de la filosofía.

La tradición poskantiana: el rol de Maimon

¿Por qué, entonces, Deleuze no escribió directamente sobre Hegel, el filósofo que decía detestar, para llevarlo hasta su límite diferencial? Jacques Derrida, en su trabajo temprano, sugirió una razón posible para evadir una confrontación directa con Hegel: es imposible oponérsele, porque la oposición es el motor del sistema hegeliano, y oponerse a él es volverse una parte de él. Esto, sin embargo, no era un problema para Deleuze, y su propio trabajo de juventud sigue una trayectoria algo diferente que la derrideana, a pesar de ciertos puntos de convergencia entre ellos. Por ejemplo, no encontramos en Deleuze el tipo de crítica a las “oposiciones binarias” que se encuentra en los trabajos del joven Derrida. Tampoco encontramos un concepto de “cierre” en los escritos deleuzianos: ni cierre estructural, pues Deleuze desde el comienzo define a las estructuras como abiertas y diferenciales (lo que él llamaba estructuralismo fue más tarde etiquetado como “post-estructur-

²³ “Trazar un plano de inmanencia, trazar un campo de inmanencia: esto es lo que han hecho todos los autores de los que me he ocupado (incluso Kant, cuando denuncia el uso trascendente de las síntesis, aunque él se atenga a la experiencia posible y no a la experimentación real).” (*Ibid.*, 231-232.) Más aún, el capítulo principal de *Nietzsche y la filosofía* se titula “Crítica”; debajo del tema “anti-hegeliano” explícito de ese libro yace un profundo compromiso con Kant y la tradición poskantiana en general, y de la cual Hegel es sólo una parte (sobre los comentarios de Deleuze a la relación de Nietzsche y el poskantismo, cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 76).

alismo”),²⁴ ni cierre de la metafísica, puesto que, lejos de ver a la metafísica como habiendo agotado sus posibilidades, Deleuze frecuentemente se zambulle en la historia de la filosofía para recuperar, rejuvenecer y transformar modos de pensamiento que habían sido clausurados (como la tradición de la univocidad inaugurada por Duns Scoto –una trayectoria bloqueada por la ortodoxia cristiana). A pesar de que tanto Derrida como Deleuze participaron en una reacción anti-hegeliana compartida, condujeron sin embargo sus problemas anti-hegelianos de maneras diferentes, lo cual a su vez los llevó a perseguir trayectorias filosóficas bien distintas.

Esto nos devuelve pues, a la pregunta por la especificidad de la trayectoria anti-hegeliana de Deleuze. En este punto sería difícil exagerar el rol que jugó el filósofo del siglo XVIII, Salomon Maimon. Maimon es una figura oscura, ampliamente olvidada en el mundo anglo-parlante. En Francia, sin embargo, permanece semi-canónico (Martial Gueroult escribió un libro importante sobre Maimon), y ejerció una influencia enorme sobre Deleuze, quien lo consideraba “un filósofo muy, muy grande”.²⁵ Maimon, contemporáneo de Kant, era un judío ruso-polaco que nunca fue a la universidad y recibió toda su educación de la tradición talmúdica para convertirse en rabino. Fue exiliado de su comunidad (como Spinoza) por sus puntos de vista radicales y poco ortodoxos, y vivió varios años como un mendigo errante, pasando mucho tiempo en tabernas, y en una pobreza constante. Era simple, ingenuo, a veces vergonzosamente franco, y hablaba una mezcla *ad hoc* de hebreo, lituano,

²⁴ En efecto, el estudio deleuziano de 1972, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” (en Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 223-250), define al estructuralismo a través de la terminología post-estructuralista deleuziana: diferencia, multiplicidad, virtualidad, etc. La crítica radical del estructuralismo deleuziano parece haber sido lo que atrajo a Lacan al trabajo deleuziano previo a *El anti-Edipo*: “Verás que él [Deleuze] dice en alguna parte la esencia del estructuralismo, si es que esa palabra tiene algún significado... Es un blanco, una falta en la cadena significante, y que resulta de objetos errantes en la cadena significante.” (Lacan, Jacques, *Le Séminaire, libro XVI: D'un autre à l'autre (1968-1969)*, París, Seuil, 2006, p. 227 –citado en Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La Découverte, 2007, pp. 226-227)

²⁵ Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, trad. equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 35. El libro de Gueroult es *La philosophie transcendante de Salomon Maimon*, París, Alcan, 1929. El estudio subsiguiente de Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* (2 vols., París, Les Belles-Lettres, 1930), también contiene una importante discusión sobre Maimon, y Deleuze se apoya en ambos libros. Maimon cuenta su extraordinaria y trágica vida en su autobiografía, cuya versión resumida está disponible en un inglés: *Salomon Maimon, An Autobiography* [1888], trad. J. Clark Murray, Illinois, University of Illinois Press, 2001.

yiddish y polaco, que pocos entendían. De algún modo, logró llegar a Berlín, e hizo contacto con la intelectualidad local (incluyendo a Mendelssohn, quien, como hábil lingüista, era aparentemente uno de los pocos que podían entender lo que Maimon decía). En Berlín cayó bajo el hechizo de la filosofía crítica kantiana, y escribió un texto sobre ella, titulado *Ensayo sobre la filosofía trascendental*.²⁶ En abril de 1789, Marcus Hertz, un viejo estudiante y amigo de Kant, envió a su antiguo maestro una copia del manuscrito de Maimon, recomendándolo y deseando que recibiera la aprobación de Kant antes de publicarlo. Kant, que tenía entonces sesenta y seis años, débil de salud, y ansioso por terminar su tercera *Crítica* (que aparecería el año siguiente), se irritó, y casi devuelve el manuscrito a Hertz sin siquiera abrirlo. Seis semanas después, sin embargo, finalmente escribió a Hertz:

Pero un vistazo al texto me hizo darme cuenta de su excelencia, y de que ninguno de mis críticos me entendió a mí ni a mis principales cuestiones tan bien como el señor Maimon, pero también muy pocos hombres poseen como él semejante perspicacia para investigaciones tan profundas.²⁷

La carta continúa con una extensa respuesta a dos secciones del manuscrito de Maimon. Fue, sin duda, un gran giro en los acontecimientos.

Pero ese no es el fin de la historia. El libro de Maimon fue publicado y leído por otro joven filósofo que estaba aún más impresiona-

²⁶ Maimon, Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, en Maimon, S., *Gesammelte Werke*, T. II, Hildesheim, editado por, V. Verra, G. Olms, 1965. [N. del T.: existe traducción francesa: *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. Jean Baptiste Scherrer, Paris, Vrin, 1989; y también inglesa: *Essay on Transcendental Philosophy*, trad. Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman, y Merten Reglitz, Londres, Continuum, 2010.]

²⁷ Kant, Immanuel, carta a Marcus Herz del 26 de abril de 1789, en *Briefwechsel von Imm. Kant*, T. II, Munich, Edición de H. E. Fischer, 1913, p. 51. Cinco años más tarde, sin embargo, habiendo dejado varias cartas de Maimon sin respuesta, Kant expresó una cierta incompreensión de su proyecto en una carta a Reinhold: “En los últimos tres años la edad ha afectado mi pensamiento [...] Siento una inexplicable dificultad a la hora de proyectarme hacia las ideas de otros, en tanto parezco incapaz de asir el sistema de alguien más y formar un juicio maduro del mismo [...] Esta es la razón por la cual puedo realizar ensayos propios, pero, por ejemplo, en lo concerniente a la «mejoría» de la filosofía crítica hecha por Maimon [...] nunca he entendido realmente qué persigue, y he de dejar las reprensiones a otros” (carta a Reinhold del 28 de marzo de 1794, en *Briefwechsel von Imm. Kant*, T. III, *op. cit.*, p. 20). Esta apreciación, sin embargo, no se limitaba a Maimon: “Soy incapaz de encontrar claridad incluso en el trabajo del profesor Reinhold” (carta a Beck del 1 de julio de 1794, *ibid.*, p. 38).

do que Kant.

Frente al talento de *Maimon*, mi respeto no tiene límites. Creo firmemente, y *estoy dispuesto a demostrarlo*, que por él la Filosofía kantiana en su totalidad, tanto tomada en general, como en la forma en que usted la entendió, ha sido derribada desde su fundamento. Él ha hecho todo esto sin que nadie se dé cuenta. Por esto, creo que las futuras generaciones nos reprocharán amargamente.²⁸

Esto es un fragmento de una carta de Fichte, maravillado por el libro de Maimon. No sólo la filosofía de Fichte, sino toda la tradición poskantiana –usualmente reducida a los nombres de Fichte, Schelling y Hegel– ha sido, puede decirse, generada por las críticas que Maimon elevó a Kant en medio del fervor generado por la filosofía crítica. Como dice Frederick Beiser –en su gran estudio *El destino de la razón*– estudiar a Fichte, Schelling o Hegel sin haber leído a Maimon es como estudiar a Kant sin haber leído a Hume.²⁹ Deleuze estaba sin dudas completamente al tanto del rol de Maimon en la tradición poskantiana, y su estrategia al acercarse a la misma parece haber sido la siguiente: antes que atacar a Hegel directamente, fue hacia Maimon –esto es, a la polémica que generó originariamente la tradición poskantiana– y lo retomó a su manera para formular una solución alternativa a su misma problemática.

¿Qué fue, entonces, eso que Kant, Fichte y Deleuze encontraron de extraordinario en el texto de Maimon? Deleuze, al menos por su parte, parece haber tomado tres elementos del pensamiento de Maimon en su trabajo temprano. Primero, en el contexto de la tradición

²⁸ Carta de Fichte a Reinhold, marzo de 1795, en J. G. Fichte, *Briefwechsel*, GA III/2, p. 282 [N del T.: GA refiere a las obras completas de Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, R. Lauth et al. (eds.), 1962 y ss.]

²⁹ Cf. Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason: German Philosophy From Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 286. El estudio de Beiser contiene un capítulo (*ibid.*, pp. 285-323) que analiza los temas principales del pensamiento de Maimon. Sus artículos “Introduction to Hegel and the Problem of Metaphysics,” en Beiser, Frederick C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993), pp. 1-24, y “The Context and Problematic of post-Kantian Philosophy,” en Critchley, Simon, y Schroeder, William (eds.), *A Companion to Continental Philosophy*, 1998, pp. 21-34, discuten la influencia de Maimon en el pensamiento poskantiano. En inglés puede también consultarse: Atlas, Samuel, *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Salomon Maimon*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964; Bergman, Samuel H., *The Philosophy of Salomon Maimon*, trad. Noah L. Jacobs, Jerusalem, Magnes, 1967; y Bransen, Jan, *The Antinomy of Thought: Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*, Dordrecht y Boston, Kluwer Academic, 1991.

crítica, Maimon es el gran filósofo de la inmanencia.³⁰ Kant concebía su filosofía trascendental como una crítica de la razón puramente inmanente, y en tanto Deleuze concibe su propia filosofía como la construcción de un “plano de inmanencia”, se alinea directamente con la tradición crítica.³¹ La grandeza de Maimon, sin embargo, es haber llevado las pretensiones de inmanencia de la filosofía kantiana hasta su conclusión lógica; casi todas las críticas maimonianas a Kant apuntan a eliminar los vestigios ilegítimos de trascendencia que permanecen en él, dadas las presuposiciones de un sujeto trascendental –con el cual el propio Deleuze, por su puesto, romperá. (La “cosa-en-sí”, por ejemplo, tal como Jacobi había señalado, es una aplicación trascendente ilegítima de la categoría de causalidad.)

En segundo lugar, desde el punto de vista de la inmanencia, la objeción primaria de Maimon hacia Kant fue que este ignoró las demandas de un método *genético*. Esto significa dos cosas. Kant asume que hay “hechos” *a priori* de la razón (el “hecho” del conocimiento en la primera Crítica, y el “hecho” de la moral en la segunda), y simplemente busca las “condiciones de posibilidad” de esos hechos en lo trascendental –un círculo vicioso que hace que la condición (lo posible) se refiera a lo condicionado (lo real) reproduciendo su imagen. Maimon argumenta que Kant no puede simplemente asumir estos hechos, sino que debe mostrar que estos pueden ser deducidos o *engendrados* de modo inmanente por la sola razón como los modos necesarios de su manifestación. La filosofía crítica no puede contentarse con un método del condicionamiento, sino que debe transformarse en un método de génesis. Una consecuencia importante se sigue de esto. Maimon dice que aún si las categorías kantianas son aplicables a la experiencia posible, ellas no pueden jamás especificar a qué objetos se aplican en la experiencia real. La causalidad, por ejemplo, puede ser un concepto necesario para cualquier experiencia posible, pero el concepto en sí mismo no nos da medios para distinguir, en la experiencia real, las conexiones necesarias

³⁰ “Para Maimon, el único aspecto intocable de la filosofía crítica era el espíritu copernicano del método: nada puede ser introducido si no puede ser inmediatamente justificado desde el punto de vista *inmanente* de la conciencia en el cual sólo la relación del sujeto y el objeto debe ser determinada.” (Gueroult, Martial, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, *op. cit.*, vol. I, p. 110.)

³¹ Sobre la crítica inmanente en Kant, *cf.* Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 129-130; y sobre la relación de Deleuze con Kant, *cf.* Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, *op. cit.*, pp. 231-232.

y universales de las meras conjunciones constantes contingentes. El escepticismo de Hume no es así rebatido, y la famosa dualidad kantiana entre concepto e intuición permanece infranqueable. Maimon fue el primero en decir que esa dualidad sólo podía superarse a través de un principio de la diferencia: mientras que la identidad es condición de posibilidad del pensamiento en general, es la diferencia quien constituye la condición genética del pensamiento real.

Estas dos exigencias establecidas por Maimon –la búsqueda de los elementos genéticos del pensamiento real (y no meramente las condiciones del pensamiento posible), y la posición de un principio de diferencia como aquello que satisface esta condición– reaparecen como un *leitmotiv* en casi todos los libros de Deleuze hasta 1969, aún si el nombre de Maimon no siempre es explícitamente mencionado. (Ciertamente, estos son los dos componentes principales del empirismo trascendental de Deleuze.)³² Los filósofos poskantianos, comenzando por Fichte, habrían tomado el desafío de Maimon, pero de algún modo cada uno de ellos subordinó todavía el principio de diferencia al principio de identidad. En Fichte, por ejemplo, la identidad es puesta como la propiedad del sujeto pensante, con la diferencia apareciendo únicamente como una limitación extrínseca impuesta desde fuera (el no-Yo). Hegel, contra Fichte, intentó dar una cierta autonomía al principio de diferencia colocando a la diferencia y a la identidad en una oposición dialéctica; pero incluso en Hegel la contradicción siempre se resuelve a sí misma, y al resolverse, resuelve la diferencia relacionándola a un fundamento. (Este

³² Deleuze aplica esta fórmula maimoniana en varias instancias al trabajo de, por ejemplo, Schelling, Bergson, Nietzsche, Foucault, e incluso Pasolini. “No se han de tomar estas condiciones como condiciones de toda experiencia posible, sino como condiciones de la experiencia real: Schelling se había propuesto ya este objetivo cuando calificaba a su filosofía como «empirismo superior». La fórmula también se adecúa al bergsonismo.” (Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, op. cit., p. 50). “Resumiendo la oposición entre la concepción nietzscheana de la crítica y la concepción kantiana, observamos que se basa en cinco puntos: 1° En lugar de principios trascendentales que son simples condiciones de pretendidos hechos, establecer principios genéticos y plásticos que refieren el sentido y el valor de las creencias, de las interpretaciones y las evoluciones” (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 132). “Esta búsqueda de las condiciones constituye una especie de neokantismo característico de Foucault. Existen, sin embargo, diferencias esenciales con Kant: las condiciones son las de la experiencia real, y no las de toda experiencia posible” (Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 88). “Si hubiera una comparación filosófica válida, diríamos que Pasolini es poskantiano (las condiciones de derecho son las condiciones de la realidad misma), mientras que Metz y sus discípulos seguirían siendo kantianos (proyección del derecho sobre el hecho).” (Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1987, p. 48).

es el movimiento que se encuentra en la *Lógica* de Hegel: identidad, diferencia, oposición, contradicción, fundamento.)³³ Deleuze vuelve a Maimon, parece, para tomar la opción que no fue seguida por la filosofía poskantiana (en este punto, su más cercano precursor es Schelling). En Deleuze, el principio de la “diferencia en sí misma” es puesto a funcionar como el elemento genético de la experiencia real; la diferencia es el principio del cual todas las otras relaciones (identidad, analogía, semejanza, oposición, contradicción, negación) son derivadas.³⁴

En tercer lugar, persiguiendo estos objetivos inmanentes, Maimon produjo una filosofía trascendental revisada y propia, que describía como un *Koalitionssystem*, un “sistema de coalición” que se remontaba a los prekantianos e incorporaba elementos de Hume, Spinoza y Leibniz: una filosofía kantiana que comienza con un escepticismo humeano y acaba en el racionalismo de Leibniz y Spinoza.³⁵ En este sentido, Maimon funciona como un verdadero precursor de Deleuze, quien –no por casualidad– hizo uso de Hume, Spinoza y Leibniz para formular su propio sistema de coalición. (Incluso en *El pliegue*, un trabajo tardío, varios aspectos de la lectura deleuziana de Leibniz son derivados explícitamente de Maimon.)³⁶ Pero Deleuze hace más que simplemente adoptar el trío prekantiano de Maimon. En su trabajo temprano, comienza a perfilar una tradición poskantiana alternativa

³³ Cf. Hegel, Georg W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Las cuarenta, 2013, pp. 510-604 (vol. I, libro segundo, sección I, segundo y tercer capítulo: “Las esencialidades o determinaciones de la reflexión” y “El fundamento”).

³⁴ Gueroult muestra que en el propio Maimon la relación entre diferencia e identidad permanece altamente ambigua, oscilando entre todas estas posiciones (cf. Gueroult, Martial, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, op. cit., vol. I, pp. 126-127); nuestra discusión de Maimon permanece, en este sentido, necesariamente simplificada.

³⁵ Maimon pudo haber adoptado la frase “sistema de coalición” del propio Kant, quien la utiliza en sentido peyorativo, acusando a sus contemporáneos de adoptar un “sistema de coalición de principios contradictorios”, antes de buscar alcanzar consistencia (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 37 – libro I, capítulo I, tesis II, observación I).

³⁶ “Aún más que Fichte, Salomon Maimon, el primer postkantiano en retornar a Leibniz, saca todas las consecuencias de ese automatismo psíquico de la percepción: lejos de que la percepción suponga un objeto capaz de afectarnos, y condiciones bajo las cuales seríamos afectables, la determinación recíproca de las diferenciales (dy/dx) supone la determinación completa del objeto como percepción, y la determinabilidad del espacio-tiempo como condición. Más allá del método kantiano de condicionamiento, Maimon restituye un método de génesis interna subjetiva” (Deleuze, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989, p. 115.)

que llevará finalmente a enlazar a Maimon con filósofos posteriores como Nietzsche y Bergson, construyendo entonces, por así decir, su propia tradición poskantiana subterránea o “menor”. A la tradición poskantiana de Fichte, Schelling y Hegel, en otras palabras, Deleuze substituirá su propio trío: Maimon, Nietzsche y Bergson.

Este es el motivo por el cual los escritos deleuzianos sobre Bergson y Nietzsche abundan en temas maimonianos, aún si no son siempre explícitamente identificados como tales.³⁷ Considérese, por ejemplo, el siguiente texto de *Nietzsche y la filosofía*. Deleuze indica que fueron los poskantianos quienes reclamaban “un concepto que no fuera sólo condicionante en relación a los objetos, sino verdaderamente genético y productor (principio de diferencia o de producción interna)”.³⁸ Esta es una afirmación de las críticas maimonianas, a pesar de que el nombre de Maimon aparece sólo en nota al pie. “Y si Nietzsche se insiere en la historia del kantismo” –continúa Deleuze– “es por la manera original con la que participa en estas exigencias poskantianas [es decir, maimonianas].”³⁹ ¿Cómo satisface Nietzsche estas exigencias? Por un lado, Nietzsche –usando su propio método “genealógico”– fue capaz de dar cuenta genéticamente del conocimiento y de la moralidad, cosa que faltaba en Kant: no una crítica del falso conocimiento o la falsa moralidad, sino una crítica del verdadero conocimiento y la verdadera moralidad, y ciertamente una del propio valor de la verdad.⁴⁰ Por otro lado, el método genealógico mismo reconduce a un principio de diferencia como condición de lo real: esto es, la diferencia entre modos de existencia activos y reactivos que sirve de principio a todo valor. “Lo que Nietzsche parece haber buscado”, concluye Deleuze, “es una transformación radical

³⁷ El comentario de Deleuze sobre Nietzsche aplica igualmente a él mismo: “Los conocimientos filosóficos de un autor no se valoran por las citas que utiliza, ni según la relación de bibliotecas siempre fantasistas y conjeturales, sino según las direcciones apoloéticas o polémicas de su obra” (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 228.)

³⁸ *Ibid.*, p. 76. La nota a pie n° 5 (*ibidem.*) remite al lector al libro de Gueroult sobre Maimon, así como al de Vuillemin, Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (París, PUF, 1954), al que Deleuze cita con frecuencia en sus escritos tempranos.

³⁹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 76.

⁴⁰ “La voluntad de verdad necesita una crítica –con esto definimos nuestra propia tarea–, el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez, por vía experimental...” (Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, p. 193); “finalmente se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores” (*ibid.*, p. 28).

del kantismo, una reinención de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo”.⁴¹ El punto central de *Nietzsche y la filosofía* es que Nietzsche fue el primer filósofo en haber logrado realmente satisfacer las exigencias maimonianas. (El capítulo principal del libro se llama, precisamente, “Crítica”.) En otras palabras, *Nietzsche y la filosofía* lleva las banderas del anti-hegelianismo, pero sus más profundas tesis se derivan de Maimon y apuntan a una revisión de conjunto de la tradición poskantiana. No es difícil rastrear las mismas influencias maimonianas en el trabajo de Deleuze sobre Bergson.⁴²

Hegel y la dialéctica

En resumen, Maimon influyó al joven Deleuze en al menos tres áreas: el volcarse hacia la posición de la inmanencia; el planteamiento del problema del método genético y el principio de la diferencia; y la construcción de un sistema de coalición que integrara elementos de Hume, Spinoza y Leibniz. Estos temas proveen un contexto importante para situar –y evaluar– la relación de Deleuze con Hegel y la tradición poskantiana. Ciertos comentaristas han afirmado que el retrato de Hegel presentado en *Nietzsche y la filosofía* es simplista, y en cierto grado esto es cierto.⁴³ Pero si Deleuze nunca escribió directamente sobre Hegel, y si sus caracterizaciones de Hegel son siempre hechas al pasar, es porque estas críticas sólo eran relevantes en relación con el proyecto más amplio de Deleuze, que estaba primariamente centrado en Kant, y no en Hegel (el empirismo trascendental). Desde este punto de vista, las persistentes críticas deleuzianas señalan que Hegel provee una solución inadecuada a la principal problemática poskantiana de Maimon: la búsqueda de condiciones de la experiencia real y no meramente posible.

Para ponerlo esquemáticamente, las críticas de Deleuze se dirigen contra varios componentes esenciales de la dialéctica hegeliana.

⁴¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 77.

⁴² Los temas maimonianos son enfatizados en *El bergsonismo*. (1) Sobre el método genético, y la búsqueda de condiciones de la experiencia real (y no meramente posible), cf. Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, trad. L. F. Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 20, 26, 101-103. (2) Sobre el principio de la diferencia, cf. *ibíd.*, 95-97, y el artículo temprano “La concepción de la diferencia en Bergson”, en *La isla desierta y otros textos*, op. cit., pp. 45-70.

⁴³ Cf. por ejemplo las críticas de Daniel Breazeale: Breazeale, Daniel, “The Hegel-Nietzsche Problem”, en *Nietzsche-Studien*, vol. 4, 1° entrega, diciembre de 1975, pp. 146-164.

En primer lugar, esa dialéctica comienza con conceptos generales, “en este método *dialéctico* se parte de conceptos excesivamente amplios, cual vestidos que quedan muy holgados. Lo Uno en general, lo múltiple en general, el no-ser en general...: recomponemos lo real con abstractos”.⁴⁴ En segundo lugar, para compensar esa generalidad del concepto, Hegel apela a un método de la contradicción. Pero, “¿qué valor tiene una dialéctica que cree alcanzar lo real, cuando sólo compensa la insuficiencia de un concepto demasiado amplio o demasiado general apelando al concepto opuesto, no menos amplio y general?”⁴⁵ La analítica de los conceptos desarrollada en *¿Qué es la filosofía?* debería evaluarse a la luz de esta crítica. Finalmente, el movimiento de la contradicción se conduce a través del trabajo de lo negativo; en Hegel, el signo de la diferencia es “no-X”. El principio de identidad, “X es X”, puede reformularse como “X no es no-X”, que significa que una cosa incluye en su ser el no-ser que ella no es; el ser de una cosa es inseparable de la negación de la negación (...no es no...). Condensando estas tres críticas, Deleuze escribe en *Diferencia y repetición* que la objeción a Hegel es “haberse quedado en el movimiento falso, en el movimiento lógico abstracto, es decir, en la «mediación»”.⁴⁶

Sin embargo, estas críticas explícitas a Hegel –contra la contradicción, contra la negación, contra la mediación– encuentran su fuerza y validez sólo en la visión alternativa de la “dialéctica” que Deleuze mismo provee. Fiel a su concepción de la filosofía como creación de conceptos, *Diferencia y repetición* (particularmente en su capítulo cuarto: “Síntesis ideal de la diferencia”) intenta desarrollar un nuevo concepto de la dialéctica, que es más o menos sinónimo con el concepto de “problemática”: la dialéctica es el arte de plantear o construir problemas, expresados bajo la forma de Ideas (que Deleuze, como Kant, distingue de los conceptos). De hecho, de acuerdo a la biografía de Deleuze hecha por François Dosse, *Diferencia y repetición* fue pensada originalmente como una tesis sobre “la idea de problema”.⁴⁷ De este modo, Deleuze se coloca directamente en la herencia de sus llamados “enemigos” –los grandes filósofos de

⁴⁴ Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, op. cit., p. 43.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 31.

⁴⁷ Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, op. cit., p. 147.

la dialéctica: Platón, Aristóteles, Kant, y Hegel– y desarrolla su concepto de dialéctica a través de ellos, pero también más allá de ellos.

Aristóteles, por ejemplo, definió la dialéctica como el arte de plantear problemas en términos del silogismo, mientras que la analítica nos da los medios para resolver el problema llevando el silogismo a su conclusión necesaria. Pero Aristóteles se contentaba con derivar estos problemas de las proposiciones del sentido común (por ejemplo, “¿es «animal racional» la definición de «hombre», o no?”), y evaluar su legitimidad considerando “las opiniones de la mayoría”, para relacionar los problemas a puntos de vista generales, que forman los lugares (los *topoi*) que permiten discernir “más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa”.⁴⁸ (En su forma más simplista, este es el tipo de dialéctica que se encuentra en los programas de noticias de televisión, donde los representantes de puntos de vista opuestos debaten los pros y contras relativos a sus posiciones.) Para Deleuze, esta es una perversión fundamental de la dialéctica.

[C]uando la dialéctica «olvida» su relación íntima con los problemas en tanto que Ideas, [...] pierde su verdadera fuerza para caer bajo el poder de lo negativo, y sustituye necesariamente la objetividad ideal de lo problemático por un simple enfrentamiento de proposiciones opuestas, contrarias o contradictorias. Larga desnaturalización que comienza con la dialéctica misma y encuentra su forma extrema en el hegelianismo.⁴⁹

Platón, por su parte, reconoció el lazo profundo entre Ideas y problemas; pero si pensó a las Ideas como esencias trascendentes fue porque las vio como respuestas a un problema particular, o más bien, a una forma de pregunta particular: a saber, la pregunta “¿qué es...?” El genio de Kant, en la Dialéctica Trascendental, fue asignar un nuevo estatus a las Ideas: careciendo de objeto determinado, las Ideas son necesariamente “problemáticas”, lo que significa que el verdadero objeto de la Idea es el problema como tal.⁵⁰ Sin embargo,

⁴⁸ Aristóteles, *Tópicos*, Libro I, 101a 30-35, en Aristóteles, *Tratados de lógica (órganon) I*, trad. M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982, p. 92.

⁴⁹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 250-251.

⁵⁰ Una Idea es un “problema sin solución” (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 405 [A328-B384]); “lo universal es supuesto sólo *problemáticamente*, y es una mera idea; lo particular es cierto, pero la universalidad de la regla para esa consecuencia es todavía un problema” (*ibíd.*, p. 688 [A646-B674]). Cf. el análisis deleuziano en *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 257-260.

Kant aun quería preservar el estatus trascendente de las Ideas como “focos” u “horizontes” que trascendían toda experiencia posible, y era sobre este punto que Maimon insistía en que las Ideas eran inmanentes a la experiencia: esto es, están presentes en la naturaleza sensible y pueden ser comprendidas por el entendimiento. Esta es la concepción inmanente de la dialéctica que Deleuze intenta llevar al límite en *Diferencia y repetición*. “[L]os Problemas”, escribe, “no sólo están en nuestra cabeza, sino aquí y allá, en la producción de un mundo histórico actual.”⁵¹ Por este motivo, una dialéctica puramente inmanente debe derivarse de preguntas tales como “¿quién?”, “¿dónde?”, “¿cuándo?”, “¿cómo?”, “¿cuánto?”, “¿en qué casos?” –que no son ya preguntas por la esencia, sino “del accidente, del acontecimiento, de la multiplicidad –de la diferencia”.⁵²

Este es, pues, el contexto en el cual la relación de Deleuze con Hegel debe ser comprendida. Deleuze no es un anti-dialéctico, en tanto se coloca a sí mismo explícitamente en una larga tradición de pensamiento dialéctico. A un cierto nivel, no es enteramente anti-hegeliano, en tanto está intentando trabajar y responder un mismo conjunto de problemas que el poskantismo; a otro nivel, es anti-hegeliano en tanto persigue esos problemas de un modo diferente que Hegel. En este sentido, la relación Deleuze-Hegel exige ser evaluada menos en términos de los comentarios explícitos de Deleuze “contra” Hegel que en términos de la concepción alternativa de la dialéctica que se desarrolla a través de su obra: una dialéctica en la cual una concepción afirmativa de lo “problemático” sustituye el “trabajo de lo negativo”, y un principio de diferencia sustituye el movimiento de la contradicción.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 288.

⁵² *Ibíd.*, p. 285.

Bibliografía

- Atlas, Samuel, *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Salomon Maimon*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964.
- Aristóteles, *Tratados de lógica (órganon) I*, trad. M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982.
- Badiou, Alain, *Deleuze: el clamor del ser*, trad. D. Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason: German Philosophy From Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- , "Introduction to Hegel and the Problem of Metaphysics," en Beiser, Frederick C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-24.
- , "The Context and Problematic of post-Kantian Philosophy," en Critchley, Simon, y Schroeder, William (eds.), *A Companion to Continental Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 21-34.
- Bergman, Samuel H., *The Philosophy of Salomon Maimon*, trad. inglesa Noah L. Jacobs, Jerusalen, Magnes, 1967.
- Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, trad. A. Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- , *Nobleza de estado*, trad. A. Gutiérrez, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Bransen, Jan, *The Antinomy of Thought: Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*, Dordrecht y Boston, Kluwer Academic, 1991.
- Breazeale, Daniel, "The Hegel-Nietzsche Problem", en *Nietzsche-Studien*, vol. 4, 1º entrega, diciembre de 1975, pp. 146-164.
- Châtelet, François, *Chronique des idées perdues*, París, Stock, 1977
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1986.
- , *El bergsonismo*, trad. L. F. Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987
- , *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

- , *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1984.
- , *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1987.
- , *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- , *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- , *El pliegue. Leibniz y el barroco*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989.
- , *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- , *Kant y el tiempo*, trad. equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- , y Parnet, Claire, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, video-entrevista con Claire Parnet, París, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996.
- y Parnet, Claire, *Dialogues*, París, Flammarion, 1996.
- Derrida, Jacques, *La tarjeta postal*, trad. H. Silva, México, Siglo XXI, 2001.
- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988.
- Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La Découverte, 2007.
- Fichte, Johann G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, R. Lauth et al. (eds.), 1962 y ss.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, trad. A. González Troyano, Buenos Aires, Tusquets, 2005.
- Gueroult, Martial, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, París, Alcan, 1929.
- , *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, 2 vols., París, Les Belles-Lettres, 1930.
- Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Buenos Aires, FCE, 2009.
- , *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Las cuarenta, 2013
- James, William, *Principles of Psychology*, Nueva York, Dover, 1950.
- Kant, Immanuel, *Briefwechsel von Imm. Kant*, Munich, Edición de H. E. Fischer, 1913.
- , *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.

- , *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2007.
- Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. inglesa J. H. Nichols, Jr., Nueva York, Basic, 1969.
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire*, libro XVI: *D'un autre à l'autre (1968-1969)*, París, Seuil, 2006.
- Le Doeuff, Michèle, "Cheveux longs, idées courtes", en Le Doeuff, Michèle, *L'imaginaire philosophique*, París, Payot, 1980, pp. 135-166.
- Maimon, Salomon, *Salomon Maimon, An Autobiography* [1888], trad. J. Clark Murray, Illinois, University of Illinois Press, 2001.
- , *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [1790], en Maimon, S., *Gesammelte Werke*, T. II, Hildesheim, editado por, V. Verra y G. Olms, 1965.
- , *Essai sur la philosophie transcendante*, trad. francesa Jean Baptiste Scherrer, París, Vrin, 1989
- , *Essay on Transcendental Philosophy*, trad. inglesa Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman, y Merten Reglitz, Londres, Continuum, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.
- Tournier, Michel, *Le vent paraclet*, París, Gallimard, 1977, pp.
- Vuillemin, Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, París, PUF, 1954.



Stefan Gerlach estudió filosofía, historia del arte, matemática, literatura alemana y española en Friburgo y Tubinga. Actualmente se desempeña como Privatdozent del Departamento de Filosofía en la Universidad de Tubinga y conduce un proyecto de investigación sobre la teoría de las potencias en Schelling. Sus áreas de investigación incluyen además de Kant, Schelling y el Idealismo alemán, la filosofía de la acción, las teorías de la libertad y la filosofía del tiempo. Ha publicado los siguientes libros: *Wie ist Freiheit möglich? Zum Determinismusproblem bei Kant* (2010), *Immanuel Kant* (2011), *Handlung bei Schelling* (2019).

La libertad de Dios en Schelling¹

God's Freedom in Schelling

STEFAN GERLACH

(UNIVERSIDAD DE TUBINGA - ALEMANIA)

Recibido el 2 de febrero de 2019 – Aceptado el 10 de julio de 2019

RESUMEN: La libertad de Dios es una cuestión central en la filosofía media y tardía de Schelling, comenzando por el *Escrito sobre la libertad* de 1809. Este artículo examina los elementos internos de esta libertad. ¿Cómo actúa una persona que posee el tipo de libertad que Schelling otorga a Dios? El resultado es que la libertad de las acciones de Dios contiene en sí misma la necesidad de su actuar, al mismo tiempo que es libre de esta necesidad en tanto actúa independientemente de su carácter. Ambos aspectos pueden ser considerados en el marco de una teoría teleológica de la acción según la cual las obras de Dios no se encuentran motivadas por su interés personal, sino que solamente aparecen allí en orden de cumplir su objetivo ulterior en la historia.

PALABRAS CLAVE: Schelling - filosofía de la acción - libertad - filosofía positiva - ironía.

ABSTRACT: The freedom of God is a central issue in Schelling's middle and late philosophy, beginning with the 'Freiheitsschrift' published 1809. This article examines the inner elements of this freedom. How someone who has the kind of freedom Schelling assigns to God act? The result is that the freedom of God's actions itself contains the necessity of acting as he is, and at the same time, the freedom from this necessity as he can act independently of his own character. Both together can be considered in a teleological action theory in which God's actions are not motivated by personal interest, but arise solely from his goal to fulfil in history.

KEY WORDS: Schelling - philosophy of action - freedom - positive philosophy - irony.

Introducción

La libertad es *el* concepto sistemático de la filosofía de Schelling. Desde sus escritos tempranos, en los que la libertad es definida programáticamente como “comienzo y [...] fin de toda la filosofía”,² has-

¹ Este artículo ha sido publicado en alemán bajo el título “Die Freiheit Gottes bei Schelling”, en *Schelling-Studien*, Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie 4, 2016, pp. 43-64.

² AA I, 2, 101. Se citarán las obras de Schelling siguiendo las dos ediciones canónicas: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart,

ta 50 años más tarde, durante su período tardío, en el cual Schelling sigue llamando a la libertad “lo más elevado que tenemos”,³ este concepto se mantiene a lo largo de todas las transformaciones y desarrollos de su filosofía como la base fundamental a partir de la cual debe ser comprendido el ser en todas sus formas.

A lo largo del camino intelectual de Schelling lo que varía es el punto de referencia de esta libertad. Si en la filosofía temprana a partir de 1795 el Yo abstracto de tono fichteano es la función trascendental fundamental de toda conciencia, a partir de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de 1809 (*Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, también conocido como Freiheitsschrift; de ahora en adelante Escrito sobre la libertad*) Schelling diferencia, en términos de alcance y funcionalidad, entre la libertad divina y la humana. En este sentido, la libertad divina adquiere cada vez más importancia hasta alcanzar una centralidad definitiva con la filosofía positiva (a partir de 1827). Asimismo, el centro de gravedad de la libertad se desplaza desde la libertad interna, que constituye la conciencia, hacia la externa, orientada hacia acciones. De este modo, la libertad de Dios en el acto creativo deviene *el* fundamento, y en este sentido, *el único* fundamento explicativo del mundo y de la respuesta a la pregunta de “por qué hay algo y no más bien nada”.⁴

El rol central de la libertad ha atraído siempre la atención de los estudios schellinguianos. A partir de la libertad, después de todo, se dejan reconstruir sistemáticamente el edificio de una fi-

Cotta, 14 tomos, 1856-61 (SW) e Idem., *Historisch-Kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, ed. J. Jantzen, T. Buchheim, J. Hennigfeld, W.G. Jacobs y S. Peetz, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976 hasta la actualidad (AA). Las *Sämtliche Werke* (SW), editadas por el hijo de Schelling, se citan con números romanos indicando el número de tomo, seguido por el número de página en números arábigos. La *Historisch-Kritische Ausgabe* (AA) se encuentra dividida en tres secciones: I) Obras, II) Escritos Póstumos y III) Cartas. Esta edición se cita con números romanos indicando el número de sección, seguido por un número arábigo indicando el volumen y finalmente el número de página, también en números arábigos. Dado que la edición crítica de las obras de Schelling es una tarea que continua hasta la actualidad y, por lo tanto, incompleta, muchas obras pertenecientes a los años posteriores a 1809 no se encuentran todavía editadas en la AA, por lo que recurriremos aquí sobre todo a las SW. Cuando exista, se citará también la traducción al castellano tras punto y coma. En caso de que no se indique traducción, ésta será del traductor de este artículo (Fernando Wirtz).

³ SW XIII, 256.

⁴ Cf. SW XIII, 242.

lososfía histórica de la revelación, su alcance y sus objetivos. En este marco permanecen aquellas propiedades de la libertad divina que guardan su aptitud como principio de la positividad en el centro del interés. La cuestión de contenido resulta, por consiguiente, *cómo* se representa concretamente esta libertad, es decir, con qué aspectos se encuentra dotado un ser poseedor de libertad en los términos que la concibe Schelling y cómo se encuentran presentes estos aspectos en las acciones libres.⁵ Schelling, por supuesto, se plantea estas preguntas e intenta ofrecer una respuesta. Reconstruir estas reflexiones constituye, por lo tanto, el objetivo de la presente investigación.

Esta reconstrucción se presentará en ocho pasos. Los primeros cuatro momentos se relacionan con la doctrina de la libertad hasta *Las edades del mundo (die Weltalter, 1815)* (I) y los pasos posteriores indagan los aspectos específicos de su filosofía tardía (II): 1) Schelling concibe a la libertad como un acto libre de un Dios personal. 2) La libertad debe estar unida a la necesidad; las acciones libres se encuentran implicadas necesariamente por la esencia de lo actuante. 3) Esto excluye a la “arbitrariedad” (*Willkürfreiheit*), la “libertad de elección” (*Wahlfreiheit*) y la “libertad de indiferencia” (*Indifferenzfreiheit*), y explica 4) el Qué (*Was*) del mundo a partir de Dios. 5) A la libertad de Dios pertenece también, no obstante, la posibilidad de abstenerse de crear. Aquí yace 6) el momento de la positividad que implica que la existencia de la creación no puede explicarse en términos lógico-discursivos. 7) A pesar de ello, la creación puede ser comprendida a partir de su fin. 8) En la idea de un “engaño” (*Verstellung*) o “ironía” de Dios se muestra, por último, que la libertad divina implica igualmente un punto de vista según el cual Dios es capaz de distanciarse de sí mismo y obrar en contra de sí.

⁵ Con respecto a la relación con la libertad humana cf. Sturma, D., “Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung”, en Höffe, O./Piper, A. (ed.) *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 150 y Buchheim, T., “Der Begriff der ‚menschlichen Freiheit‘ nach Schellings ‚Freiheitsschrift‘”, en Friedrich Hermann/Dietmar Koch/Julia Peterson (ed.) *Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit! Schellings Philosophie in der Sicht der neueren Forschung*, Tübingen, Attempto, 2012, p 187.

I. La libertad divina en la filosofía media de Schelling

1. La personalidad libre de Dios

Dios es para Schelling un ser personal, es decir, un ser provisto de conciencia, reflexión y capacidad de actuar. La creación en particular no es para él meramente una consecuencia de su ser. Por el contrario, la creación se lleva a cabo para Dios, citando el *Escrito sobre la libertad*, en cuanto que “acción y acto”.⁶ Dios no es la mera totalidad de todo lo real, ni un principio abstracto del bien. Del mismo modo, el mundo no es una mera emanación o espejo de su esencia. Por el contrario, Schelling concibe a Dios desde el comienzo como un ser análogo al hombre y entiende la creación (en la cual el hombre se encuentra incluido) como ejecución y resultado de una acción.

Con respecto a este acto, resulta pertinente formular la pregunta: ¿es “[...] acaso una acción que resulta de una necesidad ciega e inconsciente, o un acto libre y consciente?”⁷ Para Schelling la respuesta es clara: es precisamente su concepción de un Dios personal y vivo la que ofrece una ventaja significativa frente a Spinoza y Fichte, puesto que a este Dios en cuanto que es “la suprema personalidad”⁸ corresponde igualmente una “libertad divina”.⁹

2. La unión de libertad y necesidad

Que la creación no acontezca por “ciega e inconsciente necesidad” no significa, sin embargo, que acontezca sin necesidad; significa, más bien, que esta necesidad no es ni “ciega”, ni “inconsciente”. La creación no es una consecuencia meramente mecánica o lógica que

⁶ SW VII, 395. Acerca de la personalidad en Schelling véase Hermanni, F., “Der Grund der Persönlichkeit Gottes”, en Buchheim, T. y Hermanni, F. (eds.) *‘Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde’*. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 172 (con respecto al período del *Escrito sobre la libertad*) y Danz, C., *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff der Neuzeit*, Brühl, 2005, pp. 45-65 (con respecto a la filosofía tardía).

⁷ SW VII, 394; a continuación se utiliza la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte: Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, ed. H. Cortés, A. Leyte, y V. Rühle, Barcelona, Anthropos, p. 249.

⁸ SW VII, 395; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 251.

⁹ SW VII, 398; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 259.

se siga necesariamente de la esencia de Dios. Por el contrario, la libertad adquiere su característica esencial a partir de su unión con un tipo específico de necesidad que es autoevidente y constituyente de la conciencia. La inspección de esta unión entre libertad y necesidad es para Schelling un requerimiento central para una filosofía sistemática de la libertad, en relación a la cual Schelling explica en su *Escrito sobre la libertad* que la “oposición [...] de necesidad y libertad” constituye el “punto central más profundo de la filosofía”.¹⁰

Que, por un lado, la *oposición* entre libertad y necesidad tenga que ser el centro de la filosofía y que al mismo tiempo la libertad consumada deba consistir, no obstante, en su *unión*, posee razones ulteriores. A Schelling le interesa, en primer lugar, plantear el problema de la libertad en contraposición a su filosofía temprana, en la cual “estos principios”, es decir, la necesidad y la libertad, estaban “*unidos en el absoluto*”, es decir, en Dios.¹¹ En esta postulada identidad desaparece el contraste entre ambos, tal que parece no quedar espacio disponible para la libertad propiamente humana.¹² Se trata, por lo tanto, de unificar libertad y necesidad de modo tal que este contraste no desaparezca.

En segundo lugar, es justamente por medio de la diferenciación entre libertad y necesidad que Schelling ilustra su singular filosofía de la libertad. Ésta consiste en la unión necesaria de la esencia de la persona con su acción libre: un “ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta [...]”.¹³

En este sentido es preciso remarcar que esta unión entre persona y acción posee dos dimensiones: en primer lugar, se mantiene aquí el pensamiento fundamental de Fichte según el cual la esencia de la persona, es decir, tanto de Dios como del hombre, consiste en una

¹⁰ SW VII, 333; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 103 y ss.

¹¹ AA I, 3, 101.

¹² Cf. Buchheim 2011, xi y ss.

¹³ SW VII, 384; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 227.

acción libre.¹⁴ La concepción de esta acción interna como simultáneamente libre y necesaria representa el núcleo afirmativo del período de la filosofía de la identidad. Según esta idea, la libertad y la necesidad son lo mismo y constituyen “una esencia”, pensamiento que Schelling sostiene aun después de 1809.¹⁵ En segundo lugar, las acciones libres externas deben corresponder necesariamente con la esencia de la persona. Aquí no se trata de una acción que constituye la esencia, sino de una acción que se sigue *a partir* de esta esencia. En el *Escrito sobre la libertad* Schelling formula esta idea por medio de la expresión “concepto formal de la libertad”, según el cual “es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él”.¹⁶

Ambos aspectos se volverán más claros si se tienen en cuenta las reflexiones schellinguianas sobre de la libertad divina. El primer pasaje en el que Schelling expone explícitamente la libertad de Dios es el tercer apartado principal del *Sistema del idealismo trascendental* (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800). Allí, Schelling discute el carácter de la autoconciencia y concluye que la acción constitutiva de la conciencia debería ser “absolutamente libre”,¹⁷ pero que al mismo tiempo debe ser idéntica con la absoluta necesidad. A partir de esto, Schelling aventura cómo debería pensarse una libertad en Dios.

“Si pudiéramos pensar, por ejemplo, un actuar en Dios, tendría que ser absolutamente libre, pero esta libertad absoluta sería a la vez necesidad absoluta, porque no se puede pensar en Dios ninguna ley ni ningún actuar que no proceda de la necesidad interna de su naturaleza”.¹⁸ Aquí hay dos puntos que es preciso remarcar:

¹⁴ Cf. SW VII, 385; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 229.

¹⁵ SW VII, 385; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 229.

¹⁶ SW VII, 384; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 227. Sobre este punto, muchas veces interpretado inapropiadamente en la literatura sobre Schelling, véase Gerlach, S., “Die Sache der menschlichen Freiheit in Schellings mittlerer Philosophie”, *Philosophisches Jahrbuch*, (123), 2016, pp. 89-113.

¹⁷ AA I, 9, 1, 87; se cita la traducción de: Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 202.

¹⁸ AA I, 9, 1, 87; Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, op. cit., p. 202.

- 1) Schelling formula aquí las determinaciones fundamentales de la esencia divina a partir de reflexiones sistemáticas sobre el fundamento del yo, es decir, de la conciencia como forma general de la subjetividad. Si Dios es espíritu (*Geist*), es decir, si posee conciencia, entonces los resultados de sus reflexiones acerca de qué debería haber sido para que haya conciencia también deberían valer para Dios
- 2) Esta reflexión fundamental de que la libertad de Dios debe consistir en una unión necesaria de sus *acciones con su esencia*, reflexión que ya aparece en esta breve mención de 1800, será modificada por Schelling y transpuesta a las acciones externas. El pasaje citado refiere, sin embargo, todavía a la acción *en* Dios –en la cual repercute la idea tomada originalmente de Fichte de una *Tathandlung* auto-constitutiva y consciente. En la formulación de que esta necesidad vale también para las acciones que “parten” de esta esencia, se encuentra ya sugerida la posibilidad para considerar acciones externas como la creación.

En el llamado *Sistema de Würzburg* (*Würzburger System*) de 1804 Schelling plantea ambas dimensiones de la relación entre la esencia y la acción de Dios en el sentido de una relación de identidad: “[E]l actuar de Dios es la esencia misma de Dios, y viceversa”.¹⁹ En el *Escrito sobre la libertad* de 1809 aparece finalmente la libertad de Dios explícitamente como tema.²⁰ Aquí se formula la pregunta por la libertad divina con relación a la acción externa, puntualmente a la revelación. El tema son aquí las consecuencias de la acción divina. Schelling se expresa claramente con respecto a la cuestión por la posibilidad del mal afirmando que –a diferencia del *Sistema de Würzburg*– el actuar y la esencia de Dios no pueden poseer una relación de identidad. La creación debe corresponderse con la acción libre de la esencia de Dios, pero al mismo tiempo debe poder diferenciarse de ésta puesto que de no ser así Dios actuaría puramente sobre sí mismo y habría que retrotraer todo el mal del mundo a él.

Con ello se adquiere el concepto de una acción divina externa y libre. La pregunta por la compatibilidad de libertad y necesidad, y

¹⁹ SW VI, 539.

²⁰ Cf. VII, 394-399.

la respuesta de la autorreferencialidad de la acción (externa) libre a la esencia del actor, constituirán la constelación fundamental (y el problema de fondo subsistente) de todas las posteriores reflexiones de Schelling sobre la libertad de Dios. Con ello queda también planteada la tarea de comprender la libertad divina de modo tal que en ella libertad y necesidad puedan ser unificadas sin eliminarse o neutralizarse mutuamente.

3. Tres nociones falsas de libertad

Esta definición de la libertad en tanto unión de libertad y necesidad se deja explicar más en profundidad si se la contrapone a tres modelos alternativos de libertad que Schelling se dedica a rechazar debido a que en ellos se niega o se limita la relación entre la acción y la esencia del actor: el mero arbitrio, la libertad de elección y el modelo del equilibrio interno de fuerzas que subyace a los otros dos.

- 1) La libertad de arbitrio (*Willkürfreiheit*) implica una idea de libertad que consiste en “[p]oderse decidir por A o –A sin ningún motivo determinante”.²¹ Schelling caracteriza esto como “arbitrio ciego, completamente carente de entendimiento, completamente independiente de representaciones racionales y motivos representados racionalmente, innecesario igualmente en el mayor grado, –es decir, tampoco en cuanto que libertad”.²² Aquí se muestra en qué medida esta necesidad consiste en un vínculo entre los *motivos* racionales de una persona y su

²¹ SW VII, 382; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, *op. cit.*, p. 222. Noller señala que el concepto de arbitrio en el siglo XVIII sufrió una desvalorización por la cual durante el período del idealismo alemán se utilizaban en paralelo el concepto en su antigua connotación en cuanto que “decisión fundamentada” junto con una noción nueva de arbitrio entendido como “elección infundada y discrecional” (Noller, J., *Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*, Freiburg/München, 2015 54). Es claro, por lo tanto, que Schelling se refiere a este último sentido. Es preciso agregar que esta noción de arbitrio se distingue de aquella del primer Schelling. Éste identificaba el arbitrio como la voluntad en tanto se aparecía en la conciencia. Particularmente, este concepto de arbitrio se encontraba allí unido a la conciencia “de una elección entre opuestos” (Cf. AA I, 9, 1, 275). Véase también Schmidt, A., “Wille und Willkür. Zum Begriff der Willensfreiheit in der Frühphilosophie Schellings”, en Hermann, F., Koch, D., y Peterson, J. (eds.) *Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist –Freiheit!* Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung, Tübingen, Attempto, 2012, pp. 24-45, y Noller, *Die Bestimmung des Willens*, *op. cit.*, en especial pp. 300-307.

²² Schelling, F.W.J., *Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres*, publiée, préfacée et annotée par M. Vetö, Torino, Bottega D’Erasmus, 1973, p. 122.

acción; es decir, que las acciones libres para Schelling se encuentran basadas en fundamentos y demandan cierta racionalidad. Una acción arbitraria no sería, por lo tanto, a causa de su carencia de perspectiva y fundamentos, libre, sino casual.

- 2) De igual modo, Schelling rechaza enfáticamente que la libertad de Dios durante la creación consista en un “elegir entre diferentes alternativas”: “la idea de una deliberación de Dios consigo mismo, o de una elección entre diversos mundos posibles, es una idea sin fundamento e insostenible”.²³ Lo que le molesta a Schelling de esta idea es lo siguiente: si Dios tuviera que elegir, entonces debería existir la opción de crear un mundo peor que el actual, lo cual contradice completamente su esencia, debido a que “no se puede concebir que [Dios] prescindiera de su esencia o de sus perfecciones”.²⁴

Este no-poder-actuar-de-otro-modo no debe ser confundido, sin embargo, con una situación sin alternativas. Aquí, la libertad de Dios resultaría limitada por otros motivos que aquellos relacionados con quedar excluido de alternativas debido a su vínculo con la esencia. Leibniz, a quién Schelling recurre a partir del *Escrito sobre la libertad* con respecto a este tema, describe la situación del siguiente modo: “Pues Dios tomó su decisión a partir de [diferentes, FW] posibilidades y, por ello, con libertad, sin necesidad: si no hubiera sido posible más que una decisión, entonces no habría habido ni elección, ni libertad”.²⁵ Por esta razón, Schelling concede que en este sentido Dios debe poseer formalmente la posibilidad de una elección. Este concepto no alcanza, sin embargo, para explicar la esencia y el origen del mundo. Puesto que una verdadera elección entre posibilidades formales colocaría a Dios en un previo estado de indecisión que éste debería superar por medio de la elección, esto resulta por lo tanto pensable únicamente para un Dios abstracto. Dios posee formalmente posibilidades alternativas. Sin embargo, debido a la ‘resolución’ (*Entschlossenheit*) de su esencia no las necesita; por lo tanto sólo hay un “un mundo posible” que se corresponde

²³ SW VII, 397; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 257.

²⁴ SW VII, 398; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 260.

²⁵ Leibniz, G. W., *Versuche in der Theodiceé über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, Hamburg, Meiner, 1996, p. 267; cf. SW VII, 398.

con la esencia de Dios.²⁶

- 3) Ambos momentos –el arbitrio y la elección libre– comparten la representación de una equivalencia interna, una *libertas indifferentiae*: ya que el mero arbitrio o la elección entre opciones se necesita únicamente cuando el actor se encuentra a sí mismo en un estado de “equilibrio interno” (*inneres Gleichgewicht*), es decir, cuando en él no se encuentra ningún tipo de contrapeso racional o emocional que lo incline hacia una u otra dirección. Schelling considera por lo tanto tal estado de equipotencialidad como fácticamente imposible e insostenible con respecto a sus consecuencias. Que una persona no conozca sus motivos, no significa que carezca de ellos. La idea de un actuar sin motivos, en consecuencia, no es un concepto apropiado de libertad, sino un actuar contrario a la razón. Por ello, la idea de un equilibrio interno “introduce una contingencia total en las acciones singulares”.²⁷

4. El Dios resuelto y el mundo que se corresponde con él

En la filosofía media de Schelling, su contrapropuesta positiva a los modelos de la indiferencia, la elección y el arbitrio es una “resolución” (*Entschiedenheit*), según la cual para Dios, debido a la determinación de su esencia, resultó imposible no obrar como lo hizo en la revelación.

La exigencia de una decisión en el actuar de Dios debe poseer la transparencia más elevada con respecto al modo y a las consecuencias de su acción. Quien está resuelto o decidido sabe lo que quiere y lo que ello conlleva. Esto quiere decir que Dios debe conocerse a sí mismo en todos sus aspectos. Si la acción debe corresponderse con la persona, entonces saber lo que se quiere significa saber lo que se es. Dios se reconoce a sí mismo en la creación: a través de ella se constituye “una imagen reflexiva de todo aquello que se encuentra contenido de modo implícito en el ser, en la que Dios se realiza efectivamente de modo ideal, o, lo que es lo mismo, se reconoce pre-

²⁶ SW VII, 398; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 261.

²⁷ SW VII, 383; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 223.

viamente en su realización efectiva”.²⁸ Esto implica también que el conocimiento de Dios sobre la creación, sobre aquello que Él realiza en ella, en tanto deja acontecer al mundo, debe igualmente incluir el futuro: es necesario afirmar, que “el acto mismo de la autorrevelación fue libre en el sentido de que todas sus consecuencias fueron previstas por Dios”.²⁹

Con ello Schelling adopta el criterio aristotélico negativo del querer, según el cual las limitaciones epistémicas en las acciones deben ser entendidas como limitaciones de la voluntad.³⁰ Schelling utiliza esta pauta en relación a la autotransparencia absoluta de Dios con respecto a la omnisciencia sobre su acción: la libertad divina significa que Dios bajo las exigencias más elevadas sabe lo que hace.

A esta perfección cognitiva y epistémica de Dios debe agregarse una moral. La voluntad libre de Dios, por medio de la cual acontece la creación, es “la voluntad del amor”,³¹ un acto “moralmente libre” que implica la creación.³² Es posible sostener así el criterio formal de elección de opciones alternativas frente a la fuerte exigencia de que sobre la base de la naturaleza divina “todo lo que es posible gracias a ella tiene también que ser efectivo, y que lo que no es efectivo tiene que ser moralmente imposible”.³³ La posibilidad de crear un mundo distinto, o de que Dios pudiera no crear el mundo en absoluto, es moralmente impensable con respecto a la esencia divina, aunque formalmente posible, puesto que se encuentra libre de contradicciones. Por lo tanto vale explícitamente que la “acción de la revelación en Dios es necesaria *sólo* moralmente o con respecto al bien y el amor”.³⁴

La libertad de Dios en el actuar de la creación consiste hasta aquí entonces *negativamente* en que se encuentra libre de determinaciones externas subyacentes, no es una consecuencia de una elección o del mero arbitrio y no se basa en un equilibrio interno de razones.

²⁸ SW VII, 396; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 256.

²⁹ SW VII, 396; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 256.

³⁰ Cf. *Ética a Nicómaco* III, 1110b.

³¹ SW VII, 395; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 253.

³² SW VII, 397; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 257.

³³ SW VII, 397; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 258

³⁴ SW VII, 397; cf. Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 257. *Cursiva*, S.G.

Positivamente esta libertad radica en que surge necesariamente de la esencia (que es constitutivamente libre) de Dios en cuanto que voluntad resuelta y determinada, y que por tanto debe seguirse inevitablemente de su perfección moral.

II. La libertad divina en la filosofía tardía de Schelling

5. Dios es libre de contener la creación

La pregunta de cómo y por qué el mundo en cuanto que consecuencia de la creación es tal como es, se deja explicar a partir del criterio que conecta la esencia de Dios con el acto de la creación. Con ello, no obstante, no se responde a la pregunta de por qué hay en efecto un mundo, puesto que el hecho de que Dios por su esencia no pueda crear otro mundo diferente no significa que por ello deba revelarse creando.

Con respecto a esta importante cuestión, sobre si Dios en relación con la creación no podría haber permanecido inactivo, Schelling modifica su opinión hacia su filosofía tardía. Es precisamente en este giro que se encuentra la característica esencial de la nueva filosofía positiva entendida como una exposición (*Darlegung*) de la existencia del mundo a partir de la libertad de Dios.

Durante el período de la filosofía del *Escrito sobre la libertad*, Schelling era todavía de la opinión de que a partir de la esencia moral de Dios, no sólo provenía el Qué (*Was*) de la existencia, sino también su Que (*Dass*).³⁵ Allí se afirmaba que “se torna totalmente innegable que todo procede de la naturaleza divina con absoluta necesidad, que todo lo que es posible gracias a ella tiene también que ser efectivo”.³⁶ Es cierto que, a pesar de que aquí ya se encuentran presentes las características de la libertad divina, la libertad de Dios es, por un lado, el fundamento explicativo de la existencia

³⁵ Schelling distingue de este modo entre la esencia de lo que es (el *quid*, aquello que se puede conocer por medio del entendimiento) y la existencia fáctica del ser (el *quod*, es decir, el hecho “que algo es”).

³⁶ SW VII, 397; Schelling, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 259.

del mundo, por otro, en sí misma inexplicable.³⁷ Sin embargo, esta libertad era tal que Dios *en sí mismo* con respecto a su realización carecía de toda alternativa.³⁸

En contraposición a esto, se lee en la *Filosofía de la revelación (Philosophie der Offenbarung)*, que se encontraba “en el poder de Dios esta posibilidad [...] de contener [a la creación, S.G.] junto a sí como meramente posible”.³⁹ Schelling profundiza este pensamiento en sus lecciones *Fundamentación de la filosofía positiva (Grundlegung der positiven Philosophie)*:

[L]lamamos espíritu en general a aquello que es libre de manifestarse o no manifestarse [...]. Para los hombres esta libertad es “aquí” una relativa. La precariedad [Bedürftigkeit] de su naturaleza lo obliga de por sí a manifestarse. Pero el espíritu absolutamente libre es necesariamente también aquel absoluto carente de necesidades [bedürfnislose]. Puesto que sólo así es libre de manifestarse o no manifestarse.⁴⁰

Dos puntos resultan aquí dignos de mención:

- 1) Con la “alternatividad” no se exige aquí ya una elección puramente formal entre alternativas en el sentido del mencionado criterio leibniziano, sino una verdadera alternatividad que contemple todas las circunstancias de la acción, a la cual per-

³⁷ Cf. SW VII, 429; Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, op. cit., p. 121.

³⁸ Que el momento de la positividad yacza en la libertad de Dios en la creación es algo reconocido hace tiempo (cf. Fuhrmans, H., “Einleitung”, en Fuhrmans, H. (ed.) *F.W.J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, Turin, 1972, p. 19; Hüntelmann, R., *Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*, Dettelbach, Röhl, 1995, p. 95). Sin embargo, esta referencia a la libertad de Dios no basta como fundamento explicativo del mundo, puesto que esto ya se encontraba planteado previamente a la formulación de la filosofía positiva. Precisa, por el contrario, adicionalmente del aspecto del estar-dirigido-a-un-fin que sea indiferente (altruista) a sí mismo, abierto a la alternativa, que será expuesto a continuación.

³⁹ SW XIII, 304.

⁴⁰ Schelling, F. W. J., *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, ed. H. Fuhrmans, Torino, Bottega D’Erasmus, 1972, p. 112. Esta exigencia de “alternatividad” en cuanto que “libertad de ser o no ser” (SW XIII, 33), respectivamente “de poner o no poner” el mundo (SW XIII, 291 y 311), se mantiene a lo largo de toda la filosofía positiva. La primera formulación de esta idea se encuentra en el segundo esbozo de las *Weltalter* (cf. Schelling, F. W. J., *Die Weltalter. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. M. Schröter, München, Bilderstein/Leibniz, 1946, p.131).

tenecen junto a los factores externos también la esencia y los fundamentos del actor. Con ello se vuelve igualmente manifiesto que aquella idea fundamental acerca de la unión entre libertad y necesidad, tal como había sido localizada por Schelling hasta aquí en la unión entre acción libre y esencia del actor, debe ser replanteada.

- 2) Esto significa que con esta libertad frente a la necesidad (*Bedürftigkeit*), todo aspecto interno subyacente a la persona del actor, que aspira a una acción determinada, debe estar desvinculado con respecto, por lo menos, a su función determinante. Por ello Schelling describe esta no-necesidad (*Bedürfnislosigkeit*) también como *indiferencia* (*Gleichgültigkeit*) frente a sí mismo y a sus acciones y declara: “Reconozco la verdadera libertad solamente allí dónde con miras a mí mismo puedo ser indiferente, ser de este modo u otro, actuar de este modo u otro”.⁴¹

¿Qué es lo que movilizó a Schelling para realizar este cambio en su posición? Claramente se tornó evidente para él que un vínculo demasiado estrecho de la acción con la esencia del actor posee como consecuencia un determinismo interno que excluye a la libertad, por lo cual también desaparece la relación entre la libertad de Dios y la existencia del mundo en tanto éste existe *a partir* de la libertad de Dios: la libertad de aquel, que *sólo* puede obrar como es, es una libertad limitada. Para un actor de este tipo no sería posible un distanciamiento interno, aquel de una autocrítica o de una modificación voluntaria de sus disposiciones de carácter o de sus acciones habituales. En un Dios, para quien la creación libre fuera esencialmente necesaria, la posibilidad de crear se vería limitada por sí mismo de modo tal que tanto el Que (*Dass*) como el Cómo (*Wie*) del mundo se volverían deducibles a partir de la esencia, con lo cual se volvería en definitiva a la posición spinozista de una deducibilidad lógica del mundo a partir de Dios, contra la cual toda la concepción schellinguiana de un Dios creador libre y personal se encuentra orientada. Bajo la forma de un ser inmutable, por ejemplo, en el caso de la inalterable bondad infinita de Dios, el criterio de la libertad formal (actuar según uno mismo) devendría en una especie de carencia de libertad. Por el contrario, Schelling subraya explícitamente en la fi-

⁴¹ SW XIII, 269.

losofía tardía que actuar a partir de “*una libertad total*” significa actuar “sin estar constreñido por medio de sí mismo”.⁴²

Aquí surge empero la cuestión de si Schelling con esta reflexión sobre la indiferencia “altruista” de Dios no termina reinstaurando acaso el modelo de un equilibrio de fuerzas interno, que él mismo había rechazado. El punto central de esta concepción era que la libertad consistiría en la ausencia para una persona de una preeminencia de motivos que la determinaran a realizar una acción. La idea de la indiferencia de Dios, que niega que una acción sea producible por medio de movimientos de la voluntad, se encuentra sin duda relacionada con esto. Sin embargo, existen diferencias fundamentales: la indiferencia de Dios para Schelling no significa ni que él carezca de estímulos internos, ni de motivos racionales para su actuar, ni tampoco que estos se neutralicen mutuamente. Por el contrario, lo que significa es que Dios se basta a sí mismo y por lo tanto no posee un interés personal en la creación: “A Dios le conviene ser indiferente frente a su propio ser, no le conviene, no obstante, esforzarse por su propio ser”.⁴³ Schelling enfatiza que Dios es tan perfecto que no precisa esperar nada de la creación para sí mismo.⁴⁴ Por otro lado, sin embargo, y aquí se encuentra la otra diferencia con respecto al concepto de indiferencia interna, Dios sí posee un interés en la creación, aunque no se trata de un interés para sí, sino de un interés orientado al objeto de la creación misma: “el verdadero motivo”⁴⁵ de la creación es la creación misma.

Con respecto a esta particular disposición de Dios en cuanto a sus motivos, Schelling busca evitar la concepción de que Dios se encuentre previamente a la creación en un estado de imperfección que recién debe alcanzar en el acto creativo. Dios es siempre perfecto, por ello no precisa preocuparse por su ser. Por otro lado, aquí se encuentra realizada también la exigencia de la ética kantiana, según la cual las acciones morales no deben llevarse a cabo por medio de móviles egoístas. En el *Escrito sobre la libertad* Schelling expuso esta idea por medio del par conceptual *voluntad propia* (*Eigenwille*)

⁴² SW XIII, 125.

⁴³ SW XIII, 125.

⁴⁴ Cf. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 469.

⁴⁵ SW XIII, 277 y ss.

y *voluntad universal (Universalwille)*,⁴⁶ según el cual la voluntad universal implica la voluntad de amor divina, como “voluntad [...] de universalizar todo”.⁴⁷ Actuar con miras a una voluntad universal, que se aleja de sí misma, significa estar motivado por el objeto más que por sí mismo. En ese sentido, Dios no espera nada de la creación en beneficio propio.⁴⁸ El amor altruista de Dios en la creación se encuentra dirigido exclusivamente a ésta en cuanto que resultado. Con ello se reconoce una tercera diferencia decisiva con respecto a la indiferencia y a la arbitrariedad: la decisión de crear el mundo no carece de fundamentos en el sentido de accidental o irracional; ella carece únicamente de motivos (humanos) dirigidos a un interés egoísta. Ella se encuentra teleológicamente fundada en la creación misma y en el valor intrínseco del resultado deseado.

6. La positividad de la libertad de Dios y su objetivo

Este aspecto de la libertad de Dios según el cual el acto no se encuentra separado de su esencia con respecto a su contenido, siendo al mismo tiempo no deducible fácticamente de aquél, es la innovación decisiva en la concepción de la libertad divina y con ello un momento esencial de la positividad en la filosofía tardía de Schelling. Aquí acontece “el fin [...] del reino de los conceptos y comienza el reino del acto”.⁴⁹ Este momento de la libertad parte de una posición de autodistanciamiento, por medio de la cual Dios obtiene libertad frente a las formas y las funciones de su propio ser. Por ello mismo Schelling puede hablar aquí de una “indiferencia *positiva*” como “*desinterés positivo*, que debemos pensar en relación a la libertad absoluta de ser y no ser, de manifestarse y no manifestarse”.⁵⁰ De acuerdo a esta concepción de una libertad frente a la libertad misma, tal como fue expuesta en el *Escrito sobre la libertad* (en cuanto que el fondo inexplicable de todo ser –necesario empero con respecto a la

⁴⁶ Cf. SW VII, 363.

⁴⁷ SW VII, 381.

⁴⁸ Cf. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 355.

⁴⁹ Schelling, F. W. J., *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, H. Fuhrmans (ed.), Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969, p. 116.

⁵⁰ SW XII, 59, nota al pie; segunda cursiva, S.G.

bondad divina), Schelling encuentra ahora “la idea [...] más alta de la filosofía”⁵¹ en un espíritu absoluto de Dios, que es “espíritu libre de su propio espíritu” y por lo tanto posee “libertad de sí mismo”.⁵² Esta libertad con respecto a sí mismo es necesaria para que Dios, en cuanto que ‘Señor del ser’ (*Herrscher des Seins*), no sea entendido de forma panteísta o spinozista. Únicamente en tanto no se encuentra unido a su ser, sino que es libre con respecto a él, puede Dios revelar y externalizar este ser en la creación, sin ser el mismo modificado en su divinidad.⁵³ Sólo en la medida que la acción de la creación deja al ser sin modificaciones sustanciales, puede cumplirse con la exigencia de indiferencia (como desinterés por sí mismo) con respecto a una acción determinada.

El hecho de que las acciones libres en Schelling se encuentren unidas a un momento *inexplicable* discursivamente valía ya para la concepción de la libertad en su filosofía temprana y media.⁵⁴ Allí, sin embargo, la acción libre (de los hombres así como de Dios) era explicable a partir de la esencia – mientras que la inexplicabilidad de aquella esencia libre del actor mismo era localizada en la unión íntima de la necesidad con la libertad. Aquí, por el contrario, la relación de Dios con su esencia, en el marco de una creación libre que Dios podría haber evitado, se encuentra desligada de todo vínculo con sus consecuencias y sus explicaciones. Con ello, la idea más alta de la filosofía no resulta accesible ya discursivamente. Por el contrario, como se dice en la *Versión original de la filosofía de la revelación (Urfassung der Philosophie der Offenbarung)* esta libertad llena “todos los espacios de nuestro pensamiento y conocimiento, de modo tal [...] que *sentimos* que alcanzamos aquello más allá de lo cual no hay nada más alto”.⁵⁵

El *sentimiento* originario de la libertad del hombre, cuya explicación discursiva era la tarea que se había propuesto explícitamente

⁵¹ Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 79.

⁵² Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 78.

⁵³ Con respecto a esta interpretación véase Krüger, M. D., *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 178 y Halfwassen, J., “Metaphysik im Mythos : zu Schellings Philosophie der Mythologie”, en Hermanni, F., Nonnenmacher, B., y Schick, F. (eds.) *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 390.

⁵⁴ Cf. SW VI, 52.

⁵⁵ Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, op. cit., p. 78; cursiva S.G.

el *Escrito sobre la libertad*,⁵⁶ deviene dentro la filosofía positiva el estado mismo de la filosofía. Con ello se realiza una de las exigencias metódicas centrales que Schelling pretendía de la filosofía histórica: que ésta se adecuara a la forma de ser de su objeto, porque “lo igual” sólo puede ser conocido “por lo igual”.⁵⁷ Por ello mismo “la libertad eterna [...] [debe] estar en nosotros, debe ser el reconocerse a sí mismo en nosotros”.⁵⁸

7. La contemplación teleológica

La filosofía positiva describe a la creación como producto de la libertad divina con miras a su propia esencia de poder actuar o no actuar. La inexplicabilidad del acto de la creación así entendido no significa, sin embargo, que la filosofía deba permanecer muda frente a este acto. Schelling busca así volver a este acto libre, si no explicable, al menos *comprensible*. La diferencia consiste justamente en que una explicación requiere una deducción lógica o causal, que precisamente impide toda posibilidad de actuar de otro modo. Volver a una acción concebible o entendible, sin aclarar el contexto en el que se originó, puede ser posible en tanto se formule coherentemente en el horizonte de sentido, valores o intenciones del actor.⁵⁹

Schelling precisamente lleva a cabo un paso en esta dirección en las *Lecciones de Erlangen (Erlangen Vorlesungen)*. Allí se dice: “incluso cuando es justamente imposible *explicar* aquella transición al ser a partir del concepto o a partir del contexto que lo originó, todavía es posible una contemplación con respecto a su causa final”.⁶⁰ Desde una perspectiva teleológica o con miras a la causa final, los sucesos y las acciones, no se pregunta por las condiciones del origen, sino por los fines detrás de ellos. En la medida

⁵⁶ Cf. SW VII, 336.

⁵⁷ SW XI, 511.

⁵⁸ SW IX, 221/ cf. Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, op. cit., p. 23. Sobre este aspecto histórico véase también Hutter, A., “Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard”, en Stewart, J. y Hennigfeld, J. (eds.) *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 2003, p. 341.

⁵⁹ Cf. Wright, G. H., *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/Main, Fischer, 1974.

⁶⁰ Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, op. cit., p. 116.

que Schelling describe a la creación, en cuanto que resultado y fin, como el verdadero motivo de esta acción, se encuentra dada en su forma pura una perspectiva de este tipo.

Las causas finales pueden describir fines cercanos o lejanos, que pueden estar o no relacionados entre sí. La perspectiva teleológica sobre acciones se deja reducir por tanto a dos preguntas principales que Schelling formula de modo abreviado: “¿qué debe ser [en sí]? [...] ¿qué debe ser [primero]?”.⁶¹

Esta estructura es utilizada por Schelling para volver inteligible la creación en cuanto que acto libre. Por más de que Dios previamente a la creación se baste a sí mismo y carezca de móviles en sí mismo que lo motiven, Schelling intenta demostrar que en los fines de Dios, Éste posee buenos motivos “para pasar al ser”.⁶²

El esquema fundamental histórico-filosófico de Schelling, a partir de cual con la creación se inicia un proceso de revelación en Dios, ofrece una respuesta igualmente breve a ambas preguntas: *ser en sí* debe ser el fin de la historia, “donde todo será en todo”;⁶³ *ser primero* debe por tanto ser la creación y el proceso histórico, puesto que este proceso es la condición necesaria para el último ser de Dios, conteniendo en sí el desarrollo completo, de modo tal que no puede ser obviado.⁶⁴

Con la perspectiva de la causa final Schelling ofrece una solución teleológica y normativa para uno de los dilemas teóricos de la libertad. Este problema consiste en que, por un lado, las acciones libres no pueden ser deducibles de la esencia y los fundamentos del actor, puesto que en este caso estarían determinadas inevitablemente y el “actor” no podría diferenciarse de un sistema racional *à la* Spinoza, según el cual el mundo se sigue lógicamente de la esencia de Dios. Por ello, un actor libre debe poseer igualmente libertad con respec-

⁶¹ Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, *op. cit.*, p. 116.

⁶² Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, *op. cit.*, p. 88. Razones motivadoras (*motivierende Gründe*) son aquellas que conducen a que alguien realice algo –y explican *ex post* el motivo por el que alguien hace algo. Razones normativas (*normative Gründe*) son aquellas que indican que algo debería ser hecho, o que sería bueno que algo sea hecho (cf. Scarano, N., “Motivation”, en Düwell, M., Hübenthal, C., y Werner, M. H. (eds.) *Handbuch Ethik*, Stuttgart, Springer, 2006, p. 448 y ss.).

⁶³ SW XIV, 333.

⁶⁴ Cf. SW VIII, 403.

to a sí mismo y frente a sus propios motivos de acción.⁶⁵ Por el otro lado, el actor no puede ser “libre de sí” en el sentido de que sus acciones carezcan completamente de razones, puesto que, de ser este el caso, los actos se encontrarían nuevamente privados de libertad (como en el caso de una determinación externa o la casualidad). Una evaluación de los fines con miras a su causa final mantiene, por el contrario, la unión entre el actor y la acción, no introduce ninguna explicación heterónoma y permite comprender, simultáneamente, a la decisión y a la acción.⁶⁶ Esta perspectiva respeta así la intuición basal de la libertad según la cual las acciones libres se encuentran orientadas a fines en el sentido de que poseen intenciones (*Absichten*) y en tanto sus fines se encuentran señalados por su contenido. Dios inaugura la creación con el objetivo de que su interioridad sea revelada completamente en el retorno a sí mismo. Así deviene Dios *causa finalis* de sí mismo y de todo lo existente que se encuentra en el despliegue apocalíptico del proceso escalonado de la creación. En tanto Dios se pone a sí mismo como “causa final última y absoluta”,⁶⁷ coloca a la creación como fin inmediato y a sí mismo como portador y contenido del fin mediato. Al final, todo debe volver a Dios y éste se encontrará completamente realizado.⁶⁸

⁶⁵ Aquí entra también en juego un elemento de la crítica de Reinhold a Kant, que Schelling ya había tratado en su *Freiheitsschrift*. Contra el modelo kantiano de una identificación de libertad y moralidad en la figura de la voluntad libre como razón práctico-moral, Reinhold había manifestado que la auto-constitución de la voluntad debe consistir en que debe existir una posición en los hombres –que Reinhold llama “arbitrio”– a partir de la cual su propia ley moral pueda operar “de acuerdo a ella o en contra” (Reinhold, C., *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 2, Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1792, p. 281). Este arbitrio conserva la “posibilidad, seleccionar uno de los motivos dispuestos como determinante” (Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, op. cit., 280). Con respecto al desarrollo histórico de estas reflexiones en Kant, Reinhold y Schelling, véase Peetz, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, 202-210 y Noller, *Die Bestimmung des Willens*, op. cit.

⁶⁶ Esta pregunta precisamente se corresponde sistemáticamente con aquel debate moderno dentro de la teoría analítica de la acción entre causalistas y teleologistas. Los causalistas afirman que las acciones se dejan explicar por medio de los motivos del actor como causas; los teleologistas discuten esto bajo la noción de que los fines son irreductibles. Véase aquí Horn, C. y Löhrer, G., “Einleitung: Die Wiederentdeckung teleologischer Handlungserklärungen”, en Horn, C. y Löhrer, G. (eds.) *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Frankfurt am Main, 2010, pp. 7-45 y Gerlach, S., “Der Gegensatz von kausaler und teleologischer Handlungstheorie und die zwei Reihen der Zeit”, *Philosophisches Jahrbuch*, 121, 2014, pp. 33-55.

⁶⁷ SW XI, 400.

⁶⁸ Cf. SW VII, 404.

8. El engaño (*Verstellung*) de Dios

El desfaseamiento entre esencia y acción que alcanza la indiferencia de Dios va a ser reforzado por otro elemento que Schelling introduce a partir de su primera lección de Múnich.⁶⁹ Con la idea de engaño (*Verstellung*) o *ironía*⁷⁰ de Dios Schelling describe una forma de actuar según la cual Dios no sólo actúa en cierto sentido con independencia de su esencia, sino que actúa *en contra* de ella.

Con esto, Schelling radicaliza la exigencia positiva de la libertad de Dios que “no [debe estar] constreñido por nada, tampoco por su propio ser”.⁷¹ Esta autonomía no comprende ya solamente el *Dass* de la creación, sino también su contenido. Hay dos razones para esta radicalización: por un lado, Schelling busca integrar el momento de la prueba (*Probe*) de los hombres en su teoría y descubrir de este modo el sentido profundo del relato veterotestamentario de Job: Dios pone a prueba a los hombres en tanto finge,⁷² esto es, en tanto Dios “aparenta hacer algo [...] que en realidad *no* quiere”.⁷³ Por otro lado, el fingir divino aporta una pieza para una teodicea teleológica, para la cual la imputación de “algo desfavorable y obstaculizante para el bien del mundo”⁷⁴ debe ser relativizada como algo únicamente *aparente* para la voluntad divina, al mismo tiempo que se revela como condición necesaria de la intención final de Dios.⁷⁵

⁶⁹ Cf. Schelling, F. W. J., *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. S. Preetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p.148.

⁷⁰ Cf. SW XIII, 304.

⁷¹ SW XIII, 305.

⁷² Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, *op. cit.*, p. 204 y ss.

⁷³ Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, *op. cit.*, p. 356.

⁷⁴ SW XIII, 305.

⁷⁵ Bajo una teodicea teleológica e incluso histórico-teleológica se puede entender una justificación de Dios con respecto al mal del mundo, en tanto este es contemplado como “medio imprescindible, a fin de alcanzar el extraordinario objetivo final de la historia” (Hermann, F., *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, München, Gütersloher, 2002, 19). Mientras que la exposición de Schelling acerca del mal como “inversión positiva” (SW VII, 366) se refería en la *Freiheitschrift* exclusivamente a los hombres e implicaba una teodicea definida primariamente como *malum morale*, que irrumpió en el mundo por medio del pecado del hombre, en la idea de la ironía divina, por el contrario, 1) Dios mismo se presenta a sí mismo como en una relación (libre) invertida, por medio de la cual 2) se ofrece una alternativa a la doctrina del pecado original como explicación del mal que es sostenida en la filosofía tardía (por ejemplo, SW XI, 487 y SW XIII, 360 f.; cf. Hermann, F., *Die letzte Entlastung. Vollendung*

Es evidente que este concepto de ironía o engaño también implica un criterio central de la libertad divina: en el engaño yace “la libertad de Dios de aparentar externamente un otro del que es internamente o según su intención verdadera”.⁷⁶ A esto Schelling lo caracteriza expresamente como “un acto del querer más libre”.⁷⁷ Por medio del uso del superlativo Schelling alcanza así una nueva y última instancia con respecto a su concepción de libertad.

También aquí irrumpe, no obstante, la pregunta, sobre si por medio de la idea de la ironía de Dios la doctrina de la libertad, tal como Schelling la desarrolló desde 1800 a partir de la unión de esencia y acción, es modificada sustancialmente. A primera vista, ese parece ser el caso: si Dios no se encuentra constreñido absolutamente por su ser, sino que incluso puede actuar en contra de éste, entonces la unión entre la acción y la esencia parece inevitablemente superada, y el aspecto de la libertad formal, suspendido. El concepto de libertad radicalizado en el momento de la ironía predice las acciones libres, las cuales ni en su consecución, ni en su contenido, se corresponden con la esencia divina del actor: el espíritu es “completamente libre [...] de manifestarse o no manifestarse, de manifestarse *de este modo u otro*”.⁷⁸ Dado que aquí todos los motivos vinculados a la esencia de la persona parecen escindidos, irrumpe entonces la pregunta de si acontece aquí un retroceso al ya rechazado modelo del arbitrio.

El conjunto de los motivos de la prueba y del direccionamiento del mundo hacia su fin mediato muestra, en todo caso, que esto no es así. Dios no carece de motivos de su fingir, sino que posee otros de los que se muestran en la inmediatez. En este sentido, el fingir de Dios en la creación con respecto a la prueba y a la consecución finalista del proceso se encuentra bien fundamentado. En tanto Dios obra aparentemente (es decir, externamente) contra su esencia, obra de este modo con independencia relativa de ella –se supera de este modo la obligación de actuar correspondiendo con el propio

und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie, Wien, Passagen Verlag, 1994, p. 246 y pp. 252-261), al mismo tiempo que 3) también es posible justificar teleológicamente el mal físico y metafísico.

⁷⁶ SW XIII, 305.

⁷⁷ SW XIII, 304.

⁷⁸ SW XII, 33; cursiva, S.G.

carácter: el bien es siempre bueno, el mal es siempre mal, etc. La enseñanza de Schelling acerca de la ironía divina muestra que debe ser posible adoptar un punto de vista más alto que se distancie del carácter inmediato que influye a una acción.⁷⁹ En tanto Dios lleva a cabo acciones que aparentan ser diferentes de lo que son según su “verdadera intención”, demuestra con ello la capacidad de engendrar al mismo tiempo intenciones verdaderas y “disimuladas”. De esta forma, Dios se libera de su obligación para con su esencia en tanto puede generar intenciones *inmediatas* que no se encuentran correspondidas por su naturaleza y llevarlas a cabo. Por otra parte, cuando Dios “coloca lo opuesto de aquello que él desea verdaderamente”,⁸⁰ allí se encuentra contenido algo que Dios quiere *propiamente* y que subordina a aquel medio. Se produce así un doble vínculo, tanto del lado de su esencia como del lado de sus acciones, bajo el cual se oculta su verdadera posición. Lo que Dios desea propiamente es su intención final –y ésta se corresponde con su esencia. Conocer esta intención significaría, por lo tanto, poder comprender (no explicar) el proceso de la creación, lo cual constituye la tarea de la filosofía positiva.

También en el disimular como forma más elevada de la libertad se muestra la estructura teleológica en la que Schelling concibe la acción divina. En tanto Dios pone fines inmediatos para alcanzar fines mediatos o lejanos, con ello la predisposición orientada a fines de sus acciones genera directamente la estructura final del acontecer histórico del mundo. Más aún: esta constelación de una libertad (que en cuanto que libertad personal conserva la relación de la acción con la esencia al mismo tiempo que consiste en la divergencia de la acción con su esencia, justificada por el concepto de engaño) es un resultado de la forma teleológica de la acción de Dios y de su estructura intrínsecamente instrumental según la cual los medios para la consecución de un fin son necesarios y es posible que los

⁷⁹ La adopción de una perspectiva de un orden más elevado es necesaria para alguien que finge. Es sabido que H. G. Frankfurt expuso ya en su clásico trabajo de 1971 (cf. Frankfurt, H. G., “Willensfreiheit und der Begriff der Person”, en Bieri, P. (ed.) *Analytische Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main, Beltz, 1981, pp. 287-302), que la libertad consiste precisamente en concebir deseos de un orden más alto, que se encuentran correspondidos por los deseos inmediatos que producen las acciones. Cf. Noller, *Die Bestimmung des Willens*, op. cit., quien propuso una interpretación del problema de la libertad en el idealismo alemán basándose en el esquema de los grados de la voluntad según Frankfurt.

⁸⁰ SW XII, 91.

finés deseados únicamente puedan ser alcanzables a través de medios indeseables.

En *Filosofía de la revelación* esta estructura instrumental en el actuar de Dios se vuelve manifiesta:

En toda acción compuesta, no realizable inmediatamente, lo que es meramente un medio no es lo que *propriadamente* debería ser, pero es aquello que relativamente, es decir, aquello que en relación al fin debe ser, y de este modo aquel principio, si bien se encuentra determinado para ser superable, puede ser igualmente uno querido por Dios; contradecir esto sería lo mismo que contradecir que Dios quiere a través de medios, [...] [sin embargo, S.G.] el reinado divino siempre actúa a través de medios.⁸¹

Si Dios no se encuentra atado a su propia esencia en el sentido de que puede disimular la consecución de sus últimas intenciones, entonces debe afirmarse que no existe ningún tipo de escisión entre su acción y su persona, sino la posibilidad de un autodistanciamiento soberano con respecto a la ponderación del fin a adoptar con miras al fin buscado *con respecto a su propia persona*. Quien engaña o finge voluntariamente debe conocerse a sí mismo y debe poder colocarse en una posición en la que se representen las características personales relevantes para una acción –y además poseer la posibilidad de actuar de modo contrario.

Esto conduce a una concepción de la libertad de un Dios capaz de contener tensiones dentro de sí, sin por ello resquebrajarse. Este es, según Schelling:

[E]l vínculo de Dios en la creación: que él pone aquello que él mismo inmediatamente vuelve a negar. [...] [L]a divinidad (esto es, la absoluta libertad) de Dios consiste justamente en la fuerza de esta contradicción –de esta absurdidad, si así se quiere, de ser al mismo tiempo lo que afirma y lo que niega, sin por ello dividirse, sino permaneciendo lo que él es.⁸²

⁸¹ SW XIII, 285.

⁸² SW XIV, 25.

Bibliografía

- Buchheim, T., “Der Begriff der ‚menschlichen Freiheit‘ nach Schellings ‚Freiheitsschrift‘”, en Friedrich Hermanni/Dietmar Koch/Julia Peterson (eds.), *‘Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!’ Schellings Philosophie in der Sicht der neueren Forschung*, Tübingen, Attempo, 2012, pp. 187-217.
- Danz, C., *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff der Neuzeit*, Brühl, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Frankfurt, H. G., “Willensfreiheit und der Begriff der Person” en Bieri, P. (ed.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main, Beltz, 1981, pp. 287-302.
- Fuhrmans, H., “Einleitung”, en Idem., (ed.), *F. W. J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, Turin, Bottega d’Erasmus, 1972, pp. 11-63.
- Gerlach, S., “Die Sache der menschlichen Freiheit in Schellings mittlerer Philosophie”, *Philosophisches Jahrbuch*, N 123, 2016, pp. 89-113.
- – –, “Der Gegensatz von kausaler und teleologischer Handlungstheorie und die zwei Reihen der Zeit”, *Philosophisches Jahrbuch*, N 121, 2014, pp. 33-55.
- Halfwassen, J., “Metaphysik im Mythos : zu Schellings Philosophie der Mythologie” en Hermanni, F., Nonnenmacher, B., y Schick, F. (eds.), *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 383-396.
- Hermanni, F., “Der Grund der Persönlichkeit Gottes”, en Buchheim, T. y Hermanni, F. (eds.) *‘Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde’. Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 165-178.
- – –, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, München, Gütersloher, 2002.
- – –, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen Verlag, 1994.
- Horn, C. y Löhner, G., “Einleitung: Die Wiederentdeckung teleologischer Handlungserklärungen” en Horn, C. y Löhner, G. (eds.) *Gründe und*

- Zwecke. *Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2010, pp. 7-45.
- Hüntelmann, R., *Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*, Dettelbach, Röhl, 1995.
- Hutter, A., "Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard" en Stewart, J. y Hennigfeld, J. (eds.), *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 2003, pp. 117-132.
- Krüger, M. D., *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- Leibniz, G. W., *Versuche in der Theodiceé über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, Hamburg, Meiner, 1996.
- Noller, J., *Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*, Freiburg/München, Verlag Herder, 2015.
- Peetz, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- Reinhold, C., *Briefe über die Kantische Philosophie, Bd. 2*, Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1792.
- Scarano, N., "Motivation", en Düwell, M., Hübenthal, C., y Werner, M. H. (eds.) *Handbuch Ethik*, Stuttgart, Springer, 2006, pp. 448-453.
- Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, ed. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 2005.
- , *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. S. Preetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- , *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, ed. W. E. Erhardt, Hamburg, Meiner, 1992.
- , *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, ed. H. Cortés, A. Leyte, y V. Rühle, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *Historisch-Kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, ed. J. Jantzen, T. Buchheim, J. Hennigfeld, W.G. Jacobs y S. Peetz, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976 hasta la actualidad.
- , *Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres, publiée, préfacée et annotée par M. Vetö*, Torino, Bottega D'Erasmus, 1973.
- , *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, ed. H. Fuhrmans, Torino, Bottega D'Erasmus, 1972.

- – –, *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, ed. H. Fuhrmans, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969.
- – –, *Die Weltalter. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. M. Schröter, München, Bilderstein/Leibniz, 1946.
- – –, *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 14 tomos, 1856-61
- Schmidt, A., “Wille und Willkür. Zum Begriff der Willensfreiheit in der Frühphilosophie Schellings” en Hermanni, F., Koch, D., y Peterson, J. (eds.), *‘Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!’ Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, Tübingen, Attempo, 2012, pp. 24-45.
- Sturma, D., “Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung”, en Höffe, O./Piper, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 149-172.
- Wright, G. H., *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/Main, Fischer, 1974.

Deleuze, Platón. Fantasma, fantasía y simulacro

Deleuze, Plato. Phantom, phantasy and simulacrum

VALERIA SONNA

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

Recibido el 29 de marzo de 2019 – Aceptado el 6 de agosto de 2019

RESUMEN: El presente artículo propone mostrar que los conceptos deleuzianos de "fantasma" y "simulacro" derivan algunas de sus características del concepto platónico de *phántasma*. Como intentaré mostrar, el primero de estos conceptos puede pensarse como una suerte de montaje entre el *phántasma* y la noción freudiana de fantasía. El segundo es el producto de una lectura de corte nietzscheano sobre el concepto platónico de *phántasma* que encuentra en él el síntoma que muestra la vía de la inversión de la filosofía de Platón. Ambos se articulan en la crítica a la imagen dogmática del pensamiento y en particular, en el proyecto de inversión del platonismo, que es la clave en la que Deleuze lee el problema central del *Sofista*, el problema del no-ser.

PALABRAS CLAVE: Platón, simulacro, *phantasía*, inversión del platonismo

ABSTRACT: The main object of this paper is to demonstrate that some of the main traces of Deleuze's concepts of *phantasm* and *simulacrum* stem from the platonic concept of *phántasma*. As I intend to show, the first of these concepts is an assembly of the platonic *phántasma* and Freud's notion of phantasy and the second is the product of a Nietzschean reading of the platonic *phántasma* as the symptom that shows the way to the reversal of Plato's philosophy. Both concepts articulate the critic that Deleuze directs against the dogmatic image of thought in the project of reversal of Platonism which is central to his particular reading of the *Sophist's* main problem, that of non-being.

KEY WORDS: Plato, Simulacrum, *phantasía*, Reversal of Platonism

Valeria Sonna es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Realizó sus estudios de posgrado con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se dedica a la investigación de la filosofía antigua y su recepción en el pensamiento continental contemporáneo, tema sobre el cual ha publicado numerosos artículos. Es docente de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de San Martín y en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Autora del libro *El Platón de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo, 2019.



Introducción

En el presente trabajo propongo desarrollar los conceptos deleuzianos de “fantasma” y “simulacro”. El primero, según veremos, tiene una relación directa con la categoría psicoanalítica de fantasía y remite al problema de la subjetividad. El lugar del fantasma respecto del yo supone una reflexión sobre el problema de la perspectiva y sobre el rol de la imaginación en el conocimiento. El simulacro en cambio, desde un plano ontológico, pone en jaque la noción de Original, representada por la Idea en el *corpus* platónico, en tanto requisito de un grado cero de la perspectiva. Destacaré algunos rasgos de estos conceptos que considero que Deleuze toma de un concepto platónico que suele traducirse por “simulacro” y a veces por “representación” y que responde a dos nociones platónicas: *eídolon* y *phántasma*. Con este propósito desarrollaré en primer lugar algunos aspectos de la problemática a la que remiten estos términos en *República* y en *Sofista*,¹ para luego referir a la lectura deleuziana del problema de la inversión del platonismo como tarea crítica. Con el objetivo de estimar la relevancia que los conceptos de fantasma y simulacro tienen en el proyecto deleuziano de una nueva “imagen del pensamiento” del cual la inversión del platonismo forma parte, pondré en consideración los elementos platónicos que Deleuze conserva en dichos conceptos y cómo los utiliza para marcar el camino de la inversión de los valores platónicos.

La inversión del platonismo

Algunos de los principales problemas que configuran el debate filosófico contemporáneo francés de la segunda mitad del s. XX en el que se enmarca el pensamiento deleuziano, son la subversión de las categorías de las identidades, la inversión del platonismo y la nueva significación de la apariencia, así como la crítica a la subjetividad. En este panorama se instala la lectura que Deleuze hace de Platón, en la que la recepción deleuziana de Nietzsche juega un rol central.

1 Las referencias a estas obras platónicas en lengua original corresponden a la edición de Burnet, John, *Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1903; las traducciones españolas seguidas en este artículo son: Platón, *República*, trad. C. Mársico y M. Divenosa, Buenos Aires, Losada, 2005, y Platón, *Sofista*, trad. N. Cordero, Gredos, Madrid, 1988. De aquí en más, estas obras serán referidas, respectivamente, con las abreviaturas *Rep.* y *Sof.*, seguidas del número correspondiente a la paginación de la canónica edición de Stephanus.

Le Rider sostiene que la reconstrucción del “método” nietzscheano como una genealogía –punto que Deleuze comparte con Foucault– y como una sintomatología –punto que comparte con Derrida– debe entenderse como parte de una concepción antidialéctica de la historia de la filosofía. Desde este mismo enfoque se comprende también el interés de Deleuze por reconstruir la ontología nietzscheana en términos de un pluralismo radical, en el que las jerarquías son producto de la lucha incesante de fuerzas, y cuyo principio inmanente es la *puissance* entendida como intensidad –lectura que Deleuze comparte con Blanchot– y cuyo principio ético es el eterno retorno como afirmación de la diferencia y el azar.²

En este contexto, la crítica al platonismo opera como el punto de referencia al cual se remite la tarea crítica que tiende a la inversión de los valores metafísicos impugnados por esta generación de pensadores. Dicha crítica se dirige en contra de la tradición filosófica desde una lectura particular de la misma, cuyo punto inicial es la filosofía platónica y cuyo trayecto llevaría al platonismo hacia su inversión. En el caso de Deleuze, que en esto sigue a Heidegger,³ esta se traduce en el intento por destituir el principio de identidad como fundamento ontológico y proponer una noción positiva de la diferencia. Muchas de las preocupaciones teóricas que convocan a estos pensadores son de corte nietzscheano y en el caso de Deleuze en particular, responden al lugar central que ocupó en la primera etapa de su obra la divulgación del pensamiento de Nietzsche.⁴

La crítica a la metafísica y la revisión de la historia de la filosofía que conforma la base desde la cual se pensó la disciplina filosófica en este contexto se erige como crítica a la tradición que, siguiendo a Habermas, podemos llamar “el discurso filosófico de la modernidad” y que se caracteriza por tener la subjetividad y el idealismo como principios.⁵ Es por ello que debe destacarse en primer lugar

² Cf. Le Rider, Jacques, *Nietzsche en France*, Presses Universitaires De France, París, 1999, p. 254.

³ Cf. Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, y Heidegger, Martin, *Nietzsche*. Vol. I. trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

⁴ Sobre la recepción de Nietzsche en Francia, cf. Castro, Edgardo, “Los usos de Nietzsche”, en *Instantes y Azares*, Año 2, Nro. II, Buenos Aires, pp. 59-74.

⁵ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989, p. 29.

que la crítica deleuziana a Platón no es una crítica al pensamiento platónico de por sí, sino a una tradición de la historia de la filosofía que Deleuze describe como la historia del pensamiento de la representación.⁶

La lectura que Deleuze hace del platonismo marca su posición en este debate. Él propone una revisión de la historia de la filosofía que rastrea hasta el platonismo su punto de inflexión. Con ello se hace eco de la lectura que Nietzsche tiene de la historia del pensamiento como la historia de un error⁷ y de la lectura que Heidegger se ocupó de desarrollar en torno a la fórmula nietzscheana de la inversión del platonismo.⁸ La originalidad de la lectura de Deleuze radica en su propuesta de invertir el platonismo utilizando para ello la propia obra platónica, mediante sus propios conceptos. Este es un rasgo particular que le otorga a la lectura deleuziana una especial riqueza teórica; la inversión se constituye en una operación de lectura mediante la cual se pone de relieve y se trae a un primer plano los elementos que configuran el fondo del escenario platónico.

La filosofía pensada como un platonismo invertido (o revertido) tiene dos características principales: i) la verdad no es el fin del pensar y ii) el objeto del conocimiento no es objeto de un reconocimiento sino de un encuentro. La propuesta de Deleuze consiste en tomar ciertos elementos de los textos platónicos que muestran que hay en el mismo Platón una consideración del fenómeno del conocer que

⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires De France, 1968, pp. 82 y ss.; y Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Les éditions de minuit, 1969, pp. 292 y ss. En *Diferencia y repetición* Deleuze llama “imagen dogmática” o “imagen ortodoxa” del pensamiento a la Imagen moral que prevalece en la filosofía. Esta imagen parte del supuesto implícito y pre-filosófico de que “el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero” (Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 171, traducción propia). Sostiene, además, que es con Platón que se funda la base para esta Imagen del pensamiento no solo por instaurar el supuesto del bien como principio ontológico y gnoseológico (*Rep.* 508e y ss.) sino también porque es el punto de partida para la posterior construcción del modelo epistémico que Deleuze llama “modelo del reconocimiento” que determinará el ámbito de la filosofía, moderno por excelencia, como el ámbito de la “representación” y que subordina la diferencia a la identidad (cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., pp. 173-217).

⁷ Cf. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2002, pp. 57-58.

⁸ Cf. Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Vol. 1, trad. J. L. Valmar, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

no se ajusta a la imagen dogmática. Estos elementos son el concepto de simulacro que subyace a la noción de falsedad y lo que Deleuze llamará “objeto del encuentro”,⁹ que es una categoría que desarrolla a partir del uso de la aporía que hace Platón para describir el problema de los límites de los sentidos. En el presente trabajo voy a centrarme en el problema del simulacro.¹⁰

Entiendo que “fantasma” y “simulacro” son dos caras de un mismo concepto y ambos se oponen a la identidad como principio. Una cara, la del simulacro, mira al plano de lo real oponiéndose a la identidad como principio de lo que es correlato del conocimiento; la otra cara, la del fantasma, mira al plano psíquico y se opone a la identidad como principio subjetivo, es decir, a la idea de yo como fundamento del conocer y como base de la subjetividad.¹¹

Fantasma y simulacro en la filosofía deleuziana

En términos psicoanalíticos, la fantasía es el guion imaginario que se halla presente en el sujeto y que representa la realización del deseo y, en última instancia, de un deseo inconsciente. Se presenta siempre de manera deformada en mayor o menor medida por los procesos defensivos y puede aparecer bajo la modalidad de fantasías conscientes pero también bajo la modalidad de fantasías inconscientes que son estructuras que subyacen a los contenidos manifiestos.¹²

Entiendo que el concepto deleuziano de fantasma, que remite al concepto freudiano de fantasía, es puesto a dialogar con los

⁹ Deleuze se vale de un pasaje del libro XII de *República* para describir lo que él caracteriza como “objeto del encuentro” que es, por oposición al “objeto del reconocimiento” lo que pone en movimiento el pensamiento, “lo que fuerza a pensar” (cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 184, y Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, París, Presses Universitaires de France, 1964, pp. 122-123). En *Rep.* 523b-d Sócrates explica a Glaucón que aquello que realmente excita el pensamiento son las sensaciones o percepciones que muestran una cosa no más que su contraria. Deleuze repara en el rol de lo aporético en el diálogo y lo desarrolla en su categoría de “objeto del encuentro”.

¹⁰ Me he ocupado con mayor profundidad de las aristas del problema de la inversión en Sonna, Valeria, “La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze” en *Diánoia*, v. 63, n. 80, 2018, pp. 97-118.

¹¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 252.

¹² Laplanche, Jean y Pontalis, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, trad. F. Gimeno Cervantes, Buenos Aires, Paidós, 2006, p.138.

conceptos filosóficos de causa y acontecimiento. En primer lugar, el fantasma es el resultado de una acción y una pasión y, en tanto es resultado y no causa, es, por lo tanto, efecto. Como efecto tiene una doble concatenación causal, de un lado remite a la serie de sus causas internas y externas y, de otro, remite a su *quasi*-causa que lo comunica con el resto de los *événements-phantasmes* que componen la serie significativa de la que es parte. El concepto de *quasi*-causa es la apropiación deleuziana del concepto estoico que expresa en esta filosofía la relación entre incorporeales. El incorporeal, en tanto no es un cuerpo no puede ser activo en sentido estricto y por lo tanto tampoco es “causa” en sentido estricto, sino que es *quasi*-causa, o causa aparente (del lat. *quasi*: como si).¹³

En segundo lugar, la situación del *moi* en relación con el fantasma es activa y a su vez pasiva en tanto que el fantasma es producto del *moi*, y el *moi* –en tanto sujeto– es representado en el fantasma, es decir, es parte del fantasma. Opto por no traducir el término “*moi*” debido a la ausencia de un término castellano que exprese el concepto. El término “yo” no sería adecuado puesto que es la traducción de “*je*”, que es la función de una agencia consciente y voluntaria a la que se opone el concepto de *moi* que es, en este sentido, similar al de *self*.

En tercer lugar, el fantasma se expresa mediante verbos y no mediante proposiciones porque no se reduce ni al sujeto ni al objeto. Gramaticalmente, no se expresa como proposición ni como sustantivo, sino como verbo infinitivo. Para Deleuze, aunque es inherente a la proposición, la representación-fantasma se expresa sólo con verbos infinitivos. De modo que no se reduce a la proposición, si bien tampoco puede ser expresada fuera de ella.¹⁴

Estas tres características expresan la complejidad de la situación del fantasma respecto de los binomios activo-pasivo, productor-producto y sujeto-objeto. No está de un lado ni de otro, sino en ambos a la vez. El concepto de simulacro, por otro lado, también desafía la noción de identidad pero no lo hace en el marco del binomio activo-pasivo sino en el marco de la relación entre identidad y diferencia.

¹³ Sobre Deleuze y el estoicismo, cf. Beaulieu, Alain, “Gilles Deleuze et les Stoïciens”, en Beaulieu, A. (comp.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, París, Presses Universitaires De France, 2005.

¹⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., pp. 292-306.

El concepto de simulacro juega un rol fundamental tanto en *Lógica del sentido* como en *Diferencia y repetición* como respuesta al problema de la subyugación de la diferencia en el pensamiento representacional que Deleuze llama “imagen dogmática del pensamiento”. Villani, siguiendo una expresión del propio Deleuze,¹⁵ define el concepto de simulacro como un “sistema diferencial en series dispares y resonantes, de precursor sombrío y movimiento forzado”.¹⁶ Esta descripción es la que define, para este autor, de manera más precisa la eficacia del concepto, basada en el carácter discordante que hace referencia a la noción de diferencia en sí misma.¹⁷

Las series deleuzianas no conforman una estructura arborescente. Esto significa que las conexiones entre los miembros de la serie no remiten a encadenamientos unívocos que devuelvan los miembros a un origen troncal: 1) no puede rastrearse un miembro de la serie a un término original ni al interior ni al exterior de la serie y 2) no puede ser determinado en función de la manera en que difiere de otros miembros de la serie.¹⁸ No hay cadenas originarias en las series deleuzianas, lo cual implica que las relaciones entre las imágenes de una serie no puede determinarse por semejanza o diferencia. La esencia del concepto de simulacro es que es un tipo de imagen cuya diferencia no puede ser situada en relación a una identidad, sino que depende de la variación en las intensidades (en relación a la dupla actual y virtual) y de la afirmación de la diferencia en sí misma (en relación a la noción de repetición).

Es en este sentido que el simulacro designa los “objetos de las profundidades”, puesto que, a diferencia del fantasma, que es la imagen que expresa la relación activo-pasivo desde el punto de vista de la producción subjetiva de las representaciones, el simulacro, articulado con el eterno retorno, es expresión del proyecto de dar una

¹⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 165.

¹⁶ Sasso, Robert y Villani, Arnaud, “Le vocabulaire de Gilles Deleuze”, en *Les cahiers de noesis*, n. 3, 2003, p. 314-315.

¹⁷ El problema de este concepto es, según Villani, que a lo largo de su evolución quedará sobredeterminado y perderá por ello su eficacia.

¹⁸ Williams explica estas características mediante algunos ejemplos esclarecedores: 1) x “difiere del Boeing 737 200 original de esta manera”; o x “difiere del plano modelo del Boeing de esta manera”; 2) “el 737 400 es más largo que el 737 200”, cf. Williams, James, *Deleuze's Difference and repetition: a critical introduction and guide*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003, p. 27.

ontología a la repetición y una función positiva a la diferencia, es decir, no derivada de la identidad.¹⁹

La particularidad de la interpretación deleuziana del eterno retorno nietzscheano es que se trata, según Deleuze, del eterno retorno de lo diferente. El eterno retorno combina el caos y el cosmos, el caos universal con la idea de ciclo. Una de las principales críticas que formula Deleuze contra Platón es la manera en que éste concibe al devenir como un devenir-loco, caótico, que si ha de ser ordenado sólo puede serlo por un orden que le viene de afuera y que le impone un límite. El ciclo expresa en Platón la sumisión forzada del devenir a una ley que no es la suya. La idea del eterno retorno, en cambio, supone el movimiento circular como ley, no como algo posterior al caos o impuesto sobre él. Pero esta regularidad del movimiento no extrae lo uno en lo múltiple ni el número en la necesidad. El azar es lo único necesario y esto implica para Deleuze que el retorno no es el retorno de lo mismo sino siempre de la diferencia.²⁰

El concepto de simulacro pone en juego el problema de la representación, dando por tierra –a causa de su estructuración serial– con la idea de un original. Sirve, en el marco del proyecto de instalar una noción de diferencia que se sostenga por sí misma y no en función de la negación de la identidad, como expresión concreta de un tipo de imagen que se relaciona con el resto de las imágenes por un encadenamiento que no responde a la semejanza. El concepto de fantasma problematiza el lugar del sujeto con la imagen, el problema de la mirada, o de la perspectiva.

Platón y el simulacro

Los términos que generalmente se traducen por “simulacro” en la obra platónica son dos: *phántasma* y algunos usos particulares de *eídolon*. El término *phántasma*, de significado más restringido que el de *eídolon*, significa espectro o fantasma. Este término pertenece –por su raíz, *phaw* (*phaF*)– al mismo grupo semántico que *phantasía*, término que suele traducirse por “imaginación”, “fantasía”,

¹⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 252.

²⁰ Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 32-33.

“parecer”, “apariencia” o “ilusión”. Este dato es importante porque vincula el problema del simulacro con el problema de la imaginación, que a diferencia de su rol más bien negativo en el pensamiento platónico, ocupa un rol epistémico fundamental en el pensamiento de Deleuze.²¹

Según Marcos, la noción platónica de *phantasia* es una mixtura de percepción (*aisthesis*) y opinión o creencia (*dóxa*) que remite a su discusión contra el relativismo de Protágoras: “Platón dirige sus dardos contra esa mixtura de *aísthesis* y *dóxa* que hacia el final del *Sofista* hace definitoria de la *phantasia* y, en general, propia de un tipo de pensamiento que fracasa en la búsqueda de la verdad por atenerse al testimonio sensorial”.²² También Vernant prepara en la asociación de la *phantasia* con la *dóxa* y sostiene que Platón resignifica el vocabulario tradicional de la imaginación al rechazar las funciones que el pensamiento arcaico reconocía a la imagen como procedimiento de aprendizaje y de conocimiento.²³

El término *eidolon* tiene, al igual que *phántasma*, el significado de espectro²⁴ o forma insubstancial pero también tiene un significado más general de imagen. Es traducido a veces por simulacro cuando refiere al reflejo en el agua o en los espejos. Esta acepción de *eidolon* es importante en tanto refiere a la óptica como efecto e involucra de manera clave el lugar de la mirada y por lo tanto, de la perspectiva.

Podemos encontrar el concepto de simulacro en *República* en el contexto de las alegorías de la línea y de la caverna²⁵ y en los pasajes

²¹ Cf. Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, París, Édition Klincksieck, 2009.

²² Marcos de Pinotti, Graciela, “La naturaleza de la *phantasia* platónica. *Phantasia* como «mezcla» de sensación y juicio”, en Marcos, Graciela y Díaz, María Elena (ed.), *El surgimiento de la *phantasia* en la Grecia Clásica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 123. Sobre el contraste realidad-apariencia en *Sofista*, cf. también Palumbo, Lidia, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Nápoles, Loffredo editore, 1994, pp. 45-50. Sobre el vocabulario de la imagen en su doble manifestación de copia (*eikón*) y apariencia o simulacro (*phántasma*), cf. Marcos de Pinotti, Graciela, “La naturaleza de la *phantasia* platónica”, *op. cit.*, pp. 107-108, 215-216.

²³ Cf. Vernant, Jean Pierre, “Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimésis” en *Journal de Psychologie normale et pathologique*, n. 2, abril-junio de 1975, pp 133-160.

²⁴ Sobre la superstición y el folklore griego en torno a los fantasmas, cf. el estudio de Felton, D., *Haunted Greece and Rome*, Austin, University of Texas Press, 1999, pp. 23 y ss.

²⁵ *Rep.* 509d y ss.; 514a y ss.

dedicados al problema de la *mímesis*.²⁶ La alegoría de la línea tiene como función el establecer las diferencias entre distintos procesos cognitivos que se distinguen por el grado de realidad de sus correlatos. En esta alegoría y en consonancia con la metáfora de la vista y la luz que se establece mediante la alegoría del sol.²⁷ Platón denomina “sombra” (*skiá*) y “simulacro” (*phántasma*) al tipo de imagen que corresponde a la segunda mitad de la porción de la línea, la correspondiente a las cosas visibles que son en realidad sombras y reflejos de las cosas sensibles.²⁸

En la alegoría de la caverna, el concepto de simulacro plantea una sutil diferencia en relación con el uso que tiene en la alegoría de la línea. Platón denomina *eídolon* y *phántasma* a las imágenes divinas (*phantásmatatheía*) y sombras de lo real (*skiàstônónton*) de lo que el liberado encuentra fuera de la caverna, a diferencia de las sombras de las figuras (*eídoniskiàs*) que se ven al interior de la caverna. La diferencia fundamental es que estas últimas son proyectadas por una luz diferente, la del fuego, que no debe confundirse con la del sol.²⁹ Una vez fuera de la caverna y ya en contacto con lo más real, es mediante el acostumbramiento paulatino a las sombras y los reflejos de esta realidad que el liberado va acostumbrando su vista dado que su brillo (la luz del sol) es demasiado fuerte en comparación con la luz del fuego.³⁰

Entiendo que la lectura que Deleuze tiene del simulacro platónico es, en gran medida, deudora de la interpretación de Heidegger. En su interpretación del símil de la caverna, Heidegger establece una diferencia entre el *eídolon* que es la mera imagen, es decir aquello que presenta un aspecto, y *eídos* que es la imagen entendida como “visión”, como la manifestación, el des-ocultamiento. Mientras que el *eídolon* es sólo *aléthés*, el *eídos* es *tòalethinón*, término que Heidegger traduce como un superlativo: lo más verdadero. En rigor, este adjetivo no es un superlativo. La asociación la hace Heidegger por

²⁶ *Rep.* 598b2, b5; 599a4.

²⁷ *Rep.* 506d y ss.

²⁸ *Rep.* 510a.

²⁹ *Rep.* 532c.

³⁰ *Rep.* 516a.

vía de lo que se afirma en el *Sofista* acerca de la imagen.³¹ En este pasaje se dice que la imagen es *éoiika* pero no *alethinós* ya que *alethinós* se dice solamente de aquello que realmente es (*óntosón*) y no de lo que se parece (*éoiika*). Heidegger distingue entre cuatro estadios del proceso de liberación en los cuales se va accediendo a mayores grados de verdad (es decir, de des-ocultamiento) y por lo tanto a mayores grados de vislumbramiento del ser. Tomando esta interpretación, podríamos decir que el simulacro ocupa un lugar de verdad relativa, los simulacros son más verdaderos que las sombras porque son *phantásmatatheia* y *skiástônónton*, siendo *tônónton* lo que está fuera de la caverna a la luz del sol y no adentro, a la luz del fuego.³²

En el último libro de *República*, en cambio, tanto *éidolon* como *phántasma* refieren específicamente al producto de la *mímesis*³³ y aparecen en el contexto del famoso pasaje de las tres camas cuyo objeto es discutir la técnica de la pintura como ejemplo de *mímesis* para luego establecer la analogía con la poesía que es atacada como nociva para la unidad de la *pólis*.³⁴ El argumento mediante el cual Platón descarta a los poetas como imitadores parte de una analogía de la poesía con la pintura. El *mimetés* es en primer lugar el pintor y su técnica se define por el tipo de producto que elabora, a saber,

³¹ *Sof.* 240a y ss.

³² Cf. Heidegger, Martin, *De la esencia de la verdad*, trad. A. Ciria. Barcelona, Herder, 2007, pp.39-40

³³ El problema de la *mímesis* en *República X* es un tema largamente debatido, especialmente en lo que atañe a la contradicción con lo sostenido en el *Rep.* III en el que la *mímesis* es aceptada como parte de la educación (401a y ss.). Hay una fuerte tendencia a considerar incluso todo el libro X como una coda. Annas llega a decir que es una excrecencia (cf. Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 335). Cornford sostiene, por ejemplo, que las contradicciones se deben a que Platón usa el término *mímesis* en distintos sentidos, que en el libro III tiene un significado más acotado de imitación, diferente del sentido más general de "representación" que tiene en *Rep.* X (cf. Cornford, Francis, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, New York, The liberal arts press, 1941, p. 324). Tate sostiene que hay una diferencia conceptual entre dos tipos de *mímesis*, una meramente imitativa que es la que Platón rechazaría y otra que imita el mundo real o esencial. Nehamas, en contra de intentos como el de Tate, sostiene que las inconsistencias son insalvables aunque no tan escandalosas como suele considerarse, ya que el objetivo de Platón en *Rep.* X no sería prohibir la *mímesis*, sino la poesía, para lo cual se identifica esta como una forma de *mímesis* (cf. Tate, J., "Imitation in Plato's Republic" en *The classical quarterly*, vol. 22, no. 1, 1928, pp. 16-23). Nehamas niega que el libro X sea un apéndice y defiende su consistencia en relación con los Libros VIII y IX (cf. Nehamas, Alexander, "Plato on imitation and poetry in Republic 10" en Moravcsik, J.-Temko, P. (ed.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*. Nueva Jersey, Rowman and Littlefield, 1982, pp. 51-52.

³⁴ *Rep.* 605b-c.

el simulacro.³⁵ El ejemplo de Platón es el famoso ejemplo de la cama. Hay tres camas, está en primer lugar el modelo de cama que es la cama más auténtica, la que es por naturaleza (*phúsei*) y que es producida por la divinidad; en segundo lugar tenemos la cama construida por el artesano que es construida según el modelo divino; y en tercer lugar, la cama del pintor que es un simulacro (*eídolon*) de cama porque es sólo una perspectiva de la cama.³⁶

Según Heidegger, el problema de la *mímesis* que en este caso se equipara a la pintura es que sólo muestra una pequeña perspectiva del objeto que sólo con desplazarnos de lugar podemos descartar como insuficiente. Lo que Heidegger critica de esta mirada platónica sobre el arte es que hace caso omiso de la importancia de la perspectiva singular al momento de expresar el ser de algo. A la posición platónica opone las palabras que Erasmo dedica a Durero³⁷ y destaca la importancia de la singularidad de la perspectiva en la manifestación del ser de eso que se muestra. Heidegger ve en las palabras de Erasmo la marcha hacia una transformación en la comprensión del ser, marcha en la que el arte tiene un rol fundamental.³⁸

³⁵ En relación al problema del *eídolon* como el producto específico de la *mímesis* cf. Heidegger, *Nietzsche I*, op. cit., pp. 178-179, y Belfiore, Elizabeth, "A Theory of Imitation in Plato's Republic" en *Transactions of the American Philological Association*, vol. 114, 1974, pp. 121-146.

³⁶ *Rep.* 598c. Este pasaje ha sido objeto de mucho debate debido a la extrañeza de algunas de las decisiones argumentativas de Platón. Es extraño que Platón atribuya el origen de las Formas a un demiurgo divino y también es inusual la elección de un artefacto como ejemplo para hacer referencia a las Formas, así como también es inusual el tipo de tratamiento que da a las Formas como universales, el famoso argumento del uno en lo múltiple (cf. Annas, op. cit., pp. 224-229; 335-354; Nehamas, Alexander, "Plato on imitation and poetry in republic 10", op. cit., pp. 54-64). En torno al problema que presenta este pasaje a la teoría de las Formas y en relación con la inconsistencia del Libro 10 respecto del resto de la *República* y del pensamiento platónico en general es interesante la lectura de Claudia Mársico que atribuye estas rarezas a una referencia intertextual con la filosofía antisténica. Según Mársico, Platón incorpora aquí una posición ontológica que no es la suya propia sino la de Antístenes, contemporáneo suyo que también pertenecía al círculo socrático. Esto explicaría la posición realista respecto de las formas de la que se extraña Annas. Cf. Annas, Julia, "Knowledge and language: the Theaetetus and the Cratylus" en Schoffield y Nussbaum (eds.) *Language and Logos*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 228) así como la alusión específica a Homero como el ejemplar de la poesía que se pretende descartar, e incluso (Mársico, Claudia, "The methodologic dimension of antisthenic philosophy", en Suvak, Vladislav (ed.), *Antisthenica, Cynica, Socratica*, Prague, Oikoumene, 2014, pp. 226-245).

³⁷ "Al mostrar una cosa singular desde su correspondiente situación, [Durero] no hace aparecer la visión única y aislada que se ofrece en ese momento al ojo", citado en Heidegger, Martin, *Nietzsche*, op. cit., pp. 178-179.

³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 178-179.

En el *Sofista*, al igual que en *República X*, el simulacro funciona en el marco del problema de la *mímesis*. Mientras que en *República* el *mimetés* es el artista, el pintor y el poeta, en el *Sofista* este nombre abarca también la práctica sofística. El término aparece utilizado en el marco de la definición que da el Extranjero de Elea de la sofística como una técnica de producción de simulacros (*phantastikètékhne*) que es a su vez una rama de la técnica de producción de imágenes (*eídotopoiiké*). La técnica de producción de imágenes es presentada por el Extranjero de Elea (quien ocupa el lugar de guía mayéutica que Sócrates ocupa en otros diálogos) como una forma de *mímesis*.

Existe un paralelo importante entre los argumentos de *Sofista* 233e-234b y *Rep.* 596a-e. El sofista es definido como contradictor (*antilogikós*) que todo lo contradice, lo cual implica que debe saber –pretendidamente– acerca de todo lo que contradice.³⁹ Esto lleva a la pregunta por aquellos que dicen tener una técnica que les permite saber acerca de todo y poder producirlo todo.⁴⁰ De la misma manera, la *mímesis* es descrita en *Rep.* 596a-e como un juego (*paidiá*) mediante el cual un hombre aparenta poder producirlo todo (*pántapoiēi*). Notomi afirma que este paralelo es una estrategia de la que se vale Platón para introducir como parte de la argumentación contra la sofística la crítica ya planteada contra la *mímesis* en *República X*.⁴¹

En el *Sofista*, la técnica de producción de imágenes se divide en dos, la técnica de producción de simulacros (*phantastikètékhne*) y la técnica de producción de íconos o semejanzas (*eikastikètékhne*). La diferencia fundamental entre los distintos tipos de imágenes que son producto de estas técnicas radica en la relación que guardan con la proporción. Los íconos⁴² están contruidos con las proporciones del modelo, mientras que los simulacros no respetan estas proporciones. La diferencia fundamental entre el ícono y el simulacro es que el ícono es una imagen de algo, mientras que el simulacro es solamente imagen. Podríamos decir entonces que tiene una existencia puramente estética y no ontológica. Esta característica es la que

³⁹ *Sof.* 232b.

⁴⁰ *Sof.* 234b.

⁴¹ Notomi, Noburu, *The unity of Plato's Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 126-133.

⁴² El término griego es *eíkon*, que en castellano suele traducirse por semejanza y en inglés por *likeness*.

destaca Deleuze como una potencia del concepto. El hecho de que su existencia sea puramente estética lo despoja de la necesidad de un Modelo u Original, la sola existencia de este tipo de imágenes pone en jaque la noción misma de Idea. Es por eso que la inversión del platonismo radica en el sacar a la luz al simulacro.

Simulacro y diferencia

La característica más importante del concepto de simulacro es que caracteriza un sistema de series en la que sus componentes se vinculan en virtud de la diferencia, con la diferencia misma.⁴³ Deleuze habla de dos lecturas del mundo: “todo lo que se parece difiere” y “sólo las diferencias se parecen”. Una nos invita a pensar la diferencia a partir de una semejanza o, mejor, de una identidad previa mientras que la otra nos invita a pensar la similitud e incluso la identidad como producto de una disparidad de fondo.⁴⁴ El simulacro es el tipo de imagen que responde a la segunda lectura del mundo. Según Deleuze, lo que mantiene a Platón en el margen del discurso de la representación es que todavía hay en su pensamiento un intento de definición positiva de la diferencia que no la reduce a la mera negación de la identidad.

Desde el punto de vista deleuziano la potencia del concepto platónico de simulacro radica en el hecho de que se construye sobre la noción de diferencia (*héteron*), noción que en el *Sofista* tiene la misma positividad que la de identidad (*autós*).⁴⁵ En este diálogo la aporía eleática que proclama que el no-ser no puede ser pensado es resuelta mediante la postulación de lo diferente como uno de los grandes géneros.⁴⁶ Tal como afirma Cordero, la lucha de Platón contra el relativismo en el *Sofista* lo obliga a deconstruir la filosofía de Parménides y su lucha se dirige tanto contra el relativismo de la sofística como contra el absolutismo de corte parmenídeo que identifica el *lógos* con la verdad.⁴⁷

⁴³ Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit. p. 355.

⁴⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 302.

⁴⁵ *Sof.* 254e.

⁴⁶ *Sof.* 255c y ss.

⁴⁷ Cf. Cordero, Néstor, “Du non-être à l’autre. La découverte de l’altérité dans le Sophiste

Es por esta característica que Deleuze ve en el simulacro un alcance que excede el de poner en jaque la idea misma de un Original. Este es solo el aspecto más superficial de la función del simulacro que consiste en poner en jaque la estructura misma que implica la primera lectura del mundo, la que postula la identidad como principio único y dentro de la cual la diferencia no es más que secundaria ya que se deriva de su negación.

La inversión de los valores platónicos consiste en exponer a la Idea como una ficción teórica. El “simulacro” es el lugar conceptual que Deleuze encuentra, dentro de la obra platónica, para dejar expuesto el carácter ficcional de la Idea y a todo el desarrollo dialéctico como un intento de autenticar esa ficción en tanto fundamento válido.

La lectura deleuziana de la inversión se basa fundamentalmente en el *Sofista*. Como vimos, en este diálogo, así como en el libro décimo de *República*, la Idea juega un rol de paradigma. El paradigma es el diseño noético al que mira quien produce o crea. En el caso de *República* se habla de pintores y poetas y en el *Sofista* se habla de los sofistas, de la sofística. En estos diálogos el interés de Platón está puesto en mostrar cómo la *mímesis* y la sofística crean sentido sin mirar al modelo divino. El producto de aquellos que crean sentido sin mirar lo divino es el simulacro.

La única garantía de esta división entre íconos y simulacros es la Idea. Platón necesita de la Idea para poder legitimar la producción de la diferencia entre imágenes y la selección de un linaje de imágenes y la censura del otro. Esta tríada platónica se sostiene mediante otra construcción platónica que es la del modelo de lo mismo, que es un proto-principio de identidad que garantiza la relación de semejanza entre la Idea y los íconos, es decir, entre la Idea y sus copias. Pero la relación entre la Idea y sus copias no es realmente de seme-

de Platon”, en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tomo 130, 2005, pp. 175-190. Es importante considerar que esta última posición es más atribuible a Antístenes que a Parménides puesto que, en rigor, el argumento que Platón deconstruye no es el de la imposibilidad del no-ser absoluto del poema sino de la imposibilidad de un no-ser entendido como *pseudèslégein*. La tesis que se atribuye a Antístenes de la imposibilidad del *antilégein* es referida por Aristóteles a la concepción antisténica de la definición como *oikeiòslógos*, según la cual cualquier enunciado falso es enunciado de nada (*Metafísica* 1025 a). Cf. también del testimonio de Asclepio (*Sobre la Metafísica de Aristóteles*, 356.21-34 [SSR, V.A.152= TF 962]). He desarrollado este tema en Sonna, Valeria, “Oukestinantilegein: Antístenes tras la máscara de Parménides en el Sofista de Platón” en *Eidos*, n. 27, 2017, pp. 15-38.

janza, sino de “identidad”. La Idea no tiene “aspecto” porque no es una imagen, la semejanza entre la Idea y su copia por lo tanto, no puede ser sensible. Se trata de una semejanza noética que se expresa en función de una armonía interna.

El simulacro en cambio, está basado sobre una desarmonía interna, una perversión interna. Participa del “ser”, en tanto se parece a aquello que imita, pero participa también del “no-ser”, en tanto que su perversión o desproporción interna lo convierte en otra cosa que aquello que imita. Se sustrae al modelo, no respeta sus proporciones. No participa, en rigor, de la Idea. Es ésta perversión del simulacro lo que Platón quiere acorralar y es aquí que Deleuze busca el propósito de la dialéctica como selección entre las “buenas copias” y las “malas copias”.

La función de las Ideas es la de fundar el criterio de la selección. Es por ello que Deleuze ve en el concepto platónico de participación un antecedente del concepto de “representación”. La “armonía interna” de la copia expresa la adecuación al modelo. Los simulacros, en cambio, no participan de la Idea porque presentan una “desproporción interna”. Esto significa que no son auténticas representaciones.

Lo interesante es que para explicar el estatus ontológico del simulacro en el *Sofista*, Platón desarrolla el *génos* de la diferencia, es decir, desarrolla una categoría o principio de diferencia que tiene el mismo estatus ontológico y epistémico que el de identidad. Es por ello que el simulacro tiene la potencia de dar por tierra con la Idea. El simulacro pone en jaque el sistema de la representación, es decir, el mundo donde “todo lo que se parece difiere” y abre la posibilidad al mundo donde “solo las diferencias se parecen”.

Desde el punto de vista ontológico, el simulacro se configura en base al modelo de lo Otro y se contrapone a la copia que se configura en base al modelo de lo Mismo. El problema es que desde un punto de vista gnoseológico, no parece haber criterio claro para distinguir una copia de un simulacro. De allí el final irónico del diálogo en el que la definición del sofista no lo distingue en nada de la figura del propio Sócrates. La distinción parece ser moral: el simulacro es una imagen perversa que está fabricada en vistas al engaño, por ello es que involucra el punto de vista del observador, lo que nos lleva al problema de la perspectiva.

El fantasma como perspectiva

Uno de los ejemplos que usa el Extranjero para explicar qué es un simulacro y para argumentar en favor de la división y selección entre imágenes, es que la *phantastikè tékhne* se asemeja a la técnica de quienes modelan o dibujan obras monumentales.⁴⁸ Éstos dibujan la parte superior en proporciones más grandes que la inferior de modo tal que quien mire la obra desde abajo perciba un efecto óptico de homologación de las medidas. El producto final es una imagen que guarda una armonía aparente para el punto de vista del observador que mira desde abajo. El simulacro, al igual que las obras monumentales, es una imagen que se construye tomando en cuenta el punto de vista del observador. La misma idea es expresada en *Sof.* 234b, donde se recurre a la analogía entre la distancia física entre el observador y una imagen dibujada y la ignorancia del oyente ante el efecto de sabiduría del sofista como condiciones para que el engaño surta efecto.

Esta característica, a saber, la condición de perspectiva del *phán-tasma*, lo pone en relación directa con el concepto de fantasía y con el problema del sujeto. Este rasgo del simulacro como perspectiva y como efecto óptico es tomado por Deleuze para pensar el problema al que nos hemos referido de la imagen del pensamiento como representación. La lectura que él hace de este problema está basada en una interpretación del *Sofista*, la del psicoanalista francés Xavier Audouard, quien sostiene que el problema esencial del diálogo es el problema del no-ser, en lo cual sigue a la crítica tradicional, y que éste expresa el problema del sujeto: “[...] si el *phántasma* es posible, es por el lugar particular que el sujeto ocupa en relación a un Sujeto universal y omnividente [...]”.⁴⁹ Con esto se quiere decir que el simulacro platónico es una imagen que se construye articulando la imagen con la posición de la mirada del observador sobre esta imagen. La categoría analítica de fantasía consiste en el mismo tipo de imagen pero incluye el problema del sujeto en tanto productor y observador de la misma imagen. Asimismo, es la fantasía la que otorga el sentido.

En contraposición al simulacro, el ícono –que es el tipo de imagen que respeta el modelo– prescinde de la mirada, es decir, no es una

⁴⁸ *Sof.* 235d-236a. El mismo ejemplo es utilizado en *Rep.* 602c junto con el ejemplo de la pintura sombreada.

⁴⁹ Audouard, Xavier, “Le simulacre”, en *Cahiers pour l’analyse*, Vol. 3, 1966, p. 65.

perspectiva. Esto puede ser interpretado de dos maneras posibles, o bien porque hay un grado cero de la perspectiva, es decir, una no-perspectiva –interpretación de Audouard que sostiene también Deleuze–; o bien, como los efectos ópticos en general, el simulacro no resistiría al desplazamiento de la perspectiva mientras que el ícono sí. Sea cual sea el caso, es la verdad objetiva la que garantiza la distinción entre íconos y simulacros y en este sentido, se vuelve necesario postular un plano trascendente que justifique la verdad de una imagen y la falsedad de otra.

Así como el desplazamiento permitiría ver la desproporción en las letras de las inscripciones de Enoanda, es el desplazamiento de la mirada lo que distingue al filósofo que es liberado de quienes siguen encadenados en la caverna. Además, lo que impide “ver” a los encadenados es que no pueden volver la cabeza. La misma falta de movilidad podría pensarse en función de la crítica que Platón hace a la escritura en el *Fedro*. El problema del discurso de Lisias, allí plasmado en el rollo que Fedro trae consigo, es que la letra está fija y no puede resistir a las interpretaciones con respuestas. Esta opción adhiere una movilidad a la posición platónica que no tendría si optamos por la otra.

Conclusión

Teniendo en cuenta la función que cumple el platonismo para Deleuze en el marco de una historia de la filosofía que se define por estar construida sobre una imagen dogmática del pensamiento, sacar a la luz el concepto de simulacro que está presente en la obra platónica consiste en poner de relieve aquello que Platón quiere conjurar. Justamente, aquello que Platón quiere conjurar es el lugar del pensamiento que Deleuze destaca como el más potente porque pone en juego la imaginación y la creación.

La función del simulacro como copia sin Origen, sin paradigma, pone en juego el problema de la necesidad platónica de un grado cero de la perspectiva. La peculiaridad del simulacro es que es sólo una perspectiva. Pero además de ser sólo una perspectiva, está forjado por la fantasía y de allí también la vinculación con el arte. La argumentación del Sofista atribuye a la técnica homónima todos los vicios que en *República* se atribuyen al artista imitador.

La función que cumplen los conceptos de fantasma y simulacro en la obra deleuziana indican cuál es el aporte de su interpretación. Al tomarlos, Deleuze da una valoración positiva a las mismas características que Platón encontraba negativas: recupera la perspectiva como modo de expresión –desde la inmanencia del plano–; recupera el rol activo de la imaginación en la representación –dado el lugar pasivo que ocupa desde el punto de vista psicológico el yo respecto del fantasma–; encuentra positivo el carácter puramente estético del simulacro y explota su condición de subversivo –en tanto este se sustrae al paradigma.

Las características del simulacro que destaca Deleuze –a saber: su condición de perspectiva, su carácter fantástico (en tanto producto de la imaginación o fantasía), y su condición de creación sin paradigma– hacen de este tipo de imagen la expresión misma de la función artística en su sentido más pleno, como creación de sentido, como novedad, como vanguardia incluso.

La pregunta fundamental que abre la interpretación deleuziana del Sofista es la pregunta por el lugar de la creación en la práctica filosófica. Si todas estas características que Platón atribuye al simulacro se suponen peyorativas y son razones para conjurarlo y extirparlo de la actividad misma del pensar y de la educación de los jóvenes como Teeteto, entonces ¿qué tipo de actividad queda para la práctica filosófica? Si el tipo de imágenes del filósofo no son producto de la fantasía y no son creadas, ¿qué clase de pensamiento es el que está en juego en esta práctica? La crítica de Deleuze apunta a esta actitud respecto de la función del quehacer filosófico. Si el camino consiste sólo en reconocer imágenes que existen en calidad de eternas, la imaginación y la creación están fuera de consideración. Fundamentalmente, Deleuze hace manifiesta una contradicción entre lo que Platón presenta como imagen del pensamiento, el reconocer paradigmas eternos, y lo que Platón hace, crear conceptos que le permiten pensar.

Bibliografía

- Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- , "Knowledge and language: the Theaetetus and the Cratylus" en Schofield, Malcom, y Nussbaum, Martha (comps.), *Language and Logos*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982.
- Audouard, Xavier, "Le simulacre", en *Cahiers pour l'analyse*, Vol. 3, 1966, pp. 57-72.
- Beaulieu, Alain, "Gilles Deleuze et les Stoïciens" en *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, París, Presses Universitaires De France, 2005.
- Belfiore, Elizabeth, "A Theory of Imitation in Plato's Republic", en *Transactions of the American Philological Association*, vol.114, 1974, pp. 121-146.
- Bouanische, Arnaud, *Gilles Deleuze. Une introduction*, París, Agora, 2007.
- Burnet, John (ed.), *Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1903.
- Castro, Edgardo, "Los usos de Nietzsche" en *Instantes y Azares*, Año 2, Nro. II, Buenos Aires, 2002, pp. 59-74.
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.
- Cordero, Néstor, "Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le Sophiste de Platon", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tomo 130, 2005, pp. 175-189.
- Cornford, Francis, *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Nueva York, The liberal arts press, 1957.
- De Beistegui, Miguel, "The deleuzian reversal of Platonism" en *The Cambridge companion to Deleuze*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires De France, 1962.
- , *Proust et les signes*, París, Presses Universitaires de France, 1964
- , *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires De France, 1968.

- , *Logique du sens*, París, Les éditions de minuit, 1969.
- , y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, París, Les éditions de minuit, 1980.
- Felton, David, *Haunted Greece and Rome*, Austin, University of Texas Press, 1999.
- Giannantoni, Gabriele (ed.), *Socratis et socraticorum reliquiae*, Vol. II., Nápoles, Bibliopolis, 1990.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.
- Heidegger, Martin, *De la esencia de la verdad*, trad. A. Ciria, Barcelona, Herder, 2007.
- , *Nietzsche*. Vol. I., trad. J. L. Verma, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.
- , *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Laplanche, Jean, y Pontalis, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, trad. F. G. Cervantes, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Le Rider, Jacques, *Nietzsche en France*, París, Presses Universitaires De France, 1999.
- Marcos de Pinotti, Graciela, “La naturaleza de la phantasia platónica. Phantasia como «mezcla» de sensación y juicio.” en Marcos, G., y Díaz, M. E. (comps.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- Mársico, Claudia, *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Buenos Aires, El Zorzal, 2010.
- (trad.), *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, Vol. II, Buenos Aires, Losada, 2013.
- , “The methodological dimension of antisthenic philosophy and some platonic reactions against homeric criticism”, en Vladislav, Suvák (comp.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Praga, OIKOYMENH, 2014, pp. 226-245.
- Nehamas, Alexander, “Plato on imitation and poetry in Republic 10”, en Moravcsik, Julius, y Temko, Philip (comps.), *Plato on beauty, wisdom and the arts*, Nueva Jersey, Rowman and Littlefield, 1982.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2002.
- Notomi, Noburu, *The unity of Plato's Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Palumbo, Lidia, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Nápoles, Loffredo editore, 1994.

- Platón, *Sofista*, trad. N. Cordero, Madrid, Gredos, 1988.
- , *República*, trad. C. Mársico y M. Divenosa, Buenos Aires, Losada, 2005.
- , *Le sophiste*, trad. N. Cordero, París, Flammarion, 1993.
- , *The Republic of Plato*, trad. F. Cornford, Oxford University Press, Oxford, 1941.
- Sasso, Robert y Villani, Arnaud, “Le vocabulaire de Gilles Deleuze”, en *Les cahiers de noesis*, n. 3, 2003.
- Smith, Daniel, “The concept of simulacrum: Deleuze and the overturning of platonism”, en *Continental Philosophy Review*, n. 38, 2006, pp. 89–123.
- Sonna, Valeria, “La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze” en *Diánoia*, v. 63, n. 80, 2018, pp. 97-118.
- , “Oukestinantilegein: Antístenes tras la máscara de Parménides en el Sofista de Platón” en *Eidos*, n. 27, 2017, pp. 15-38
- Tate, John, “Imitation in Plato’s Republic”, en *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 1, 1928, pp. 16-23.
- Vernant, Jean Pierre, “Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimêsis”, en *Journal de Psychologie normale et pathologique*, n. 2, abril-junio de 1975, pp. 133-160.
- Williams, James, *Deleuze’s Difference and repetition: a critical introduction and guide*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003.



Herder o la cara sombría de la reivindicación de Spinoza¹

Herder or the Dark Face of the Vindication of Spinoza

VIRGINIA MORATIEL

(INVESTIGADORA INDEPENDIENTE)

Recibido el 3 de marzo del 2019 - Aceptado el 15 de junio del 2019

Virginia López Domínguez (Buenos Aires, 1954) estudió Letras en la Universidad del Salvador y Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, donde fue profesora durante 30 años. Publicó ensayos como *La concepción fichteana del amor* (premiado en Argentina, 1981); *Fichte; Schelling o Fichte: acción y libertad*, así como numerosos artículos en revistas especializadas europeas y americanas. Entre sus traducciones destacan *El sistema del idealismo trascendental y Filosofía del arte*, ambos de Schelling, o *Antropología e Historia* de Herder. En 2008 adoptó el nombre de **Virginia Moratiel** para dedicarse a la literatura. Su primera novela *El tacuaral* recibió el Premio Cáceres 2009. Es autora de minirrelatos y del libro de cuentos *Artimañas. 11 trampas para cazar lectores desprevenidos*. Sus últimos ensayos publicados (*Mirando de frente al Islam. Del harem terreno al paraíso celestial*, 2013 y *Madres. Los clanes matriarcales en la sociedad global*, 2016) abordan temas de género. Colabora en la revista "El vuelo de la lechuza" con artículos sobre literatura. Desde 2014 ha sido Profesora Visitante en la UNAM, la UBA y la Universidad Michoacana. Investigadora invitada en la Universidad de Freiburg y *Visiting Scholar* en Harvard y Oxford.

¹ Este trabajo se realizó durante una estancia de la autora como *Gastwissenschaftler* en el Seminario de Filosofía de la Universidad Albert Ludwig de Freiburg (Alemania), efectuada entre enero y junio de 2019.

RESUMEN: Este artículo muestra el rol que jugó Herder en la interpretación del *Hen kai Pan* hecha por Schelling y los primeros románticos, al reivindicar a Spinoza desde una visión cristiana que hacía posible la síntesis del panteísmo y el teísmo. En afinidad con Goethe, creadores ambos de la *Naturphilosophie*, Herder pensó el *deus sive natura* despojado de materialismo y adaptado a la idea de finalidad, característica del providencialismo. Eso le permitió concebir la historia humana en continuidad con la naturaleza y otorgarle pleno protagonismo, como culminación de la propia evolución natural. Vico le ganaba la partida a Descartes a través de un pensamiento profético, sustentado en la revelación de signos, que invocaba a Spinoza para construir una visión universal desde la fe, apuntando ya hacia su concepción estética. El sentimiento y la empatía eran sus pilares, puestos al servicio de la defensa de la individualidad. Y ésta se hacía compatible con lo absoluto, gracias a un dios inmanente a lo finito, presente en los individuos por contracción, como en la Cábala luriana. La vuelta del universo desde el caos a la armonía se realiza a través de los dos órdenes creados, siendo la humanidad una especie intermedia entre dos mundos.

PALABRAS CLAVE: Herder – panteísmo – sentimiento – individualidad – contracción

ABSTRACT: This article shows Herder's role in the way in which Schelling and the early Romantics interpreted the motto *Hen kai Pan*. Herder read Spinoza from a Christian perspective that overcame the contradiction between Pantheism and Theism. Thus, the paper develops the historical and conceptual origin of Herderian ideas. In affinity with Goethe, the other creator of the Philosophy of Nature, Herder conceived the *deus sive natura* without Materialism and adapted it to the idea of purpose, characteristic of Providentialism. This allowed him to conceive human History in continuity with Nature, conferring it great significance as the culmination of natural evolution. Vico defeated Descartes through a prophetic thought based on signs of revelation, which invoked Spinoza to build a universal faith, already directed towards an aesthetic conception. Feeling and empathy were its pillars, at the service of defending the idea of individuality. Individuality became compatible with the Absolute thanks to an immanent God in the finite, present in individuals by contraction, in the way of the Lurian Cabala. The universe returns from chaos to harmony through the created orders, where humans constitute an intermediate species between two different worlds.

KEY WORDS: Herder – Pantheism – Feeling – Individuality – Contraction

Cuando en 1784 Herder obsequió un ejemplar de la *Ética* a Charlotte von Stein, la amiga de Goethe que habría de participar con ambos en la lectura y discusión del sistema spinozista, escribió una dedicatoria, donde puso de relieve la necesidad de rehabilitar al “filósofo maldito” y el sentido que para él tenía semejante rescate:

“Que Spinoza sea para vosotros siempre el santo cristiano”.² Fue el impulso por conseguir esta paradójica “santificación de Spinoza”, es decir, por establecer una alianza entre el panteísmo y el cristianismo, lo que guio desde un principio la interpretación de Herder. Pese a haber tergiversado ciertas ideas del filósofo judío,³ la asociación le permitió imponer su exégesis en la época, por ejemplo, a través de los escritos tempranos de Schelling, modulando la lectura del lema romántico del “*Hen kai pan*”.⁴ La adoración cristiana de un dios encarnado, que había descendido al transcurrir temporal para redimir a los hombres, justificaba el interés de Herder por la historia de la humanidad y su decisión de buscar para ella un hilo conductor que, en la línea de San Agustín, diese sentido a las acciones colectivas, como había hecho ya en *Otra filosofía de la historia* (1774). A su vez, el *deus sive natura* de Spinoza, despojado de materialismo y adaptado a la idea de finalidad característica del providencialismo, le había servido de punto de partida para sus estudios sobre la naturaleza, convirtiéndolo, junto con Goethe, en el iniciador de la *Naturphilosophie*. Al final, la conjunción de ambos intereses desembocaría en una cosmovisión que incorporaba el devenir humano en

² Herder, Johann Gottfried, *Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913, vol. XXIX, p. 697 (de ahora en adelante cit. como SW, seguido por el número del volumen y el número de página).

³ En *Spinoza en Alemania*, donde se analiza con gran acierto y detalle la recepción germana del pensamiento de Spinoza, afirma Jimena Solé: “Estrictamente, Herder traiciona la letra de Spinoza en lo que se refiere a la noción de sustancia, a su doctrina de los atributos, a su rechazo de la existencia de un entendimiento en Dios, a su negativa de atribuir a la divinidad cualidades morales”, *Spinoza en Alemania (1670-1789), Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011, p. 358.

⁴ Me refiero a *Sobre el Yo como principio de la filosofía* (1795): “Todo está en el Yo y para el Yo. En el Yo ha encontrado la filosofía su *Hen kai pan* al que ha aspirado hasta aquí como premio supremo de su victoria”, *Schellings Sämtliche Werke*, ed. M Schröter, C. H. Beck, München, 1927-1965, vol. I, p. 117 (de ahora en adelante cit. como SSW, seguido por el volumen y el número de página). Ver asimismo SSW I, pp. 90 s. y pp. 103, 119 y 116 s. Sobre el sentido de la lectura de Schelling de la sustancia spinozista, véase mi artículo “Sujeto y modernidad en la *Filosofía del arte de Schelling*”, en *Ideas* 1, 2015, pp. 80-108. Dice también Schleiermacher en *Sobre la religión* (1799): “¡Ofreced conmigo respetuosamente un rizo de cabello en honor al santo repudiado Spinoza! Él fue atravesado por el supremo espíritu del mundo, el infinito fue su principio y su final, el universo fue su único y eterno amor, en su santa inocencia y su profunda humildad se reflejó en el mundo eterno y vio que también Éste era su espejo más digno de amor; se encontró rebosante de religión y del espíritu de santidad; y por eso se encuentra allí, solo e inigualado, experto en su arte, pero por encima de la profana corporación, sin prosélito y sin carta de ciudadanía”, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg, Felix Meiner, 1958, p. 31 (trad. de la autora; de ahora en adelante, toda vez que no se indique la traducción al castellano, la misma ha de entenderse como a cargo de la autora).

continuidad con el mundo natural dentro de una historia teofánica iniciada con el origen mismo del universo, cuyo derrotero expuso en su magna obra, aunque inconclusa, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791). Así, se podría decir -como sostiene Villacañas-⁵ que Herder completó el sistema de Spinoza, porque, al presentar al hombre en cuanto resultado de la evolución natural e incorporar la historia como culminación de la misma, agregó al atributo infinito de la extensión el del pensamiento, presentándolos como dos momentos complementarios de la manifestación de Dios.

Pero, en realidad, Herder no daba preponderancia ni autonomía plena al mundo natural. Al tratarse de una creación divina, más bien lo pensaba por analogía con el espíritu, es decir que tomaba al Yo como principio de toda la realidad, de un modo parecido a como poco después haría Schelling. Sólo que, a diferencia de él, Herder fue incapaz de trascender el dogmatismo, porque otorgó al juicio teleológico un valor constitutivo en el conocimiento y nunca creyó que considerar a la naturaleza como un sujeto pudiera ser el primer paso hacia un empirismo superior, depurado ya por el filtro del criticismo.⁶ En definitiva, el pensamiento de Herder y su visión de Spinoza dependían de su devoción, estaban sostenidos por una implícita confesión de fe. Por eso, en *Ideas* insiste en que la capacidad humana más elevada se alcanza en la religión, a la que define como “la flor más sublime del alma”, y que la filosofía, en su intento de desvelar la fuente de la vida o de establecer su última meta, inevitablemente converge con ella, de ahí que “la primera y última filosofía fuese siempre religión”.⁷ De este modo, Herder no sólo amplió sino que invirtió el pensamiento de Spinoza porque, con él, la filosofía dejaba de ser un ejercicio exclusivamente racional para apoyarse en el sentimiento de fe, mientras que la historia, llena de contradicciones, penurias y arbitrariedades, porque en ella se despliegan las

⁵ Villacañas, José Luis, *La quiebra de la razón ilustrada*, Madrid, Cincel, 1988, p. 63.

⁶ “El filósofo de la naturaleza trata a la naturaleza como el filósofo trascendental al Yo. Por tanto, la naturaleza misma es para él algo incondicionado”, Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, en *SSW II*, p. 12n. Sobre la posibilidad de construir un empirismo superior cf., Schelling, Friedrich W.J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. de E. Maragat, Madrid, Abada, 2009 (Cartas I-V).

⁷ *SW XIII*, p. 162; trad. parcial en Herder, Johann G., *Antropología e Historia*, trad. de V. López-Domínguez, Madrid, UCM, 2002, pp. 119 s. (de ahora en adelante cit. como *AH*, seguido por número de página).

más bajas pasiones humanas -las pasiones tristes, según la clasificación de la *Ética*-,⁸ pasaba a primer plano en lugar de la naturaleza. Definitivamente, Vico le ganaba la partida a Descartes: la historia, y no la *mathesis universalis* -con su método geométrico-, se convertía en ciencia modélica y se mantendría en esa situación hasta el siglo XX, porque la verdad se encontró desde entonces en lo que el hombre hace y no en lo que piensa. Claro que, a la vista de lo hecho por la humanidad hasta ese momento, resultaba muy difícil mantener la fe. Por eso, frente a los desmanes históricos, Herder intentó hacer una interpretación positiva, presentándolos como momentos necesarios para que en su contraste resplandeciera lo divino y, con ello, la verdad, el bien y la belleza. Y, precisamente por eso, considerada desde el horizonte de la *Ética*, su actitud se parecería a la de un profeta, quien encadena sus ideas a través de la revelación de signos, en su caso, proporcionados por las imágenes de la naturaleza misma.⁹ En ese sentido, podría decirse que el pensamiento del alemán invoca el lado oscuro y sombrío de la filosofía de Spinoza.

En efecto, el origen de toda la obra de Herder se encuentra en el sentimiento debido a que ofrece un contacto directo con el mundo. Aunque a veces las emociones despertadas resulten indefinibles, considera que no se debe tanto a su carácter vago o confuso, sino al hecho de que las palabras son caracterizaciones generales que desdibujan lo individual a través de unas notas comunes. Al tratarse de una relación inmediata, el afecto siempre es certero. No engaña y, por tanto, no requiere ser racionalizado mediante ideas adecuadas. De ahí que Herder le dé rienda suelta y permita su expresión, lo cual determina notablemente su estilo, un modo de escribir que, desde sus primeros textos, él mismo definió como “semioscuro” o “semincomprensible”,¹⁰ porque oculta y devela a la vez, cual si se tratara de un enigma. Precisamente, en su reseña sobre *Ideas*, Kant critica este

⁸ Cf. Libro III: “Sobre el origen y la naturaleza de los afectos”, de Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Orbis, 1980.

⁹ Cf., Abdo Ferez, Cecilia: “Imaginación, *vestigia* y repetición en Spinoza. Referencias políticas”, en *Conatus*. Filosofía de Spinoza, IV, 8, diciembre 2010, pp. 11-18; así como Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le signe: La g n se de l’imagination*, Paris, Vrin, 2005 y “The prophet and the sign”, conferencia pronunciada en el Birkbeck College en mayo de 2009, disponible en <http://backdoorbroadcasting.net/2009/05/laurenzo-vinciguerra-the-prophet-and-the-sign/> (consultado durante el mes de febrero de 2019).

¹⁰ Herder, Johann G., *Diariode mi viaje del a o 1769*, en SW IV, pp. 439; trad. de Pedro Ribas, *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 110.

proceder denunciando su falta de rigor conceptual en los siguientes términos:

No hallamos, por ejemplo, exactitud lógica en la determinación de los conceptos o una cuidadosa distinción y justificación de los principios. Antes bien, encontramos en su libro una mirada que se extiende hasta lo remoto sin detenerse por mucho tiempo en nada y una hábil sagacidad en el hallazgo de las analogías, que emplea con osada penetración. Además, tiene la habilidad para disponer favorablemente, por medio de sentimientos e impresiones, a que admitamos un objeto mantenido siempre en la más oscura lejanía. Tales sentimientos, entendidos como afectos de gran contenido intelectual o también como ambiguas indicaciones, permiten conjeturar más cosas que lo que una fría apreciación podría encontrar en ellos.¹¹

Pero eso que a los ojos de Kant constituye un defecto, es para Herder una virtud, porque el sentimiento consigue revelar la diferencia, lo que es único y no se repite, lo propio de cada individuo, siendo ésa la causa de que resulte irracional. Su elección de un lenguaje emotivo a la hora de expresarse representa una adhesión al rechazo militante del *Sturm und Drang* contra el uso nivelador que la Ilustración francesa hizo del entendimiento teórico mediante el concepto. Pero, además, supone un claro apoyo al pensamiento de su maestro Hamann, conocido como “el mago del Norte” y creador de la corriente de la *Glaubensphilosophie*, es decir que la reivindicación de los afectos está directamente relacionada con la idea protestante del encuentro con Dios, concebido como un camino personal que descubre lo divino en la interioridad del propio corazón. Este sentimiento de religación es el motor de la vida misma, la emoción que impele a actuar, a salir de sí para plasmar la aspiración a lo eterno. De acuerdo con esto, el hombre es un ser que intenta aferrarse a un punto fijo -y, por tanto, muerto-, mientras navega a merced de la marea por el gozne entre dos infinitos, una metáfora utilizada por Herder, que recuerda a San Agustín o a Pascal. Por supuesto, esta ansia de infinitud es también la impulsora de toda su obra. Así lo hace saber en el *Diario de mi viaje del año 1769*:

Mi alma está, pues, vertida hacia el sentimiento de lo sublime:

¹¹ Kant, Immanuel, *Rezension zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Kants Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Berlin, De Gruyter, 1969, p. 45.

este sentimiento orienta mi amor, mi odio, mi admiración, mi sueño sobre la felicidad y la desgracia, mi proyecto de vida en el mundo, mi expresión, mi estilo, mis modales, mi fisonomía, mi conversación, mi ocupación, todo. [...] De ahí precisamente mi gusto por la especulación y por lo oscuro de la filosofía, de la poesía, de los relatos, de los pensamientos; de ahí mi inclinación hacia las sombras de la antigüedad y la lejanía de los siglos pasados, mi inclinación hacia los hebreos, considerados como pueblo, hacia los griegos, egipcios, celtas, escoceses. [...] Mi vida es un paseo bajo bóvedas góticas o, al menos, por una avenida llena de sombras verdes: la perspectiva es siempre venerable y sublime; la entrada fue una especie de estremecimiento; pero del mismo modo se producirá otra turbación cuando la avenida se abra súbitamente y me encuentre al aire libre.¹²

No obstante, la opción por el sentimiento en cuanto acceso privilegiado a la realidad no responde sólo a una posición religiosa sino que implica también una postura política: la rotunda negativa a que lo colectivo absorba al individuo. Así, frente a un Kant, que predica la obediencia del ciudadano al Estado por temor a que su desaparición conduzca a una lucha indiscriminada de todos contra todos, Herder coloca a éste en un segundo término privilegiando los lazos afectivos, que son los que proporcionan verdadera felicidad y, de esta forma, recuerda que la comunidad espiritual -la agustiniana ciudad de Dios- ha de predominar siempre sobre la sociedad jurídico-política, fundada en nexos puramente externos:

Padre y madre, varón y mujer, hijo y hermano, amigo y hombre: mediante estas relaciones naturales somos felices. El Estado puede darnos instrumentos artificiales, pero desgraciadamente tiene la posibilidad de arrebatarnos algo mucho más esencial; nos puede arrebatar a nosotros mismos.¹³

¹² *Diario de mi viaje del año 1769*, en SW IV, pp. 438 s.; trad. al español de Pedro Ribas, *Obra selecta*, cit., pp. 109 ss. En las primeras páginas de esta obra aparece la metáfora de la vida como navegación entre dos infinitos: “¡Y qué amplia esfera de pensamiento ofrece un barco que flota entre el cielo y el mar! Todo otorga aquí alas, movimiento y atmósfera abierta al pensamiento: el flamear de la vela, el constante vaivén del barco, el murmullo de las olas, la nube que vuela, el horizonte amplio, infinito. En la tierra estamos sujetos a un punto muerto, encerrados en el estrecho círculo de una situación. Ese punto es a menudo la silla de estudio en un cuarto sombrío el asiento junto a una monótona mesa alquilada, un púlpito, una cátedra [...]. Alma mía, ¡qué será de ti cuando salgas de este mundo. Tu centro estrecho y limitado desaparecerá”, SW IV, pp. 348 ss.; trad. en *Obra selecta*, cit., p. 28.

¹³ *Ideas* II. 8.5, SW XIII, p. 341.

A nivel internacional, el principio de respeto a la diversidad evita que ciertas tradiciones culturales se erijan por encima de otras convirtiéndose en modelos universalmente válidos. Sin duda, constituye una apología del derecho de los pueblos a tener su propia identidad ante el intento de colonización cultural de un país por otro y, en concreto, se trata de un alegato contra la Francia de entonces que estaba invadiendo Alemania con su lengua, con el teatro clasicista y la filosofía de las Luces. En este contexto, hay que entender las frecuentes críticas de Herder a Voltaire, quien aboga por un cosmopolitismo abstracto, imperialista y cortesano, que, al despreciar la aportación popular a la cultura y considerar inferiores a todas aquellas naciones que no hubiesen contribuido a la visión racional del mundo irradiada desde Francia, encubre chauvinismo y un clasicismo fanático. Porque este nacionalismo es defensivo y sólo busca señalar los límites que aseguran el mutuo respeto, puede hacerse compatible con un cosmopolitismo federativo al estilo del que Kant propugna algo más tarde en su escrito *Sobre la paz perpetua*. Pero, lo que es aún más importante, permite hacer una historia en la que se valora la contribución de cada pueblo atendiendo a su propio centro y no al juicio de otras naciones. De algún modo, esto ya estaba asegurado al considerar la historia como una teofanía, porque la sacralización de todos los acontecimientos convertía a cada uno de ellos en una manifestación necesaria de lo divino. Al respecto, dice Herder en *Otra filosofía de la historia*:

Entre nosotros han desaparecido, gracias a Dios, todos los caracteres nacionales: todos nos amamos, o mejor: nadie necesita amar al otro; tenemos relaciones, somos iguales: educados, cortesanos, felices, no tenemos patria, no tenemos gentes “nuestras” para las que vivir, pero somos, en cambio, amigos de la humanidad y cosmopolitas. Todos los gobernantes de Europa, todos nosotros pronto hablaremos francés. Y entonces, ¡felicidad! La edad de oro vuelve a comenzar, “toda la Tierra hablará la misma lengua, habrá un solo rebaño y un solo pastor”. Caracteres nacionales, ¿dónde estáis?¹⁴

El carácter de una nación es el germen de lo que más tarde Hegel llamó “espíritu del pueblo”, su entidad diferencial, aquello que lo

¹⁴ *Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad*, en *SW V*, p. 550; trad. esp. de Pedro Ribas, *Obra selecta*, cit., p. 336. Y agrega en *Ideas II.8.5*: “El corazón disipado de los ociosos cosmopolitas no le proporciona una choza a nadie”, *SW XIII*, p. 339.

distingue de los demás dándole una identidad propia a pesar de los avatares que pueda sufrir en el tiempo. Herder retomó la idea de que cada pueblo construye a lo largo de su existencia un patrimonio cultural que lo define como tal y está formado por su lengua, sus costumbres, leyes, gobierno, etc. Si bien es cierto que para ello recoge muchos elementos anteriores que le han sido proporcionados por otras naciones, lo hace formando un entramado cultural propio en el cual siempre domina una serie de características que le confieren originalidad, pues inciden sobre los detalles prestados redefiniéndolos y otorgándoles un matiz semántico diferente. La comprensión histórica depende de la captación de este rasgo peculiarísimo que determina la dimensión colectiva de la subjetividad y que, al ser individual, no puede captarse por conceptos generales y abstractos sino mediante el sentimiento:

Hay toda una naturaleza anímica que domina sobre todo, que modela todas las demás inclinaciones y facultades del alma de acuerdo consigo misma, que colorea incluso los actos más indiferentes: para compartir tales cosas no basta que respondas de palabra: introdúctete en la época, en la región, en la historia entera; sumérgete en todo ello, sintiéndolo; sólo así te hallarás en camino de entender la palabra, pero de esta forma se desvanecerá también el pensamiento, como si tú mismo fueses todo eso tomado en particular o en su conjunto.¹⁵

El *organon* de la historia es lo que hoy llamamos empatía o endopatía, una noción que apareció en el ámbito de la estética del siglo XIX, pero que ya había sido utilizada por Aristóteles para explicar la tragedia. De Herder pasaría al poeta romántico Novalis, quien usó por primera vez el término *empfinden*, con el fin de oponerse a la captación de la naturaleza realizada por las ciencias empíricas. Frente a la mirada conceptual, que revela una naturaleza muerta y estática porque, al eliminar lo individual y presentar las relaciones en su mera exterioridad, paraliza el tiempo, Novalis reivindicó el conocimiento de una naturaleza transida de vitalidad. Esto requiere la proyección de las categorías de la acción subjetiva sobre el mundo natural, lo cual permite “sentir desde dentro” aquello que se describe, del mismo modo que lo hace un artista.¹⁶ Semejante coin-

¹⁵ *Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad*, SW V, p. 503; trad. esp. de Pedro Ribas, *Obra selecta*, cit., p. 296.

¹⁶ Habitualmente, el término *Einführung* suele remitirse a la *Estética* de Theodor Lipps,

cidencia no es arbitraria. Para Herder, la historia es un arte y no una ciencia, porque los hechos de los que da cuenta son singulares e irrepetibles. Precisamente por eso, no puede operar por inducción, con abstracciones que subsuman el contenido particular. En *Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad*, además, otorga a esta función empática, que nos coloca en el lugar de los otros y nos permite comprenderlos, un alcance más amplio, pues la convierte en una capacidad básica del hombre -denominada *Teilnehmung*, *Mitgefühl* o *Sympathie*-, gracias a la cual se edifica la cultura humana, ya que todo aprendizaje se realiza a partir de la imitación y ésta no es mecánica, como sí sucede en los animales.¹⁷

Sin embargo, esta defensa acérrima de la individualidad, tan necesaria para mantener la responsabilidad moral y justificar la salvación, tiene su talón de Aquiles. El problema es hasta qué punto concuerda con el panteísmo y cómo pueden sintetizarse ambas posiciones sin que la libertad del sujeto se convierta en mera expresión de la fatalidad universal. Herder fue consciente de la paradoja y la puso en evidencia en *Otra filosofía de la historia*, cuando aún no había profundizado en la *Ética* de Spinoza y todavía se mantenía dentro de los límites del teísmo.¹⁸ En efecto, desde las primeras páginas del libro, admite una Providencia que conduce las acciones humanas y parece dejar un espacio para el libre albedrío. Pero, a medida que avanza en la obra, las ideas luteranas de predeterminación van dominando, hasta que por fin éste se transforma -según expre-

(1903-6), pero él no es el primero que se refiere a esta noción, que ha sido expresada a través de múltiples denominaciones, ni tampoco el creador del término. Lo toma de Robert Vischer y su idea de que atribuimos belleza a un objeto a partir de nuestra consonancia “visual” con él, después de haber profundizado en su obra *Sobre el sentimiento óptico de la forma* (1873). El uso del vocablo “*einfühlen*” se registra ya en los escritos del poeta Novalis, por ejemplo, en *Los discípulos en Saís* (1798), con el cual se refiere a la actitud cognitiva del hombre ante una naturaleza captada como totalidad viviente que -según él- elude la visión mecanicista y se desvela en cuanto *macroánthropos*, es decir, a través de una proyección que considera la naturaleza por analogía con el Yo, algo muy similar a lo que piensa Herder. Pero, en realidad, el uso estético de la empatía se da ya con Aristóteles, cuando en su *Arte Poética* señala a la piedad o compasión (*éleos*) y a la catarsis como motores emocionales de la tragedia.

¹⁷ *Otra Filosofía de la Historia*, SW V, pp. 501 ss., pp. 550 y ss., p. 555; trad. esp. de Pedro Ribas, *Obra selecta*, cit., pp. 296 ss.; 336 y ss.; p. 339; *Ideas* I.4.6.4 y 6, SWXIII, pp. 144 ss. y pp. 155 ss.; *AH*, pp. 101 y ss. y p. 111.

¹⁸ Herder conoció la filosofía de Spinoza muy pronto. La primera mención aparece en un texto de 1763-1765: *Problema: ¿Cómo puede la filosofía ser más universal y más útil para el beneficio del pueblo?* Sobre la presencia de Spinoza en otros textos de Herder, véase Solé, Jimena, *op. cit.*, nota 9, p. 333.

sión de Marcuse¹⁹- en *servo arbitrio*. La defensa inicial del individuo chocaba entonces contra una ley ciega y, por tanto, irracional. Vista desde la perspectiva humana, resultaba fortuita, fruto de un azar, porque no era ya Providencia sino destino:

¡Todo es un gran destino impensado, inesperado, no producido por el hombre! ¿No ves, hormiga, que no haces otra cosa que deslizarte sobre la gran rueda del destino?

Si nos introducimos algo más en las circunstancias de todas las llamadas ilustraciones del mundo, vemos siempre lo mismo. Aquí en gran escala, allí en pequeña escala, azar, destino, divinidad. [...] Hombre, nunca has sido, casi contra tu voluntad, más que un pequeño instrumento ciego.²⁰

Herder consiguió solucionar este problema en *Ideas* mediante el recurso a un dios encarnado en la naturaleza, de cuya presencia nos advierte en el mismo prólogo.²¹ Se trata del *deus sive natura* de Spinoza, aunque es evidente que el alemán amplía su significado de acuerdo con su propia interpretación. Por lo pronto, ya no admite una intervención divina en la historia, que produzca milagros, dirija a los seres humanos en uno u otro sentido o participe en los acontecimientos de forma directa. Reduce la labor divina a la creación en el hombre y en la naturaleza de una serie de fuerzas o disposiciones que se desarrollan inevitablemente según unas normas, y que son las mismas leyes naturales. En este punto, se apoya en la teoría genética de Bonnet y en su noción de una *scalaturae* construida mediante gradación continua,²² compatible con un dios, que sólo es origen de las fuerzas y responsable de su ordenación. De ellas procede también la concatenación de las culturas²³ y, en general, la bella necesidad, “hija de la suprema sabiduría, hermana gemela de la potencia eterna, madre de todos los bienes, de toda felicidad, seguri-

¹⁹ Cf. el capítulo de Herbert Marcuse sobre Lutero en el volumen editado en 1936 por Max Horkheimer con el título de *Estudios sobre la autoridad y la familia*.

²⁰ *Otra Filosofía de la historia*, en SW V, p. 532; trad. de P. Ribas, *Obra selecta*, cit., p. 320.

²¹ Véase Prólogo de *Ideas*, SW XIII, pp. 9 y ss.; AH, pp. 47 y ss.

²² Bonnet, Charles (1720-1793): naturalista y filósofo suizo. Afirmó la partogénesis de los pulgones y agrupó los seres terrestres en cuatro clases: inorganizados, organizados inanimados, animados y animados dotados de razón, sin establecer distinciones entre animales y vegetales. Herder se refiere a su teoría de los gérmenes en *Ideas*, en SW XIII, p. 165; AH, p. 125 y a su escala natural en *Razón y lenguaje. Una metacrítica*, SW XXI, p. 248 y en los *Discursos para la escuela*, SW XXX, p. 406 s.

²³ *Ideas* I.5.1-3.

dad y orden".²⁴ Por lo demás, el hombre es completamente libre para entregarse al ejercicio de sus facultades humanas o abandonarse a la bestialidad que aún reside en él, en suma, es libre para configurarse a sí mismo, y por este motivo es -como ya había dicho Marsilio Ficino-, un *deus in terris*:

Quando la madre creadora completó su tarea y agotó todas las formas que eran posibles en esta Tierra, se quedó callada y contempló su obra, y cuando vio que a la Tierra le faltaba aún su adorno más noble, su regente y su segundo creador, entonces deliberó consigo misma, reunió todas las figuras y a partir de ellas formó la imagen principal, la belleza humana. Maternalmente le dio la mano a su última creación artística y le dijo: -¡Levántate de la tierra! Abandonado a ti mismo, serías un animal como cualquier otro, pero por mi especial benevolencia y amor ¡camina erguido y sé el dios de los animales!²⁵

En su obra de 1787 *Dios: algunas conversaciones*, con la que Herder interviene ante la polémica entre Jacobi y Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza representando de algún modo también a Goethe,²⁶ Herder dio una explicación filosófica de cómo es posible pensar un panteísmo que defienda la individualidad. Cuando se dice que Dios está en todas partes, no se afirma con ello que sea divisible, porque esto supondría convertirlo en una serie ilimitada de cosas finitas, en una suma de relatividades, que conduciría inevitablemente al ateísmo y al más craso materialismo.²⁷ No se alude a un dios externo que contiene dentro de sí lo creado, sino al revés: a un dios espiritual e inmanente a lo finito, presente en su totalidad en cada uno de los seres, como si el autor de la creación hubiese dejado su marca indeleble en la obra, igual que lo hace un artista.²⁸ Esas huellas evocan una eternidad, que no puede confundirse con una duración perpetua que incluya dentro de sí al tiempo terreno. No es

²⁴ Herder, Johann G., *Dios: algunas conversaciones*, SW XVI, p. 472.

²⁵ *Ideas* I.3.6, SW XIII, p. 114; AH, p. 61. Sobre la afinidad de Herder con Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, véase también *Ideas* III.15.1, SW XIV, pp. 207 ss.

²⁶ Sobre la interpretación que Goethe y Herder dieron de Spinoza, véase Solé, Jimena, *op. cit.*, cap. X, "El spinozismo en Weimar. Herder y Goethe", pp. 329-363. Las páginas 358-363 están dedicadas al análisis de *Dios: Algunas conversaciones*. Cf. también Bollacher, Martin: *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.

²⁷ Cf., *Dios: algunas conversaciones*, en SW XVI, p. 456.

²⁸ *Ibid.*, p. 487.

la temporalidad lo que unifica la creación, mucho menos el espacio y las relaciones externas que genera, es la presencia en la materia de fuerzas eficientes interconectadas, vestigios de un poder único que aún pervive en la obra creada y que, en su entrelazamiento, remiten a un sistema orgánico, en función del cual todas las piezas adquieren sentido y armonía. En cada forma, limitación o manifestación se revela lo divino mismo:

También el pensamiento es poder y, ciertamente, el poder más perfecto, absolutamente infinito, por el cual todo existe y pertenece a ese infinito poder fundado en sí mismo. El nudo entonces se desata y el oro yace ante mí. La fuerza originaria, la fuerza de todas las fuerzas, es sólo una y en cada cualidad de la misma -como si nuestra débil inteligencia pudiera partirla- es igualmente infinita. Según leyes eternas de su esencia, Dios piensa, actúa y es lo más completamente sabio que cada una de ellas sola podría llegar a pensar, es decir, la más perfecta sabiduría. No se trata de pensamientos sabios sino que es la sabiduría; no son buenos sólo sus efectos sino que es el bien; y todo esto no por coacción ni por capricho sino por su sempiterna naturaleza esencial, por el bien y la verdad originarios y perfectos.²⁹

Ya en su *Estudio sobre Spinoza* de 1784-5, Goethe había utilizado un argumento semejante para explicar que lo absoluto no puede disgregarse en los distintos seres particulares. Decía entonces: “Todas las existencias limitadas son en lo infinito; sin embargo, no son partes del infinito, sino que más bien participan de lo infinito”.³⁰

No dejaba muy claro de qué tipo de participación estaba hablando, aunque, en un principio, era evidente que se refería a la teoría platónica de las ideas y su relación con las cosas. El rechazo a la dispersión de lo infinito en la pluralidad de lo existente hacía pensar también que, para él, lo absoluto se concentra en cada ser finito como si se tratara de un rayo de luz al atravesar una lente de aumento. Años después, en el *Intento de explicar la metamorfosis de las plantas* (1790), afirmaba que en los nudos de los vegetales (sea en una semilla, un brote o un capullo) se encuentran condensados los futuros órganos del espécimen. La concentración (*Zusammenziehung*)

²⁹ *Ibid.*, p. 480.

³⁰ Goethe, Johann W., *Sämtliche Werke.*, ed. por Engelhardt & Wenzel, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1989, Sección I, tomo 25, p. 14 (de ahora en adelante cit. como *GSW*, seguido por número de volumen y número de página).

de la totalidad del ejemplar en el germen permitía comprender su futuro desarrollo y transformaciones, es decir que servía para elucidar el tránsito de la unidad a la multiplicidad, entendido como un despliegue donde se fragua la diferenciación a través del tiempo.³¹ Finalmente, Goethe terminó por extender semejante funcionamiento desde el ámbito vegetal a toda la vida orgánica. Así, su Morfología se sostenía sobre dos principios, el de contracción (*Kontraktion*) o convergencia y el de expansión (*Ausdehnung*) o crecimiento, que formaban los arquetipos (*Typus* o *Urformen*), afectando al conjunto de la *Gott-Natur*. De este modo, la explicación del origen del mundo en Goethe adquiriría un notable parecido con la Cábala de Isaac Luria a la hora de plantear la creación a partir del *Tsim Tsum*, ya que -para el místico judío- Dios sólo crea algo al reducir esa energía suya que todo lo llena, contrayéndose y dejando un espacio ideal para lo finito.³² La presencia en la ausencia constituiría la huella en los seres vivos de una creación hecha desde la nada. Y en esto, tanto el literato como el filósofo coinciden.

En efecto, a pesar de focalizar su atención sobre el individuo, Herder no encuentra su explicación última en la particularidad en sí misma sino en la carencia a la que ella remite, es decir, en lo que no es y precisamente por eso la determina. Dicho con más claridad, un pueblo o una persona no sólo se juzgan desde sí mismos sino también por el lugar que ocupan a la vista de la totalidad de relacio-

³¹ En *Sobre la metamorfosis de las plantas* (1831), Goethe daba a conocer que su estudio del mundo vegetal se había inspirado en tres autores: Shakespeare, Linneo y Spinoza (GSW, I, 24, p. 408), aunque ya había dejado en claro que la explicación de lo orgánico tenía que eludir necesariamente el mecanicismo y atender a la finalidad: "Cada planta busca su oportunidad como si exigiera una situación donde aparecer en plenitud y libertad"; GSW, I, 25, p. 746.

³² En *Dios: algunas conversaciones*, Herder menciona en varias ocasiones la interpretación de J. G. Wachter, quien consideró la filosofía de Spinoza como expresión de la Cábala judía, para finalmente desacreditarla por completo. Según él, Spinoza estaría en las "antípodas de este delirio" místico. El permanente fluir de la sustancia sólo es expresión de su perfección, causación inmanente, no transitiva, y, por tanto, no puede considerarse ni como una emanación ni como una contracción; SW XVI, p. 524. Probablemente, Goethe incorporó la idea de *Tsim Tsum* inspirándose en una síntesis de conocimientos alquímicos y teosóficos con la mística neoplatónica aparecida en el *Opus Mago-caballisticum et theologicum* (1735) de Georg von Welling, obra conocida en el círculo cercano a Goethe a través de Susanne von Klettenberg, abadesa de la Iglesia de la Dama Blanca, consejera del joven escritor y amiga de su madre. Véase Goethe, Johann. W., *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, hg. von W. Voßkamp-W. Wiethölter unter Mitarbeit von Chr. Brecht (mit Kommentaren sowie biographischen Angaben zu Susanne von Klettenberg), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 54. Para más información, Blackwell, Jeannine and Susanne Zanto, *Bitter Healing: German Women Writers 1700-1830*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990, p. 18.

nes cambiantes que entablan con el mundo. Esto significa también que la verdadera dimensión de algo sólo podría ser establecida desde una perspectiva divina que conoce el conjunto así como el final de la historia. Dice Herder: “Si, por medio de una lente de aumento hicieras del niño un gigante diez veces mayor y proyectaras luz sobre él, no lograrías explicar más cosas de él; toda su actitud infantil habría desaparecido y sería sólo un gigante”.³³

Lo que pueda significar este intento de conciliación del panteísmo con la defensa de la individualidad se aprecia mejor si se atiende al desarrollo de la cuestión en el idealismo. El mismo argumento que utilizan Herder y Goethe para rechazar los infinitos seriales -esos que, al ser aplicados al tiempo y al espacio, inevitablemente conducen a paradojas como las de Zenón de Elea-, vuelve a aparecer en la sección II de la *Filosofía del Arte* de Schelling, en un texto que será canónico para la estética romántica. Allí se construye la materia del arte, que es la mitología, o sea, que se deducen las formas particulares que están en lo absoluto mismo y pueden definirse también como ideas sensibilizadas o como dioses. Se trata, por tanto, de un acuerdo entre panteísmo y politeísmo, en la línea de la proclama hecha en *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*, donde se aboga por una religión estética que facilite al pueblo el acceso a las ideas dando cuerpo a un “monoteísmo de la razón y del corazón” mediante un “politeísmo de la imaginación y del arte”.³⁴ En ese contexto, Schelling explica el paso de la unidad a la multiplicidad no como creación, participación, emanación o mero desgajamiento sino como contracción de lo absoluto.

Según el párrafo 26 de la *Filosofía del arte*,³⁵ donde se trata de probar que “en lo absoluto todas las cosas particulares sólo están verdaderamente separadas y son verdaderamente una, de manera que cada una es en sí el universo, cada una es el todo absoluto”, Schelling sostiene que el absoluto del que habla no es cuantitativo. Aunque no remita de forma explícita a Kant, es evidente que ya desde el criticismo, el número había quedado vinculado no a la eterni-

³³ *Otra filosofía de la historia*, SW V, p. 492; AH, p. 287.

³⁴ *Das älteste Programmsystem des deutschen Idealismus*. De autoría difusa, símbolo del proyecto colectivo de una generación de jóvenes románticos, este breve texto se encuentra tanto en las obras completas de Hölderlin como en las de Hegel.

³⁵ *Filosofía del arte*, SSW III, pp. 409 y ss.

dad sino al tiempo, pues surge en una sucesión. Representa, a su vez, dispersión, la que corresponde al ser en la medida en que se despliega en las tres dimensiones del fluir temporal. Por tanto, el número resulta contradictorio con lo absoluto. Así, una serie infinita, por ejemplo, la de los números, sólo podría considerarse como una suma de finitudes (de “carencias” y no de “dones” -diría Goethe-), es decir, una repetición potenciada de la limitación, divisible también hasta el infinito. En consecuencia, para Schelling, lo absoluto ha de ser puramente cualitativo, energía o fuerza con dos direcciones opuestas, una de expansión y otra de inhibición, una de afirmación y otra de negación, lo cual hace que la materia también sea forma. El paso de lo absoluto a la multiplicidad se realiza al irradiarse concentrando todo su poder en cada uno de sus rayos, es decir, en las ideas/dioses que surgen de él, distinguiéndose entre sí para componer el mundo eidético/olímpico.³⁶ De este modo, puede decir Schelling que lo absoluto es “la forma de todas las formas”, porque cada una contiene a todas las demás, constituyendo una red especular que refleja en los particulares su completa identidad con el todo. Al final, como ocurre en Goethe, en Herder y también en Schiller, el universo en su conjunto es belleza y forma supremas. Pero, dado que “se ha restaurado la infinitud en la finitud”,³⁷ reconociéndose la presencia de lo absoluto incluso en la carencia, en el mal y en la negación, como si se tratara de una chispa luminosa que destella en las profundidades sombrías, el orbe completo de las formas, el cosmos -eso que Schelling ha llamado “la forma de todas las formas”- es en realidad el caos, lo cual se capta a través de la intuición de lo sublime.³⁸ Todo esto conducirá finalmente a la espiritualización de la naturaleza y a la divinización completa del mundo en una teofanía que asciende gradualmente desde el reino de lo aparentemente inanimado a los niveles superiores de la organización hasta llegar al hombre, cuyo punto culminante se da en la recreación del proceso a través del arte, el cual permite la redención de lo finito y la reconciliación histórica del ser hecho jirones en la infinitud del espíritu. Así se reúnen panteísmo y politeísmo en un panenteísmo estético, expresión usa-

³⁶ *Ibíd.*, p. 410.

³⁷ Esta última expresión es de Xavier Tilliette y aparece en *Schelling: Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, I, p. 124.

³⁸ *Filosofía del arte*, SSW III, 484 ss. En este pasaje, Schelling cita y comenta un texto de Schiller perteneciente al ensayo *Sobre lo sublime*.

da por Luigi Pareyson para caracterizar el período de la identidad en la filosofía de Schelling.³⁹ El término “panenteísmo” fue creado por Karl Ch.F. Krause para definir la síntesis entre el panteísmo y el teísmo tradicional, la que acepta la inmanencia de Dios en el mundo pero rechaza la identificación total con él. Como conclusión, la labor de Herder preparó con su interpretación de Spinoza el idealismo y el romanticismo, poniendo las bases para la aparición de lo que en literatura conocemos, justamente, con el nombre de romanticismo oscuro, que, si bien tuvo sus frutos en Alemania -por ejemplo, en Ernst T.A. Hoffmann- se expandió sobre todo en lengua inglesa a través del género del terror.⁴⁰

Pero todavía en Herder, la oscuridad se abre a la luz manteniendo importantes núcleos afines a la filosofía ilustrada, pues el filósofo cree que, a pesar de retornos y tropelías, al final se impondrá el progreso en el devenir histórico de la humanidad. Ello se debe a que esta nascente ontología estética sigue prendida de la fe en el mensaje salvífico del cristianismo, para el cual la historia es el lugar donde el hombre actúa libremente construyendo su condena o su salvación, a la vez que sirve de teatro para la puesta en escena de la actuación de la divinidad. Esa escenificación tiene un fin pedagógico. Dios es -igual que para San Agustín, Lessing o Fichte-⁴¹ el gran educador de la humanidad, quien da sentido a ciertos acontecimientos inexplicables por su crueldad, como la miseria, la guerra o el sufrimiento, transformándolos en lecciones de las que el hombre habrá de sacar provecho en el futuro. El mal, entonces, resulta neutralizado, hace

³⁹ Pareyson, Luigi, *Schelling. Presentazione e antología*, Torino, Marietti, 1975, 2ª, p. 47.

⁴⁰ Por poner algunos ejemplos, citamos el *Doctor Frankenstein* de Mary Shelley, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Louis Stevenson, *Drácula* de Bram Stoker, *El retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde, los cuentos de Edgar Allan Poe o los *Mitos de Cthulhu* de H. P. Lovecraft, sin entrar en los poetas malditos franceses o en Giacomo Leopardi, quienes también pertenecen a esta línea literaria que se abre a partir de aquí. Sin embargo, Herder jugó un papel complejo en la gestación del romanticismo alemán y en la expansión de sus ideas a las islas británicas, porque éste fue un movimiento de mutua inspiración. En efecto, él dio a conocer y transmitió su admiración por ciertas obras en lengua inglesa, como es el caso del teatro de Shakespeare, *El paraíso perdido* de John Milton o los cantos de *Ossian* de James Macpherson, que sirvieron para configurar un estilo, así como el gusto por algunos temas, en su propio país.

⁴¹ Cf., Agustín de Hipona, *Las confesiones*, trad. de A. Uña Juárez, Libro II; Madrid, Tecnos, 2012; Lessing, Gotthold Ephraim, *La educación del género humano*; Barcelona Azul, 2008; Fichte, Johann G., *Beitrag zur Berechtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, *Fichtes Werke*, hg. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, VI, p. 39 (*Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa*).

surgir el bien y conduce hacia él, gracias al perdón y la redención de todos los desastres históricos. Al superar sus errores, la humanidad consigue avanzar hacia su meta, que es el desarrollo de todas las capacidades y determinaciones que le son propias, tales como la racionalidad, la libertad o la religión.⁴² Este es el fin que le viene impuesto por una naturaleza sacralizada, no pensada en su caída sino en la restauración de su divinidad. De hecho, según Herder, la evolución natural va desde el caos hacia el orden.⁴³ A esta conclusión llega mediante la observación de signos, concibiendo los fenómenos como efectos cuya causa última remite al ser divino.⁴⁴ El método genético-histórico, por tanto, sólo rehúsa las explicaciones metafísicas en superficie. Por el contrario, a partir de dichas señales, infiere un Dios inteligente como causa del mundo, con lo cual la profecía de la que hablábamos en un principio está servida: se trata de la conquista de la libertad y la felicidad en el reino de los cielos.

Para Herder, la misma creación es antropocéntrica. Así, el hombre aparece como la coronación de un movimiento creador que, a partir de fuerzas internas, recorre toda la naturaleza desde el reino mineral, evolucionando a través de las distintas especies vegetales y animales en un encadenamiento ascendente. El mismo proceso se reproduce en el ser humano porque el niño atraviesa en el vientre de la madre por todos los estadios biológicos que preceden a su especie y nace sin alcanzar una formación definitiva. Tiene instintos, como los demás animales, pero los ejerce de una manera más delicada.⁴⁵ Y esta falta de completitud, esta precariedad, constituye el reverso de su libertad obligándolo a desarrollar la razón, una capacidad de origen natural, producto de una fuerza genética que, al alcanzar una cota determinada, vuelve sobre sí y se hace contemplativa. En efecto, la anatomía del hombre hizo posible la existencia de esta facultad gracias al bipedismo y la postura erguida que lo

⁴² Aunque Herder atribuya a Leibniz el principio de que toda capacidad aspira a su desarrollo y perfeccionamiento (Cf., *SW XVI*, pp. 470 y ss.), tal principio se remonta a Agustín, pues -según *Confesiones XI*-, el tiempo corresponde al modo de ser finito y constituye una oportunidad para que éste se complete, acercándose a la perfección. Sobre los dones que distinguen a la especie humana, véase, por ejemplo, *Ideas I.4* o *III.15*.

⁴³ Cf. *Ideas III.15.2* y *III.15.4*.; *Dios: algunas conversaciones, SW XVI*, p. 568.

⁴⁴ *Ideas*, "Prólogo", *SW XIII*, pp. 9 y ss.; *AH* pp. 47 y ss.

⁴⁵ *Ideas I.4.4, SW XIII* p. 142; *AH*, p. 97.

acompaña. Durante el proceso de hominización, se produjeron las modificaciones corporales necesarias para que el animal, apegado a la tierra y esclavizado a ella por la posición cuadrúpeda, se elevara hasta convertirse en el “primer liberto de la creación”.⁴⁶ Su mirada pudo dirigirse hacia el cielo y tornarse en derredor, permitiéndole vincularse al reino de los ideales superiores y a su propio entorno, en especial a sus congéneres, convertido ya en un ser social. Éste es –según Herder– el sentido de la palabra *ánthropos*⁴⁷:

*Mira, pues hacia el cielo, ¡oh, hombre!, y alégrate estremecido de tu inmenso privilegio que el Creador del mundo asoció a un principio tan sencillo: tu figura erguida. Si anduvieras agachado como un animal, si tu cabeza estuviese formada para la boca y la nariz, precisamente en la dirección que implica el devorar, y tu estructura ordenada hacia allí, ¿dónde estaría tu más alta fuerza espiritual, imagen de la divinidad, invisiblemente depositada en ti?*⁴⁸

Todas las características constitutivas del ser humano: el bipedismo, la libertad, la religión, el lenguaje y la historicidad, son el resultado de las fuerzas divinas que condujeron a la elevación de la naturaleza hacia la espiritualidad, porque –según las Escrituras– el hombre fue creado a imagen de Dios. A diferencia de Kant y en consonancia con Rousseau, la construcción social y la cultura en su conjunto no representan para Herder una ruptura sino una continuación del estado natural. Los principios de la estética y la ética pueden ser derivados a partir de la ley de la equidad y el equilibrio, que también lo rige, sin recurrir a artificiosos razonamientos. Éste es el caso del imperativo moral: “Lo que no quieres que otros te hagan, tampoco lo hagas tú; lo que quieres que te hagan, hazlo también tú”.⁴⁹

⁴⁶ Ideas, SW XIII, p. 146; AH, p. 103.

⁴⁷ Ideas I.3.6, SW XIII, p. 110; AH, p. 55. Aunque de etimología desconocida, se cree que la palabra *ánthropos* procede de las raíces *aner/andrós*: varón + *ops* = vista. La imagen del hombre “caminando en dos pies, sirviéndose de las manos [...], dirigiendo sus miradas sobre la naturaleza y midiendo con ella la vasta extensión del cielo” aparece en la primera parte del *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* de Rousseau (véase también la nota 3 del mismo) y puede retrotraerse a las *Metamorfosis* de Ovidio, donde, en contraposición a los animales, se atribuye a Prometeo la capacidad de mirar al cielo y elevarse hacia las estrellas. Asimismo, cf. *Cartas para el fomento de la humanidad* (carta 28), donde Herder vuelve sobre el tema y remite al *Cratilo* de Platón (SW, XVII, 3990).

⁴⁸ Ideas 1.4.1, SW XIII, p. 129; AH, p. 85.

⁴⁹ Ideas I.4.6, SW XIII, p. 160; AH p. 117. Con esta ley Herder recoge la idea de la bondad

Es más, el cuerpo humano, sin uñas, dientes feroces u órganos agresivos, no está preparado para el ataque sino para la defensa. Su pecho, abierto hacia los demás, amparado sólo por las dos extremidades superiores, tiende al abrazo. La boca, recubierta de labios, agrega a la función de la alimentación, compartida con los animales, el beso y la articulación del lenguaje, convirtiéndose en órgano de comunicación. Incluso el impulso sexual se vuelve un vehículo para lo espiritual. Por naturaleza el hombre es un ser pacífico, aunque la evidencia de las constantes luchas le hacen suponer a Herder que se trata de una figura de transición.

Como ocurre en Nietzsche, el hombre ha de ser superado, porque tan sólo es el enlace entre dos mundos: el sensible y el inteligible.⁵⁰ La *Menschheit*, la humanidad, en su derrotero histórico de espiritualización, es una especie intermedia y, por eso, tiene que desembocar necesariamente en la *Humanität*, en un mundo angélico, enteramente ideal, que, a diferencia del reino de los fines kantianos, no es una utopía inalcanzable sino la meta del alma inmortal y el último nivel con el cual se cierra la historia. A los ojos de estos espíritus superiores, el hombre sólo es un aprendiz a quien, en cierto sentido, compadecen pero no desprecian. Sin su intervención, a Herder le parecen inconcebibles ciertos pasos de gigante que se han dado en la historia, por ejemplo, la invención del lenguaje o de la primera ciencia. La prueba de su existencia son nuevamente los signos que aporta la naturaleza, aunque a esta altura resulta evidente que la interpretación está mediada por la fe religiosa:

Venimos y nos vamos, cada instante trae a la Tierra a miles y se lleva a otros miles; es un albergue de peregrinos, estrella errante a la cual llegan aves de paso que rápidamente la abandonan. El animal disfruta de vida y, aunque en vista a fines superiores no la agote según los años, siempre alcanza su finalidad interna, sus habilidades existen y él es lo que debe ser. Sólo el hom-

natural del ser humano como resultado del sentimiento de piedad, que aparece en el *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* de Rousseau (Barcelona, Península, 1973, p. 63). Dentro del propio pensamiento herderiano, la ley funda la acción a partir del sentimiento de compasión, de la *Einführung* -o más precisamente- de la *Mitteilung*. Su referencia última se encuentra en la frase bíblica: “Lo que no quieras para ti, no lo hagas a nadie” (*Tobías* 4; cfr. *Talmud*, Sabbath II, 5, 31 a).

⁵⁰ *Ideas* I.5.6, cuyo título es: “El estado actual de los hombres es probablemente el miembro de enlace entre dos mundos”, *SW* XIII, p. 194; *AH*, p. 141. En la edición Suphanaparece un comentario del propio Herder a la idea de “*Humanität*” equiparándola a “la verdad luminosa, la belleza pura y el amor efectivo”; *SW* XIII, p. 201.

bre está en contradicción consigo mismo y con la Tierra, pues la criatura más perfeccionada entre todas las organizaciones es al mismo tiempo la menos perfeccionada en su propia disposición nueva, aunque se vaya del mundo harta de vida. Evidentemente, la causa es que su estado, el último para esta Tierra, es al mismo tiempo el primero para otra existencia, ante la cual parece un niño en sus primeros ejercicios. Así pues, representa dos mundos a la vez, y esto es lo que provoca la duplicidad aparente de su ser.⁵¹

Por eso, la visión histórica del universo entero, desde el origen del cosmos hasta la maduración de la humanidad, concluye con un vaticinio y la incitación a aceptar la vida en la eternidad:

Coronado con el gorro de la libertad y ceñido con el cinto celestial, toma otra vez alegremente tu bastón de caminante. Y así como la flor se puso de pie y al elevarse cerró el reino de la creación subterránea aún inanimada para gozar de la primera vida en la región del sol, así se yergue también el hombre por encima de todos los que se agachan hacia la tierra. Con la mirada en alto y las manos levantadas está en pie como un hijo de la casa, aguardando la llamada de su padre.⁵²

⁵¹ *Ideas* I.5.6, SW XIII, pp. 195 y ss.; *AH*, pp. 143 y ss.

⁵² *Ideas* I.5.6, SW XIII, pp. 200 s.; *AH*, p. 151.

Bibliografía

- Abdo Ferez, Cecilia, “Imaginación, *vestigia* y repetición en Spinoza. Referencias políticas”, en *Conatus. Filosofía de Spinoza*, IV, 8, diciembre 2010, pp. 11-18.
- Blackwell, Jeannine-Susanne Zanto, *Bitter Healing: German Women Writers 1700–1830*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990.
- Bollacher, Martin, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.
- Fichte, Johann G., *Werke*, hg. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- Goethe, Johann W., *Sämtliche Werke.*, ed. por Engelhardt & Wenzel, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1989.
- , *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, hg. von W. Voßkamp-W. Wiethölter unter Mitarbeit von Chr. Brecht (mit Kommentaren sowie biographischen Angaben zu Susanne von Klettenberg), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Herder, Johann G., *Sämtliche Werke*, hg. von B. Suphan, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913
- , *Antropología e Historia*, estudio preliminar, trad. y notas V. López-Domínguez, Madrid, UCM, 2002.
- , *Obra selecta*, prólogo y trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.
- Horkheimer M., Fromm E., Parsons T. y otros, *La familia*, introd. Ralph Limtorn y trad. de Jordi Solé Tura, Barcelona, Península, 1970.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, De Gruyter, 1969.
- Pareyson, Luigi, *Schelling. Presentazione e antología*, Torino, Marietti, 1975, 2ª.
- Rousseau, Jean J., *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, Barcelona, Península, 1973.
- Schelling, Friedrich W.J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. de E. Maragat, Madrid, Abada, 2009.
- , *Filosofía del arte*, estudio preliminar, trad. y notas V. López-Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999.

- , *Sämtliche Werke*, hg. von M Schröter, C. H. Beck, München, 1927-1965.
- Schleiermacher, Friedrich, *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg, Felix Meiner, 1958.
- Solé, Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789), Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Orbis, 1980.
- Tilliette, Xavier, *Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970,
- Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le signe: La g n se de l' imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- , "The prophet and the sign", conferencia pronunciada en el Birkbeck College en mayo de 2009, disponible en <http://backdoorbroadcasting.net/2009/05/laurenzo-vinciguerra-the-prophet-and-the-sign/>
- Villacañas, Jos  Luis, *La quiebra de la raz n ilustrada*, Madrid, Cincel, 1988.

márgenes



In memoriam

Perfil filosófico de Theodor Adorno a 50 años de su muerte

GUSTAVO ROBLES

Gustavo Robles es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, universidad donde se desempeña como docente en el Departamento de Ciencias de la Educación. Sus temas de investigación giran en torno a la teoría crítica y el pensamiento crítico contemporáneo, la educación política, las nuevas derechas y los autoritarismos sociales. Recientemente apareció publicada en Argentina su traducción y edición de *Problemas de filosofía moral* de Theodor Adorno.

Dentro de la escena cultural de la República Federal Adorno fue [...] el que en las tradiciones de la cultura alemana infectadas de reaccionarismo supo poner otra vez al descubierto su lado de autenticidad y hacerlas de nuevo accesibles a la conciencia de una generación de postguerra moralmente perturbada y quebrada en su propia identidad [...]. Con Adorno se tornó otra vez posible en Alemania estar presente intelectual, moral y estéticamente sin necesidad de odiar a Kant, a Hegel, a Bach, a Beethoven, a Goethe o a Hölderlin.

ALBRECHT WELLMER¹

El 6 de agosto de 1969 fallecía sorpresivamente Theodor W. Adorno en Sils Maria, una pequeña villa vacacional en los Alpes suizos. Tras la finalización del convulsionado semestre de verano se había retirado allí a descansar, agobiado y entristecido por sus diferencias con el movimiento estudiantil y con muchos de sus más cercanos discípulos. Su figura, cincuenta años después de aquel día, sigue siendo tan controvertida como lo era entonces, por lo que realizar un balance de ella no es una tarea sencilla, no sólo por lo vasto de su producción (sólo sus obras publicadas se componen de más de una veintena de voluminosos tomos), sino porque buena parte de su recepción está cargada de ciertos lugares comunes muchas veces contradictorios entre sí. Así, los “revolucionarios” ven en Adorno a un intelectual absorto en la teoría y distante de cualquier movimiento revolucionario; los “populistas” ven a un aristócrata ofuscado ante cualquier manifestación de cultura popular; los “realistas” ven a un pensador demasiado radical y utopista para ser tomado en serio; los “conservadores” ven al inspirador de una izquierda cultural que deseaba barrer con las instituciones tradicionales como la familia y los valores nacionales. Hay un Adorno para cada gusto y se debate con él a placer como si se tratara de un muñeco de paja. Incluso en el ámbito más estrictamente académico las disputas sobre su pensa-

¹ Wellmer, Albrecht, *La modernidad irreconciliable*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Frónesis, 2003, p. 241.

miento no estuvieron exentas de las más variadas controversias; una muestra de esto son los continuos intentos de “parricidio” teórico y resurrección de los que fue objeto su filosofía por parte de algunos de sus discípulos de la Escuela de Frankfurt, como Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer, Axel Honneth, en una lista que podría extenderse también por fuera del ámbito alemán. El breve perfil filosófico que aquí presento no pretende refutar estos lugares comunes o sostener algo así como una auténtica interpretación de la filosofía de Adorno, sino mostrar que su legado consiste justamente en sostener esa controversia, en mostrar que ninguna figura de la cultura –tampoco la figura cultural “Adorno”– está libre de ambigüedad, y que en ello radica su riqueza.

Adorno nació el 11 de septiembre de 1903 en la ciudad de Frankfurt am Main. Hijo de un rico comerciante de vinos y de una cantante de ópera de origen ítalo-francés se criará en una familia próspera e ilustrada de judíos asimilados. A los 15 años comienza a leer todos los sábados bajo la guía de un amigo de la familia, el crítico cultural Siegfried Kracauer, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Esto que parece no ser más que la anécdota de un niño precoz marcó de forma indeleble el carácter intelectual de Adorno, ya que de esas lecturas extraerá una idea que estará presente como un nervio íntimo en su filosofía: la idea de que toda obra constituye un código cifrado a través del cual es posible leer la situación histórica del espíritu. Con 21 años escribe su disertación bajo la guía de Hans Cornelius, por entonces uno de los profesores más progresistas en medio de las muy conservadoras universidades alemanas. Como estudiante era ya Adorno un influyente crítico musical y un promotor de las innovaciones modernistas de la escuela de Arnold Schönberg. A tal punto llegaba su fascinación por esta corriente musical que decide interrumpir su carrera académica para radicarse en Viena y estudiar piano y composición con Alban Berg, uno de los principales representantes de la escuela vienesa de Schönberg. Su impresión del ambiente avant-garde musical de aquella época no será la mejor y, un tanto decepcionado por sus logros personales y por su falta de carácter artístico, retornará a su ciudad natal para continuar su carrera académica de la mano de su amigo Max Horkheimer, ya por entonces director del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt.

Horkheimer había logrado formar un programa interdisciplina-

rio para investigar las transformaciones sociales en el capitalismo tardío con intelectuales como Erich Fromm, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Friedrich Pollock y Leo Löwenthal. En la peculiar concepción del trabajo intelectual que impulsaba Horkheimer, Adorno debía dedicarse al análisis musicológico e investigar el contenido social de la música para comprender el doble carácter de la obra de arte, como instancia autónoma y como producto socialmente determinado; pero este contenido social no debía ser obtenido desde un análisis externo o meramente sociológico, sino desde las leyes estético-formales de la obra de arte. Paralelamente a esto, trabajaba Adorno en su tesis de habilitación sobre Kierkegaard en diálogo constante con quien se había convertido ya en su maestro y amigo, Walter Benjamin. La influencia de Benjamin sobre Adorno y la fascinación que éste llegó a sentir por la figura del filósofo berlinés es transparente en cada línea de la extensa obra filosófica adorniana. Una vez habilitado en 1931 ingresa como docente de filosofía a la Universidad de Frankfurt, pero por muy corto tiempo, ya que rápidamente es cesanteado de su cargo por el nuevo régimen nacionalsocialista. Tras la llegada de Hitler al poder en 1933, el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt constituyó un blanco obvio de persecución al estar compuesto casi exclusivamente por intelectuales judíos de clara simpatía marxista. Más allá de que ninguno de sus miembros tuviera una participación activa en la vida política, la simple existencia del Instituto constituía una afrenta para los valores culturales del nacionalsocialismo.

Esta situación de vulnerabilidad provocó que la mayoría de sus miembros se dispersara en el exilio y que la labor del Instituto tuviera que ser suspendida. Durante esos años Adorno intentó establecerse académicamente en la Universidad de Oxford regresando periódicamente a Alemania con el fin de no perder su posición allí, pero estas largas estancias en Frankfurt pronto se mostraron insostenibles y cada vez más arriesgadas. Luego de casarse con la química Grete Karplus en 1938, la pareja decide emigrar rumbo a los EEUU donde los esperaba su amigo Max Horkheimer, abocado por entonces a la tarea de reconstruir el Instituto en aquel país y ansioso por contar con la colaboración de Adorno. Será en ese nuevo destino donde se convertirá en un filósofo de renombre debido a su trabajo en la Universidad de Berkeley, a su prolífica producción teórica y a su participación en numerosos proyectos colectivos de

investigación empírica. Tras el fin de la guerra y la normalización de la vida en Alemania, regresa a su país natal en el año 1949 donde es designado profesor extraordinario de filosofía y sociología de la música y, años más tarde, profesor permanente. A partir de 1950, él y Horkheimer –designado tiempo después rector de la Universidad de Frankfurt– reabren el Instituto de Investigaciones Sociales, desde donde tendrán una enorme influencia en la sociología alemana, posición que convertirá a Adorno desde los años '60 en uno de los intelectuales públicos más importantes de la nueva Alemania Federal. Para apreciar esta relevancia considero fundamental ofrecer ahora algunos comentarios sobre su obra.

A diferencia de filósofos como Wittgenstein o Platón, de los cuales se puede hablar de un “joven Wittgenstein” o de un “Platón de la madurez”, o de un filósofo como Foucault en cuya obra son reconocibles rupturas o periodos más o menos claros, en Adorno, por el contrario, parece darse muy tempranamente un conjunto de intuiciones y motivos que perdurarán y se desarrollarán a lo largo de toda su filosofía. En un texto muy temprano del año 1931 llamado “Actualidad de la Filosofía”, un Adorno de 28 años formula lo que será el punto de partida de su pensamiento al afirmar que cualquier filosofía que pretenda comprender el presente debe reconocer como punto de partida la “imposibilidad de aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”.² Pero sin dudas es una obra producida en el exilio la que mejor representa su filosofía, me refiero a *Dialéctica de la Ilustración*, tal vez el texto más célebre producido por la Escuela de Frankfurt y el que ha despertado más controversias, fascinaciones y rechazos. La obra, aparecida en 1944, es el resultado del diálogo entre Adorno y Horkheimer sobre eso que Hegel llamó el “curso del mundo” (*Weltlauf*) y que en los años más destructivos de la Segunda Guerra Mundial se presentaba como una pesadilla de destrucción civilizatoria.

Esta obra sobrevivirá en una existencia casi secreta de apenas quinientos ejemplares impresos en 1947 por una pequeña editorial

² Adorno, Theodor, *Actualidad de la filosofía*, trad. José Luis Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991, p. 73.



radicada en Ámsterdam, distribuidos sólo entre amigos y gente cercana. Pero serán algunas de estas copias las que mecanografiadas comenzarán a circular durante los convulsionados años de revueltas estudiantiles a finales de la década del '60, y las que harán rápidamente de este texto una obra de culto para la Nueva Izquierda y la contracultura de la época (curiosamente la obra recién se publicará en alemán en 1969). La continuidad entre capitalismo y fascismo, la crítica antiautoritaria, la pronta denuncia de Auschwitz, su pesimismo lúcido, la sospecha ante la industria cultural, su forma ensayística, la defensa del arte en el marco de una crítica a la racionalidad tecnocientífica, la denuncia de una sociedad represiva, serán todos elementos liberadores y estimulantes para los ojos de los jóvenes nacidos en la Posguerra y educados durante la conservadora "Era Adenauer". *Dialéctica de la Ilustración* era como un mensaje que, luego de flotar durante mucho tiempo casi anónimamente en el océano, finalmente llegaba a las manos ansiosas de una juventud en rebelión para dar término a todo eso que sentían y denunciar en frases

impiadosas todo eso que odiaban. La potencia de su estilo y lo desbocado de su formato (la obra está compuesta solamente de tres capítulos, dos excursos y una veintena de fragmentos) contribuían sin dudas a aumentar el deslumbramiento que causaba su contenido.

El objetivo que Adorno y Horkheimer se proponían en *Dialéctica de la Ilustración* era nada menos “que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”.³ El término “Ilustración” en el título no era entendido como un momento histórico-filosófico, sino que aludía a la entera civilización occidental: Ilustración era una determinada forma de relacionarse con la naturaleza, eso que usualmente llamamos “razón” y que daba el perfil a nuestra auto-comprensión de Occidente. Adorno y Horkheimer remontaban esta singular forma de pensamiento y de relación con el mundo hasta los orígenes griegos de nuestra cultura; incluso antes de la filosofía jónica, ya en la época ática de los poemas homéricos creían posible encontrar el nacimiento de la subjetividad moderna y del pensamiento racional, tal y como mostraban en su herética y apasionante lectura de *La Odisea*. Pero el término “Ilustración” también intentaba confrontar, casi irónicamente, con los ideales modernos defendidos en la edad de oro del espíritu burgués y explicitados en filosofías como la de Kant. De ese modo, si Kant había interpretado el concepto de Ilustración como la consumación de la capacidad del hombre de servirse de su inteligencia “sin la guía del otro” y liberarse con esto de su “culpable incapacidad”, en *Dialéctica de la Ilustración* lo que Adorno y Horkheimer intentaron poner en cuestión esta confianza ilustrada al mostrar las instancias no racionales de la razón y las consecuencias funestas de ese olvido. La moraleja de *Dialéctica de la Ilustración* puede ser resumida así: ciertamente la racionalidad fue la instancia que posibilitó la salida del hombre de su “minoría de edad”, salida que significó la consumación de una autonomía humana por sobre el mundo de los mitos y la posibilidad de un orden social que nos permitió sobrevivir en medio de una naturaleza más poderosa que nuestras fuerzas físicas. Pero esta autonomía estuvo desde un comienzo basada en el control y la violencia del hombre sobre la naturaleza, tanto de la naturaleza externa como de la natu-

³ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2006, p. 51.

raleza interna. Era esta violencia la que los autores percibían en los mecanismos de dominación políticos de las sociedades de masa, en las guerras tecnológicas, en la industria cultural como fetichismo generalizado de la mercancía y en los movimientos fascistas de la época.

Esta imbricación entre violencia y razón y su desenlace constituye la “dialéctica de la ilustración” que el libro desarrolla y que permanecerá como inquietud en todo el pensamiento de Adorno. Si bien el carácter fragmentario y desgarrado de la obra no permite hablar de algo así como un programa teórico, sí se puede afirmar que constituirá un motivo distintivo de lo que más tarde se conocería como Escuela de Frankfurt. La idea de una “dialéctica de la ilustración” –es decir del carácter ambiguo, liberador y violento de la modernidad– puede ser reconocida como una preocupación propia de toda la teoría crítica, aún entre sus representantes más optimistas e ilustrados como Habermas (por ejemplo, en el concepto de “colonización del mundo de la vida”) o Honneth (con su idea de la “patología social”); por supuesto que tematizada y resuelta con otras herramientas teóricas y con otra actitud crítica. Muchas de las ideas de *Dialéctica de la Ilustración* permanecerán en la idiosincrasia de eso que hoy podemos llamar pensamiento crítico, fundamentalmente el esfuerzo por articular ciertos ideales y valores ilustrados y modernos con una crítica a la violencia contenida en la racionalidad y la modernidad. Después de *Dialéctica de la Ilustración*, todo rescate de los valores modernos deberá rendir cuentas de sus implicaciones regresivas, toda defensa de ideas ilustradas como la de autonomía, libertad, subjetividad o moral, deberá pasar por el filtro de la crítica bajo la sospecha de su compromiso con formas de dominación. Muchos años más tarde Michel Foucault declarará que si hubiera conocido la obra de la Escuela de Frankfurt se habría ahorrado buena parte de su recorrido; sin dudas se refería a esta relación entre verdad y poder, entre razón y dominio que explicitaba *Dialéctica de la Ilustración* y que hoy constituye un rasgo distintivo del pensamiento crítico contemporáneo.

En esos años Adorno produce paralelamente otro trabajo llamado *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en estre-

cha sintonía con *Dialéctica de la Ilustración* y publicado en 1951, aunque escrito en el periodo entre 1944 y 1947. De un tono más íntimo y minimalista, esta obra es un diagnóstico de época en tiempos oscuros, pero desde la perspectiva de la experiencia subjetiva. Imposible resumir una tesis de *Minima Moralia*, pero podemos encontrar reiterada la idea de que todo esbozo de vida justa y buena, todo intento de responsabilidad, humanidad y consideración, permanece frustrado por su necesario compromiso con el mundo de la mercancía: “no hay vida recta en la falsa”.⁴ Si *Dialéctica de la Ilustración* partía de lo universal, de una crítica a la razón y de una reflexión epocal, *Minima Moralia*, por el contrario, partía de lo singular, de la vida dañada y de la experiencia en el exilio. Ese punto de partida era también una reivindicación de la esfera de la subjetividad como morada de la crítica, no sólo porque allí se pueden ver las cicatrices que nos infringe el mundo, sino porque en la protesta de lo individual, en el sufrimiento, en el malestar, pero también en nuestros anhelos y en nuestros intentos de reciprocidad, es donde la crítica puede aún sobrevivir más allá de su impotencia. Ya no se trata del individuo autónomo de la ética kantiana ni del *homo economicus* del liberalismo, sino de un individuo que ha visto con pavor que su autonomía era una ilusión en la era de su socialización plena, de las guerras totales y de los grandes aparatos económicos. *Minima Moralia* está compuesta por un conjunto de fragmentos que tocan temas como las dificultades del amor, la vida de los exiliados, que ofrecen consejos de escritura o reflexionan sobre el significado de los zoológicos, comentarios sobre los ritos al abrir una puerta o ponerse unas pantuflas, hasta lecturas materialistas del teatro de Ibsen o de la metapsicología freudiana. Esto, que se ha vuelto un tanto más usual en la actual producción filosófica, en aquellos años podía parecer algo disparatado y ciertamente experimental, pero tenía su justificación en que para Adorno la filosofía era interpretación de esos materiales que quedan siempre afuera de los grandes sistemas. Siguiendo a Benjamin, la filosofía debía tener el papel de un coleccionista de harapos que sale por la noche a escarbar en los restos y a recoger lo que durante el día se ha desechado.

⁴ Adorno, Theodor, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2006, p. 44. Traducción levemente modificada.

Sin embargo, lo que le otorgará decididamente su prestigio serán sus investigaciones empíricas en Estados Unidos, particularmente un estudio colectivo aparecido en 1950 que dirigió junto a un grupo de investigadores de la Universidad de Berkeley y que llevó el nombre de *La personalidad autoritaria*. Estos estudios eran la continuación de una serie de investigaciones comenzadas e interrumpidas en Alemania que se proponían indagar en las condiciones y disposiciones que hacían a ciertos individuos particularmente vulnerables a la propaganda fascista. Estos estudios muy pronto se convertirían en un hito y en una referencia obligatoria para la investigación sobre opinión pública y autoritarismo social (condición que conservan incluso hasta nuestros días, ya que a partir del resurgimiento de las extremas derechas en todo el mundo estos estudios volvieron a estar presentes en una gran cantidad de investigaciones, debates y publicaciones actuales). *La personalidad autoritaria* no trataba de realizar una radiografía de nazis confesos, sino de encontrar tendencias, formas de pensar, opiniones y modos de construir subjetividades que podrían confluir con un movimiento fascista o que podían resultar receptivas a la interpelación antidemocrática. Para esto se recurrió a un conjunto de entrevistas y cuestionarios realizados a casi 3000 personas que puntuaban según cuatro escalas: antisemitismo, fascismo, conservadurismo e identificación acrítica con el endogrupo. Esas escalas (de las cuales la denominada “escala F” –por “fascismo”– elaborada por Adorno se hizo célebre y continúa siendo replicada en innumerables estudios hasta el día de hoy) buscaban indagar el nexo psicológico entre el nivel de las necesidades y el de las ideologías; es decir, tanto el nivel de las “opiniones, actitudes y valores” que se expresan “más o menos abiertamente mediante palabras”, como el nivel de las “tendencias más profundas” no necesariamente articuladas en el espacio público.⁵

La distancia temporal hace que hoy no se perciba con suficiente claridad lo novedoso y osado que fue el acto de incluir a la aún no tan establecida teoría psicoanalítica en el marco de un proyecto de este calibre. La necesidad teórica de ese gesto radicaba en que para los frankfurtianos el “factor subjetivo” era clave en los procesos de reproducción social y de legitimación de las nuevas formas de do-

⁵ Adorno, Theodor, *Estudios sobre la personalidad Autoritaria*, en: Adorno, Th., *Escritos Sociológicos II*, vol. 1, trad. Agustín González Gil, Madrid, Akal, 2009, p. 156.

minación política. Fundamentalmente, el psicoanálisis debía plantear la cuestión de las motivaciones que llevaban a los individuos a la aceptación conformista de relaciones que iban en contra de sus intereses y que causaban altas cuotas de sacrificios y malestares sociales. El pesimismo teórico que aportaba el psicoanálisis –debido a la tesis de que los individuos no siempre hacen lo que se espera de ellos, y muchas veces tampoco lo que ellos esperan de sí mismos– contradecía el optimismo prácticamente metafísico del marxismo hegeliano con su confianza en el carácter ontológicamente revolucionario del proletariado. La experiencia histórica a la que respondía el recurso al psicoanálisis en la teoría crítica antes del exilio tenía que ver con la experiencia del fracaso de la revolución. Una revolución que en Alemania alguna vez pareció estar a la vuelta de la esquina pero que, en el transcurso de unos pocos años, no sólo no se había consumado, sino que se había encaminado con un ritmo desbocado hacia la forma más cruel de barbarie hasta entonces conocida. Esta experiencia del fracaso de la revolución, así como los imaginarios que las energías revolucionarias habían despertado, constituían el trasfondo vivencial de un Adorno educado durante los años de la República de Weimar. Pero en *La personalidad autoritaria* el psicoanálisis servía no sólo para explicar la derrota revolucionaria, sino también las amenazas y los riesgos de la democracia, o mejor dicho, para dar cuenta de las condiciones subjetivas y las dinámicas psíquicas que actuaban en el interior de las democracias. Para Adorno, Freud era un autor clásico al mismo nivel que Kant, Hegel o Nietzsche, y sólo a partir del psicoanálisis consideraba posible un acceso crítico a la más esquiva de las dimensiones de la política: la subjetividad.

En su regreso a Alemania en el año 1949, Adorno vuelve como un filósofo de reconocido prestigio y, además, con la reputación de haber sido un decidido opositor al nazismo desde muy temprano, una distinción de la que muy pocos se podían jactar por entonces en las universidades alemanas. Horkheimer es designado en 1953 rector de la Universidad de Frankfurt y Adorno se convierte en director del reinaugurado Instituto de Investigaciones Sociales quedando así

a cargo de la prestigiosa cátedra de Filosofía Social. En esos años Adorno pasa a ser un enérgico promotor de la “desnazificación” en las universidades, actividad que lleva a cabo combatiendo aquellas doctrinas que considera comprometidas con cierta ideología *völkisch*, en especial la filosofía de Heidegger a la que le presta una gran atención en una crítica que nunca encontró su contraparte. Pero su tarea no se limitará a la universidad o a la vida intelectual, sino que también estará comprometido con las reformas pedagógicas antiautoritarias que se llevaron a cabo en el sistema escolar alemán en la década del 60'. A partir de su participación en la Sociedad Alemana de Sociología desde 1958 su interés en la educación se volverá más empírico y su reflexión se volcará hacia las condiciones sociales y culturales de la enseñanza, el lugar de la escuela y las instituciones educativas extraescolares en la formación de los individuos. Esta faceta de su obra, un tanto olvidada o bien reducida a expresiones solemnes sacadas de contexto —“la educación para la emancipación” o “la educación después de Auschwitz”, etc.—, se puede apreciar en numerosas intervenciones que plantean debates de sorprendente actualidad para pensar los actuales desafíos democráticos de la educación.

A lo largo de estas dos décadas Theodor Adorno producirá una extensa obra que incluirá desde la discusión con la tradición filosófica (*Metacrítica de la teoría del conocimiento* en 1956 o *Tres estudios sobre Hegel* en 1963, por ejemplo) y ensayos de crítica cultural (*Prismas* de 1955 o *Intervenciones* de 1963, entre otros) hasta estudios sobre musicología y filosofía de la música (su obra sobre Mahler de 1960, sobre Wagner de 1952 o sobre Berg de 1968) o sobre crítica literaria (los tres tomos de *Notas sobre literatura*). Vale mencionar también su constante preocupación por el estatus filosófico del arte, que debía plasmarse en un libro que no llegó a concluir a causa de su muerte y que fue publicado en base a sus manuscritos en 1970, me refiero a *Teoría Estética*. La situación contemporánea del arte estaba caracterizada para Adorno por su propia “dialéctica de la ilustración”, que se manifestaba en la aporía de que al liberarse de las funciones sociales que las sociedades tradicionales le atribuían —funciones religiosas, morales, pedagógicas— y conquistar así su autonomía, la obra de arte debía pagar el precio de su impotencia como apariencia, de su aislamiento social y de su creciente mercantilización. *Teoría Estética* constituye casi una tradición en sí

misma, un campo todavía abierto y muy productivo de debates sobre el estatus político del arte en la contemporaneidad en la figura de autores como Albrecht Wellmer, Juliane Rebentisch, Christoph Menke, Peter Bürger, entre muchos otros. Paralelamente, hay que mencionar sin dudas las lecciones que dictó en la Universidad de Frankfurt y que presentan un excelente acceso a su filosofía ya que se trata de textos de origen oral, atravesados por preocupaciones coyunturales y que muestran el desarrollo del trabajo filosófico de una forma más espontánea, aunque igualmente rigurosa. También una cantidad considerable de entrevistas, intervenciones y pequeños artículos hace difícil menospreciar la importancia de Adorno en la Alemania de Posguerra, particularmente en lo que consideró su principal tarea intelectual: emprender una autocrítica de la cultura alemana a la luz de la barbarie nacionalsocialista.

Esta empresa se puede ver en otra de sus obras más significativas, *Dialéctica Negativa*, publicada en 1966. Allí Adorno va a desarrollar las herramientas conceptuales que permitan avizorar puntos de fuga de esa “dialéctica de la ilustración” que parecía inmiscuirse en cada intersticio de la existencia. Entre otras cosas, *Dialéctica Negativa* buscará formular en conceptos esos elementos utópicos que Adorno enunció a lo largo de su obra en la forma de imágenes, metáforas, intuiciones, en términos como “mímesis”, “rememoración de la naturaleza”, “felicidad”, “vida recta”, “utopía”, “apariciencia estética”, etc. Lo que tienen en común todas estas figuras es que plantean la posibilidad de una ruptura del círculo funesto de la “dialéctica de la ilustración” en términos negativos, es decir en la forma de anhelos, de imágenes oníricas o de negación y rechazo de un orden de cosas experimentado como injusto. Estas figuras se presentan por eso mismo como lo otro de la racionalidad y del sujeto, aquello que se escapa a toda forma de conceptualización identificadora, la multiplicidad que no puede ser absorbida completamente en una unidad previa. Darle nombre a eso “otro” de la razón, pensar con conceptos eso que es distinto al pensamiento conceptual, es el desafío de *Dialéctica Negativa*. La empresa misma presenta una situación paradójica puesto que se intenta conceptualizar aquello que se define por ser irreductible al pensamiento conceptual. Consciente de esta aporía es que Adorno define aquello que desea pensar en *Dialéctica Negativa* con términos como “no-identidad” o lo “añadido”, cuya analogía tal vez podamos encontrarla en nuestro imaginario

filosófico en las figuras del nóumeno kantiano, del valor de uso de Marx, de lo dionisiaco nietzscheano o del inconsciente freudiano. Pero esta empresa no exigía un rechazo de la racionalidad o de la idea de subjetividad autónoma, sino que tenía que ver con un intento de quebrar los límites y romper las jerarquías contenidas en esas instancias; se trataría de abrir dialécticamente la razón en una experiencia entre la unidad y la multiplicidad, y en la que “la utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equiparlo a ellos”.⁶

Esta actitud ambivalente ante la razón es uno de los principales aspectos que diferencia a Adorno de lo que podríamos considerar a grandes rasgos la filosofía posmoderna, al menos en su variante post-estructuralista con la que más frecuentemente se lo suele poner en relación, y ciertamente con buenos motivos. Adorno se ubica de una forma incómoda en este “giro posmoderno” porque, por un lado, comparte cada una de sus críticas –a la metafísica, al idealismo, a los grandes relatos, al carácter constituyente del sujeto, a la filosofía de la identidad, a los dualismos metafísicos (pensamiento-realidad, ser-parecer, esencia-fenómeno, mente-cuerpo, etc.), a las pretensiones de fundamentación última, a la idea de sistema y de principios, etc.– y, en ese sentido, su filosofía es decididamente pos-metafísica, pos-idealista, pos-subjetivista y, con probabilidad, posmoderna. El desmoronamiento de los ejes del pensamiento moderno es para Adorno algo indiscutible, positivo e irreversible, sobre todo luego de Auschwitz, cuyo *ethos* habría que buscarlo precisamente en esa tradición occidental que se desmorona. Pero las cosas son en la filosofía de Adorno –otra vez– dialécticas, ya que para él fue esa misma tradición la que hizo posible las ideas de emancipación, libertad, igualdad, fraternidad, la que permitió avizorar algo así como una comunidad de hombres y mujeres libres más allá de la coacción de las leyes de la naturaleza. Pero de esto no debe inferirse que esos logros estén cómodamente a nuestra disposición, como frutos caídos

⁶ Adorno, Theodor, *Dialéctica Negativa*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2008, p. 21.

de un árbol listos para ser recogidos del suelo sin mayor esfuerzo, sino que exigen ser trabajados para rescatar de ellos su potencial crítico, pero también para ver allí su compromiso con la barbarie.

La misma escritura de Adorno responde casi como en espejo a este estatuto aporético de sus categorías filosóficas. Al leer sus textos, uno tiene constantemente la impresión de no saber cuál es la tesis que se está defendiendo, en la sucesión de los párrafos se sostienen y se critican posiciones completamente opuestas sobre el mismo tema sin que sea posible resumir todo en una conclusión. A primera vista esto puede ser interpretado hegelianamente como si el contenido de verdad estuviese, no en tal o cual idea, sino en el movimiento del pensamiento, en el rescate de sus verdades parciales, pero lo problemático de esto es que en Adorno, a diferencia de Hegel, la síntesis superadora y unificadora nunca llega. Para definir este movimiento casi esquizofrénico del pensamiento adorniano se suele utilizar la expresión “filosofía negativa” o “dialéctica negativa”, sin embargo, habría que hacer algunas aclaraciones sobre este uso. Si por negatividad entendemos la destrucción implacable de toda tesis, el escepticismo radical que niega toda verdad, entonces este término sería inapropiado para describir la posición de Adorno. Ya Habermas caracterizó a su filosofía en este sentido como una “contradicción performativa” culpable de una negatividad tan desbocada y frenética que termina por socavar las mismas condiciones de posibilidad de la crítica. Pero no creo que esta sea una buena descripción de lo que tiene lugar en la filosofía adorniana, al menos no la descripción más interesante.

La negatividad que Adorno propone consiste en leer toda figura cultural como portadora de una aporía interna, de una tensión entre lo falso y lo verdadero, de una dinámica cuya resolución es tan provisoria como parcial. Para ejemplificar esto tomemos el concepto de intercambio. Este concepto central de la economía política liberal puede ser entendido, tal y como lo mostró la crítica de Marx, como falso en la medida en que oculta la extracción de plusvalía y la desigualdad estructural, pero, al mismo tiempo, tiene su momento de verdad en la medida en que se plantea como una exigencia de igualdad que atañe también a las condiciones del intercambio, y que de ese modo habilita la protesta cuando eso no se cumple. O, por ejemplo, el concepto de autonomía subjetiva: dicho concepto guarda un contenido de falsedad en la medida en que implica la unificación

represiva de todas las dimensiones subjetivas bajo la primacía de la razón pero, al mismo tiempo, posibilita las herramientas necesarias para la puesta en cuestión de los contextos opresivos o incluso de las condiciones violentas de esa misma autonomía. También así puede entenderse su defensa y crítica de la filosofía moral como lugar en el que se hacen presentes los mandatos de una sociedad falsa y, al mismo tiempo, aquello que en sus mismos términos muestra la necesidad de otra organización práctica del mundo, puesto que “la pregunta por la vida recta apunta a la pregunta por la política recta”.⁷ De ese modo, para Adorno la verdad de los conceptos y de las figuras culturales se encuentra en la tensión contenida, ni en uno de sus polos ni en la elección de un “justo medio”, sino en la dialéctica interna.

Pero sostener estas tensiones y recuperar la aporía de cada pensamiento son exigencias agobiantes y muy difíciles de cumplir en nuestra vida cotidiana. La filosofía adorniana parece haber sido pensada para críticos culturales más que para ciudadanos comunes y corrientes. Esto provoca que leer a Adorno pueda ser una experiencia paralizante y muchas de las críticas que se le han dirigido apuntan a eso: una filosofía de la suspensión de la praxis, una filosofía exageradamente teórica que fetichiza la crítica sin llegar a nada positivo, una filosofía pesimista impotente para transformar el mundo. Es posible que estas críticas tengan un punto, que a partir de Adorno ninguna praxis sea posible, pero ante esto hay que decir que su filosofía no fue pensada como una guía para la acción o una consejera de vida y que tal vez en esto radique su verdad. En la producción filosófica actual parece haber cierta premura por una rápida traducción política hasta de las más bizantinas tesis filosóficas, cada discusión y cada concepto tiene que mostrar su valía como una forma de pensar lo político, sea cual sea el sentido que se le dé a este término –praxis, comunidad, lazo social, acción social, etc.–. Ante esta premura la lectura de Adorno podría mostrarnos que, dada la objetividad y la vida interna de los conceptos, estos no son reducibles sin más a la acción o a una definición de *la* o de *lo* político, y que justamente eso los hace acreedores de un excedente del que podría valerse la crítica política. Esto no implica no hacer el muy valioso y

⁷ Adorno, Theodor, *Problemas de filosofía moral*, trad. Gustavo Robles, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2019, p. 322.

necesario ejercicio de reflexión política sobre el material filosófico, sino hacer el ejercicio de separar por un momento lo político y lo filosófico para ver mejor la complejidad y la riqueza de su relación. En esto consistió la diferencia entre Adorno y el movimiento estudiantil de fines de los 60'. Cincuenta años después de aquellos sucesos no es tan sencillo definir quién estaba en lo correcto y quién no, tampoco es sencillo definir el grado de esa diferencia. Es posible que Adorno sea hoy, como lo era entonces, un filósofo inactual, pero también es posible que en esa no actualidad, en esa distancia –política– de la urgencia, radique parte de su actualidad.

crónicas

Collegium Spinozanum III

ANTONIO SALGADO BORGE

(UNIVERSIDAD DE EDIMBURGO, REINO UNIDO)

Con el objetivo de acercar a estudiantes de nivel avanzado y algunas de las figuras académicas más reconocidas en el estudio de Spinoza, entre el 2 y 5 de julio de este año 2019 tuvo lugar la tercera edición del Collegium Spinozanum en la Universidad de Groninga, Holanda. A pesar de su corta vida, gracias a la calidad de sus ediciones previas y a los alcances de sus repercusiones, el Collegium se ha convertido en uno de los más

importantes referentes a nivel mundial para todas las personas interesadas en el estudio académico de Spinoza. Desde su convocatoria, el espíritu de la edición de este año fue detallado con precisión por su comité organizador, encabezado por Andrea Sangiacomo: “la creación de un foro internacional para estimular el intercambio académico y las conversaciones inspirados por distintos enfoques y metodologías”.



El Collegium Spinozanum III logró ser fiel a este espíritu mediante la articulación de tres distintos bloques de eventos. El primero de estos bloques estuvo constituido por una conferencia diaria impartida por una académica o académico con amplio prestigio y trayectoria reconocida. La duración de cada conferencia fue de 60 minutos, a los que siguieron 45 minutos en los que personas asistentes tuvieron la oportunidad de hacer preguntas e intercambiar opiniones sobre lo presentado. Este formato, además de permitir el diálogo generoso, abrió la puerta al intercambio horizontal de ideas

que el comité organizador estaba buscando. El segundo bloque de eventos que constituyó al Collegium Spinozanum III consistió en una serie de ocho sesiones en las que estudiantes de maestría, doctorado e incluso postdoctorantes tuvieron la oportunidad de presentar los avances de sus estudios sobre Spinoza. Finalmente, el tercer bloque de eventos lo conformaron dos grupos de lectura. En el primero, coordinado por Andrea Sangiacomo (Universidad de Groninga, Holanda), se discutió la mereología de Spinoza. El segundo, coordinado por Lodi Nauta (Universidad de Groninga, Holanda), giró en



torno a la influencia del *Leviatán* de Hobbes en el *Tratado teológico-político*. Esta reseña se enfocará en los primeros dos bloques mencionados.

La jornada inaugural del Collegium Spinozanum III dio inicio con la ponencia “El spinozismo como un juego: meta-lecturas de la *Ética* y del sistema de Spinoza”, impartida por Maxime Rovere (PU Río de Janeiro, Brasil). El planteamiento central de Rovere, la idea de que el sistema de Spinoza puede ser concebido como un “juego” que es posible “jugar” en distintos niveles paralelos, logró apelar a la audiencia, las personas asistentes tuvieron la oportunidad de identificar el nivel de su propio “juego” y avisar sus conexiones con otros niveles. Al terminar la ponencia, varias personas se aventuraron a explicar con cuál de los niveles presentados por Rovere se sintieron más identificadas. Al día siguiente, en su ponencia “Viviendo bajo la luz de nuestro conocimiento”, Susan James (Birkbeck Universidad de Londres, Reino Unido) mostró lo fructífero que puede resultar leer a Spinoza en relación con la idea de *fortitudo* en Tomás de Aquino.

Continuando con las ponencias magistrales, el 4 de julio Hasana Sharp (Universidad

de McGill, Canadá) dedicó su presentación “Spinoza sobre la esclavitud” a buscar entender la posición explícita e implícita del pensamiento de Spinoza sobre este tema. Entre las virtudes del enfoque de Sharp estuvo su capacidad de invitar a la reflexión sobre la posibilidad de leer críticamente fenómenos contemporáneos a través del prisma spinoziano. Así, la presentación de Sharp propició reflexiones de las personas participantes en el Collegium sobre lecturas spinozianas de conceptos como ideología o autoritarismo. El ciclo de conferencias fue cerrado el 5 de julio por Jimena Solé (Universidad de Buenos Aires, Argentina), con una conferencia titulada “El rol del Spinozismo en la emergencia del idealismo alemán. Algunos pensamientos sobre la recepción y la creación en la filosofía”. En su presentación, Solé invitó a repensar el concepto de “fuente”, haciendo énfasis en cómo el pensamiento de Spinoza ha nutrido e informado la reflexión filosófica a lo largo de la historia –y cómo este pensamiento es recibido y digerido en regiones periféricas, como Latinoamérica–. El planteamiento de Solé encontró eco en la audiencia, pues una nutrida e interesante discusión sobre la metodología para el estudio de

la historia de la filosofía y sobre el proceso de recepción de la obra filosófica, así como del papel de la academia en el mismo, siguió a su ponencia.

Ocho sesiones dedicadas a presentaciones y discusiones por parte de estudiantes conformaron el segundo bloque de eventos del Collegium. Estas sesiones estuvieron divididas de la siguiente manera. Las dos sesiones del primer día estuvieron dedicadas a los afectos y al individuo, respectivamente. En el primer caso, se presentaron trabajos sobre la afectividad y la motivación moral, la esperanza y el miedo o el amor. Sobre este último tema Namita Herzi (Universidad de Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria) tejió un complejo y bien articulado esquema de las distintas conexiones y niveles de análisis que implica la versión spinoziana de amor. La segunda sesión estuvo dedicada al individuo. Sobre la mesa se colocaron asuntos como las transiciones epistemológicas que para Spinoza implica el mejoramiento individual y el resultado de una lectura del individuo a través de una ontología relacional. Sin embargo, la discusión fue dominada por el debate sobre el papel que para Spinoza juega el *conatus* en la individuación y

los problemas relacionados con este papel. En este sentido, las presentaciones de Marie Wuth (Universidad de Aberdeen, Reino Unido) y Jacob Zellmer (Universidad de California en San Diego, Estados Unidos) ofrecieron, respectivamente, interesantes ángulos sobre la transindividualidad y el conflicto entre el *conatus* como una suerte de derivado de categorías ontológicas antecedentes.

Las dos sesiones del segundo día del Collegium estuvieron dedicadas a la libertad y a los atributos y modos, respectivamente. Sobre el primer tema, lecturas spinozianas respecto a asuntos como la tolerancia, el modelo de hombre libre o el racismo fueron discutidas. José Ignacio Moreno (Scuola Normale Superiore, Italia) presentó una interesante lectura sobre el significado de la equiparación entre acción y contemplación en la quinta parte de la *Ética*. Sobre el segundo tema, la discusión giró en torno a la añeja –pero vigente– controversia relativa a qué debe entenderse por “atributo” cuando se lee a Spinoza. Barnaby Hutchins (Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria) y el autor de esta crónica, Antonio Salgado Borge (Universidad de Edimburgo, Reino Unido), presenta-

mos lecturas contrastantes en este sentido. Mientras que para Hutchins los atributos son distintos sólo mediante una distinción racional, para Salgado la distinción entre estos tendría que ser entendida como una distinción real.

El tercer día se dedicó una sesión a asuntos metafísicos y otra a asuntos estéticos. En lo que respecta a metafísica, se habló de conceptos como metamorfosis y tiempo, así como de las paradojas que de ellos se derivan. Oliver Istvan Toth (Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria), presentó una lectura del pasaje de E2p7s en que Spinoza afirma que los hebreos notaron, como a través de una nube, la forma en que mente y cuerpo son una sola cosa. En este sentido, Istvan Toth construyó importantes conexiones entre Spinoza y Maimónides. En lo que respecta a estética, asuntos como la visión de la lectura como fundamento para la construcción estética y el estatus ontológico del texto como un modo fueron expuestos. En su presentación sobre plasticidad y estética, Daniela Cápona (Universidad de Chile, Chile) desarrolló una novedosa lectura de la enmendación del cuerpo que implicó complejos fundamentos metafísicos y episte-

mológicos. Para ello, y tal como Jimena Solé lo hiciera durante su conferencia, Cápona puso sobre la mesa del Collegium las visiones de algunos estudiosos de Spinoza en Latinoamérica.

Las sesiones del cuarto día del Collegium estuvieron dedicadas a discutir asuntos políticos y el papel de Spinoza en el siglo XX. La política de Spinoza fue abordada a partir de ángulos que van desde el feminismo poshumanista hasta la lectura bíblica. Durante la primera de estas sesiones, Margaret Mott (Marlboro College, Estados Unidos), desarrolló una conexión entre el papel de la razón en Spinoza y la conducta sexual inapropiada. La interpretación de Mott buscó abonar, a partir de Spinoza, al debate contemporáneo sobre este tipo de conductas y la deliberación sobre las mismas en espacios como la academia. La última sesión estuvo dedicada a lecturas de Spinoza a partir de Deleuze y Heidegger. En este sentido, Pietro Ingallina (Universidad de Groninga, Holanda) presentó vínculos entre la discusión del concepto de tiempo en Heidegger y los conceptos de eternidad y temporalidad en Spinoza.

El Collegium Spinozanum III buscó acercar personalidades académicas y estudiantes en

un entorno diverso que estimulara el intercambio de ideas. A través de los diferentes bloques mencionados arriba y gracias a la apertura y a la calidad de las profesoras y profesores asistentes, quienes tuvimos la oportunidad de participar en este evento pudimos atestiguar la materialización del objetivo y del espíritu planteados por su comité organizador. Un resultado que nos deja en una mejor posición para continuar nuestros estudios spinozianos, y que garantiza que el Collegium seguirá siendo el referente mundial que hoy es para las personas interesadas en la filosofía de Baruch Spinoza.

Reproducimos a continuación la lista completa de participantes y los títulos de sus presentaciones.

CONFERENCIAS

1. Maxime Rovere (PUC Rio de Janeiro): Spinozism as a game: meta-readings of the Ethics and Spinoza's "system"
2. Susan James (Birkbeck, London): Living in the Light of our Knowledge
3. Hasana Sharp (McGill University): Spinoza on Slavery
4. Jimena Solé (Universidad de Buenos Aires): The role of Spinozism in the emergence of German Idealism. Some thoughts about reception and creation in Philosophy

PONENCIAS

SESSION I: AFFECTS

1. Martin Benson (Stony Brook University), On the Good in Spinoza's Ethics: Affectivity, Moral Psychology, and Moral Motivation.



2. Namita Herzl (Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria), Spinoza's Love
3. John Heyderman (University of London, United Kingdom), 'The Whole Earth is Full of His Glory': Amor Dei Intellectualis as Gloria in Ethics V
4. Dan Taylor (Goldsmiths, University of London, United Kingdom), Spinoza on hope and fear

SESSION II: THE INDIVIDUAL

1. Christian López Mas (Universitat de València, Spain), Epistemological transitions and improvement of the individual in Spinoza
2. Emanuele Costa (University of London, United Kingdom), Relational Ontology and Weak Individuals: a Spinozist perspective
3. Marie Wuth (University of Aberdeen, United Kingdom), "...we can never arrive at doing without all external things for the preservation of our being." The conatus as a transindividual principle
4. Jacob Zellmer (University of California San Diego, United States), The Problem of Deriving Spinoza's Conatus

SESSION III: FREEDOM

1. Omar Del Nonno (Ca' Foscari University of Venice, Italy), The free Man in Spinoza's Ethics: between Model and Thought Ex-

periment

2. Jorge Ignacio Moreno Heredia (Scuola Normale Superiore, Italy), Absolute freedom: on the meaning of the equation between action and contemplation in Ethics, V, 36
3. Paul Mendrik (Université de Poitiers, France), The second birth and the meaning of Spinozism
4. Anna Morrissey (Marlboro College, United States), Antiracism and Spinoza: Morality as a Practice of Liberty; Liberty as a Practice of Self-Care

SESSION IV: ATTRIBUTES AND MODES

1. Barnaby Hutchins (Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria), Spinoza and the attributes: The standpoint Interpretation
2. Leonardo Moauro (University of California San Diego, United States), Transitive Causation among finite modes
3. Antonio Salgado Borge (University of Edinburgh, United Kingdom), Reconceiving the relation between substance and attributes in Spinoza's Ethics

SESSION V: METAPHYSICAL ISSUES

1. Timon Boehm (ETH Zurich, Switzerland), Paradoxes, time, and normativity in Spinoza

2. Sarah Tropper (Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria), The Import of the Rejection of Metamorphosis in Spinoza
3. Oliver Istvan Toth (Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria), Cloudy business – Interpretative and methodological issues concerning E2p7s
4. Li-Chih Lin (University of Groningen): Bounded by Language: State and Individual in Spinoza's Political Writings

SESSION VI: AESTHETICS

5. Daniela Cápona González (Universidad de Chile, Chile), Plasticity and Aesthetics: Spinoza and the Corporis Emendatione.
6. Jacob Graham (Bridgewater College, United States), Seeing the Text as Mode: The Ethics of Reading the Ethics
7. Stefanos Regkas (Aristotle University of Thessaloniki, Greece), Spinoza's theory of reading as the groundwork for an aesthetic theory

SESSION VII: POLITICS

1. Ki-myung Kim (Freie Universität Berlin, Germany), Political Dimension of Spinoza's Biblical Criticism
2. Wan Tung Carolyn Lau (The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), Spinozist posthuman feminism

3. Margaret Mott (Marlboro College, United States), Putting Reason in its Place: Spinoza and the Problem of Sexual Misconduct
4. Philip Waldner (Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria), Eliminativist and Reductionist Issues in Spinoza's Conception of Law

SESSION VIII: SPINOZA AND THE 20TH CENTURY

1. Michael Strawser (University of Central Florida), The philosophy of Love in Descartes and Spinoza.
2. Daria Khokhlova (Higher School of Economics, Russia), The Forceful Return of Spinozism in 20th Century: Gilles Deleuze and French Thought
2. Pietro Ingallina (University of Groningen, the Netherlands), An Anthropology of Immanence and Transindividuality: Spinoza and Heidegger on Subjectivity

II Jornadas Caminos Cruzados

Los caminos cruzados de la libertad:
Spinoza, primer Hegel de Jena, Deleuze.

NATALIA SABATER

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



Los días 1º y 2 de agosto de 2019 se celebraron, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, las II Jornadas Caminos Cruzados en torno a las filosofías de Spinoza, Deleuze y Hegel, en sus primeros escritos del período de Jena. Este encuentro se enmarcó en el trabajo de investigación realizado en el seno de un Proyecto UBACyT destinado a estudiar, a partir

de la metodología propia de la filosofía comparada, la puesta en relación de tres momentos clave de la historia de nuestra disciplina: el racionalismo del siglo XVII, el idealismo alemán y la filosofía francesa contemporánea. Así, las Jornadas funcionaron como un espacio de puesta en común de los avances y resultados propios del mencionado proyecto pero también como un punto de convergencia

y de reflexión colectiva de tres grupos de investigación (*Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo*, *Grupo de investigación sobre Idealismo y Deleuze: ontología práctica*) que forman parte de la red RAGIF (Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía). El problema a partir del cual se estructuraron las ponencias y discusiones sobre los autores fue el problema de la libertad humana, y en vinculación con aquel, la pregunta por el ejercicio de la filosofía como praxis, como actividad emancipadora. A partir de este horizonte problemático común se elaboró un documento de circulación interna, resultado del trabajo de dichos grupos, que nucleaba citas de cada autor en función de tres ejes: libertad, filosofía y buen sentido/sentido común; libertad y necesidad; libertad y servidumbre. Durante los dos días de las Jornadas se realizaron seis mesas, estructuradas en función de aquellos ejes, en

las cuales se presentaron ponencias breves para luego dar lugar a un debate colectivo prolongado.

La primera mesa del primer día estuvo integrada por los siguientes expositores y sus respectivos trabajos: María Jimena Solé, “El único héroe de la filosofía: Spinoza según Hegel en el escrito de la *Diferencia*”; Matías Soich, “« ¡No, Cristina, así es el neoliberalismo!» Una aproximación deleuziana a los medios masivos de comunicación”; Federico Vicum, “Jacobi según Hegel en *Fe y saber: el juego y el miedo de la reflexión*”; y Randy Haymal Arnes, “Del sentido común filosófico a la filosofía como un pliegue del Afuera”. Las discusiones y aportes surgidos a partir de las exposiciones fueron múltiples. En principio, se abordó la pregunta respecto de las distintas maneras, existentes y posibles, de ac-



tualizar, de poner en práctica el trabajo filosófico. El interrogante que emergía es si se trata de un mismo ejercicio desarrollado en diferentes coyunturas y según diversas miradas o si se trata de innumerables y diferentes filosofías particulares, situadas, inconmensurables. Este debate condujo a una consideración respecto de los autores en cuestión –Spinoza, Hegel, Deleuze– y su concepción de la tarea filosófica, respecto de los diferentes contextos históricos y conceptuales en los que se enmarcan sus obras. También se abordó de manera problemática la noción de “sentido común”, su implicancia en el marco de estos tres sistemas de pensamiento y el manejo (¿manipulación?) que se hace de él, actualmente, en los medios masivos de comunicación.

En la segunda mesa expusieron Gonzalo Santaya, “¿«Un mismo tra-la-la»? Escisión y distancia, del joven Hegel a Deleuze”; Antonieta García Ruza, “Necesidad y eternidad, ¿una cuestión de perspectiva?”; y Virginia Expósito: “Apuntes deleuzianos sobre la libertad, el balancín y... ¿el destino?”. La discusión se destacó por adoptar

un punto de vista de corte ontológico y, a la vez, actual, cotidiano. Por un lado, se impuso la pregunta por la relación entre lo infinito y lo finito, por las consecuencias éticas que entrañan los distintos tipos de vínculo que se prefiguren entre ellos; esto condujo también a una reflexión sobre la tensión entre los opuestos y la propuesta deleuziana de pensar en una distancia positiva de ellos. Se abordó, por otro lado, el interrogante respecto de reciprocidades e interrelaciones entre la metafísica y la gno-seología. Y todo esto se vinculó, además, con reflexiones sobre nuestra coyuntura política, sobre las interacciones (muchas veces violentas) que la caracterizan, sobre nuestros lugares, nuestras obligaciones y derechos como ciudadanos, como seres humanos.

La última mesa de la primera jornada estuvo integrada por: Mariano Gaudio, “Hegel y la servidumbre voluntaria”; Anabella Schoenle, “Libres o Muertos Jamás Esclavos. Una lectura deleuziana”; Natalia Sabater, “La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad”; y Marcos Travaglia: “¿Qué hacer con la tristeza?”

Reflexiones spinozianas sobre el estigma”. El debate se concentró en el problema de la libertad: ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿Cómo explicar el estado de servidumbre al que permanentemente somos sometidos y nos sometemos? ¿Qué podemos hacer para construir el camino hacia una verdadera emancipación? Ello supuso una consideración de diferentes definiciones y posiciones respecto del concepto de libertad. Frente a una concepción tradicional que la entiende como libre albedrío, el desafío que los tres autores en cuestión asumen es el de poner en ejercicio una forma de libertad que se despliega en el marco de algún tipo de determinación. Por otro lado, el problema de la servidumbre voluntaria como paradoja política que retorna se entramó con una reflexión respecto de la militancia y el desafío de habitar el ámbito político como espacio fundamental de ejercicio de la autonomía y también de lucha. Además, se abordó el concepto de “estigma” como un problema justamente político, frente al cual es necesaria una intervención colectiva desde la potencia común, la alegría y la autoafirmación.

El segundo día se inauguró con una mesa compuesta por lxs siguientes expositorxs: Julián Ferreyra, “Deleuze en Jena – contra el buen sentido de la libertad”; Guillermo Sibilia, “La narración del descubrimiento de la potencia de pensar en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. O acerca del comienzo en filosofía”; Solange Heffesse, “Sentido común y felicidad”; y Bruno del Piero, “La noche de la reflexión y el mediodía de la vida: escepticismo, sentido común y especulación en Fichte y Hegel”. El concepto que tomó protagonismo en las reflexiones colectivas fue el de “sentido común”, vinculado al de “buen sentido”. Se discutió su significado filosófico en los diferentes autores y su relación con la filosofía misma como ejercicio del pensamiento. ¿Es el sentido común una forma de saber ligada a la opinión, a la inadecuación, que implicaría una renuncia a un conocimiento vinculado con el horizonte de la verdad? ¿Es un momento necesario para el acceso a una posición especulativa? ¿Es una antesala de la filosofía? Se discutió también el lugar del sentido común en la coyuntura actual, que apuntaría a la fragmentación, a la atomización a



partir de categorías universalizantes y vacías.

La segunda mesa contó con la particularidad de incluir trabajos relativos a diferentes ejes temáticos. Estuvo integrada por: Rafael Mc Namara, “Un fundamento ambiguo: algunas pistas deleuzianas para pensar la servidumbre voluntaria”; Claudia Aguilar, “¿Por qué decimos «autonomía» cuando queremos decir «libertad»? Una reflexión desde la individualidad relacional spinoziana”; Lucas Damián Scarfia, “La crítica de Hegel a Fichte en el *Differenzschrift* y en *Glauben und Wissen*. El retorno a la servidumbre dogmática desde el idealismo”; y Lucía Gerzsenson, “Spinoza y el hombre común”. Esto

suscitó diferentes análisis más específicos, relativos a cada autor. Las discusiones sobre la filosofía de Deleuze giraron en torno a la noción de “máquinas deseantes” en relación con la categoría de “sujeto nómada”, en función de una reflexión desde una perspectiva deleuziana sobre la servidumbre. Respecto de Hegel, el debate se concentró en un examen crítico de su apreciación del sistema de Fichte, de la cual surgieron múltiples lecturas. Algunas señalaban ciertas contradicciones o inconsecuencias entre la confrontación hegeliana hacia Fichte y el propio desarrollo del idealismo de Hegel. Otras apuntaban a reivindicar o dar lugar a las críticas de Hegel a Fichte. Finalmente, las discusiones



spinozistas apuntaron, por un lado, al problema de la libertad y su relación con el concepto de individuo presentado en la digresión física de la *Ética demostrada según el orden geométrico* y, por otro lado, a la noción de “hombre común” que podemos reconstruir en las diferentes obras de Spinoza, su vinculación con la categoría de vulgo y la tensión que se establece respecto de la figura del “sabio”.

La última mesa contó con las exposiciones de: Sandra V. Palermo, “Necesidad de la filosofía. La cuestión de la relación finito-infinito en el primer Hegel de Jena”; Pablo Zunino, “Cine y filosofía: el concepto de imagen entre la percepción y la libertad”; Georgina Bertazzo, “Sobre la construcción del sentido común, el sistema democrático y la libertad”; y Raimundo Fernández Mouján, “¿Qué son los «cuerpos más

simples»? Spinoza, Deleuze y la física contemporánea”. La interdisciplinariedad y variedad de los temas abordados dio lugar a numerosas reflexiones. Por un lado, se discutió la relación entre la filosofía de Hegel y la de Spinoza en función de la recepción del spinozismo presente en los escritos de Jena y del lugar que la figura del filósofo holandés tiene en ellos. El debate condujo nuevamente al problema del vínculo entre lo infinito y lo finito, que tanto Hegel como Spinoza abordan. Por otro lado, se abordó la relación entre el cine y la filosofía, a partir de una exposición de la teoría deleuziana. También se hizo presente el horizonte de la política y de la construcción de una comunidad libre, en función de una consideración del individuo, como agente político, diferente a la tradicional/hegemónica. Ello conllevó también un análisis de la categoría de individuo spinozista y su carácter relativo, relacional, que la vuelve un campo fértil para pensar problemas propios de otras disciplinas, como por ejemplo el problema del *quantum* o unidad mínima de la física cuántica.

Nos parece necesario concluir destacando que las Jornadas Caminos Cruzados implicaron nuevamente, en esta segunda edición, una apuesta por la transversalidad, por el análisis comparado y problemático de distintos filósofos, de tradiciones de pensamiento heterogéneas. Trabajo que se realizó de forma colectiva, grupal, respetuosa pero a la vez con gran rigurosidad. Y ello muestra que es posible y fructífero generar espacios de encuentro filosófico, de camaradería académica, en los cuales continuar reflexionando sobre nuestra realidad, sobre nosotrxs mismos, sobre el pensar como tarea, como horizonte, como ejercicio compartido, puesto al servicio de la libertad, de la construcción de una política para la felicidad y la emancipación.

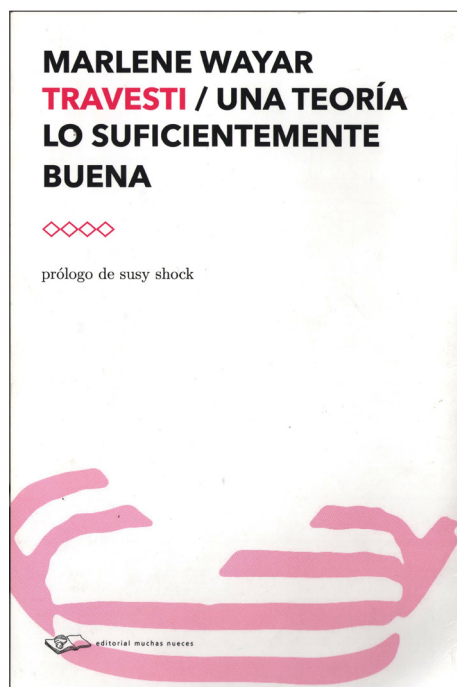
reseñas

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

Quando “teoría” se escribe con T de trans

MATÍAS SOICH

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



Reseña de Wayar, Marlene,
*Travesti. Una teoría lo
suficientemente buena*, Buenos
Aires, Muchas Nueces, 2018,
128 pp.

Recibida el 15 de abril de 2019 –
Aceptada el 20 de mayo de 2019

Gracias a su organización como colectivo social, político y cultural, las personas trans –término genérico que refiere a las personas cuya identidad de género no coincide con la que les fue asignada al nacer: travestis, transexuales, mujeres trans, hombres trans, transgéneros, entre otrxs– han ganado, en Argentina, una visibilidad creciente durante los últimos treinta años. Se trata de una historia de avances y retrocesos, con muchos hitos significativos que sería imposible resumir aquí. Desde el surgimiento de las primeras organizaciones travestis en la década de 1990 hasta la sanción de la Ley Nacional de Identidad de Género en 2012 y la Ley Bonaerense de Cupo Laboral Trans en 2015, pasando por la derogación de los edictos policiales que criminalizaban las identidades trans y la creación del Bachillerato Popular Trans Mocha Celis, este colectivo logró instalar socialmente la cuestión de la identidad de género como un frente de batalla contra la discriminación y la exclusión, un territorio de reclamos y conquistas; pero también, a la vez, como un campo fértil para el cuestionamiento de las normas establecidas, la crítica de los modos de subjetivación y de las múltiples opresiones al interior del sistema capitalista.

A medida que se organizó en diversas agrupaciones y movimientos para reclamar por sus derechos, el colectivo trans argentino fue cuestionando las mismas palabras y saberes que circulaban sobre él, generando progresivamente la conciencia de que era imperioso salir del lugar de objetos para pasar a ser sujetxs de conocimiento, productorxs y difusorxs de sus propias voces y conceptos. La producción teórica trans en nuestro país –uno de cuyos últimos logros es la creación de la Cátedra Libre de Estudios Trans en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, coordinada por Mauro Ca-



bral y Blas Radi- tiene como momento fundacional la publicación del libro *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en Argentina*, coordinado por Lohana Berkins y Josefina Fernández (Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2005), seguido de *Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre*

la situación de las travestis, transexuales y transgéneros, compilado por Lohana Berkins (Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2007) y de *El Teje. Primer periódico travesti latinoamericano*, dirigido por Marlene Wayar (Buenos Aires, Centro Cultural Ricardo Rojas, 2007-2010). A partir de allí, las publicaciones se sucedieron a un

ritmo constante, acelerándose en los últimos años. Por traer sólo algunos ejemplos, podemos mencionar entre otros los libros *Mi recordatorio. Autobiografía de Malva*, de Malva Solís (Buenos Aires, Libros del Rojas, 2010); *Poemario transpirado*, de Susy Shock (Buenos Aires, Nuevos Tiempos, 2011); *Batido de trole*, de Naty Menstrual (Buenos Aires, Milena Caserola, 2012); *Yo nena, yo princesa. Luana, la niña que eligió su propio nombre*, de Gabriela Mansilla (Los Polvorines, UNGS, 2014); *La revolución de las mariposas. A diez años de La Gesta del Nombre Propio*, del Ministerio Público de la Defensa y el Bachillerato Mocha Celis (Buenos Aires, MPD, 2017); *Crianzas*, de Susy Shock (Buenos Aires, Muchas Nueces, 2018); *Travar el saber*, compilado por Juliana Martínez y Salvador Vidal-Ortiz (La Plata, UNLP, 2018); *Travestis, mujeres transexuales y tribunales: hacer justicia en la CABA*, coordinado por Blas Radi y Mario Pecheny (Buenos Aires, Jusbairens, 2018); y *Las malas*, de Camila Sosa Villada (Buenos Aires, Tusquets, 2019).

Títulos como estos, pertenecientes a géneros que abarcan desde la poesía hasta el ensayo y el artículo académico, apuntalan el surgimiento de la producción teórica trans argentina. Recientemente publicado por la editorial independiente Muchas Nueces, *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena* es un nuevo e importante mojón en esta historia, ya que tematiza explícitamente la reflexión y los saberes conquistados durante décadas de lucha bajo el nombre de *teoría travesti-trans sudamericana*. Mediante ese nombre, el libro reclama algo históricamente negado a este colectivo: la facultad de crear conceptos sobre sí mismo y sobre el mundo. Su autora, Marlene Wayar, es una de las voces más reconocidas y potentes del travestismo en Argentina y Latinoamérica. Oriunda de Córdoba capital, estudió Psicología Social

en la Universidad de Madres de Plaza de Mayo, formándose también en Pedagogía, Cerámica y Artística. Activista travesti por los derechos humanos, fundó la Cooperativa Textil “Nadia Echazú”, es co-fundadora de la Red Trans de Latinoamérica y el Caribe “Silvia Rivera” y fue una de las protagonistas de la lucha por la Ley de Identidad de Género. Como ya se dijo, dirigió el primer periódico travesti latinoamericano, *El Teje*; además, colabora como redactora en el suplemento SOY del diario Página/12.

Antes de describir la organización del libro y sus contenidos, es importante destacar que está conformado en gran parte por entrevistas y conversaciones entre Wayar, otras activistas y periodistas. Como veremos enseguida, allí se insiste reiteradas veces en la importancia de lo comunitario como fuente y trama de nuevas subjetividades y saberes. Por ello, el hecho de ser un texto mayormente dialogado hace que, en este caso, la forma de la expresión y su contenido felizmente coincidan. Por la misma razón, también, es imposible “resumir” el contenido: a lo largo de las páginas, el diálogo va desprendiendo ideas y problematizaciones a un ritmo incesante, que puede descolocar a quien encare la lectura buscando prolijos y prudentes silogismos. Esto no es casualidad, pues la teoría travesti-trans cuestiona, justamente, las delimitaciones rígidas del saber y de los géneros discursivos, proponiendo, por un lado, que también el diálogo, la poesía, las experiencias de lucha y de sobrevivencia pueden ser por derecho propio generadoras de teoría; así como también, por otro lado, que la teoría no siempre puede ni debe ser aséptica, sosegada o complaciente.

El libro se compone de un breve prólogo, cuatro capítulos y un anexo. El prólogo,

a cargo de Susy Shock –escritora, cantante, compositora y performer, otro gran nombre de la comunidad trans argentina–, plantea la necesidad de que la teoría travesti-trans sudamericana, lejos de conformarse con el reconocimiento y la inclusión de una minoría en moldes legales y culturales que históricamente la han excluido, sea un cuestionamiento radicalmente crítico de esos moldes. Es decir, se posiciona en las antípodas de una postura liberal y/o asimilacionista respecto de las hoy llamadas disidencias sexuales: “[...] esa también es y deberá ser la osadía traba trans: no suponer que porque estemos en el fondo de todos los tachos, en el fondo de todas las repartijas, en el fondo de todas las agendas, no podemos exigirlo y merecerlo todo” (p. 14).

El primer capítulo, “Palabras de fuego. Teoría travesti-trans sudamericana”, comienza desarrollando el título del libro. Este alude a la teoría psicoanalítica de Winnicott y su concepto de “una mamá lo suficientemente buena” como aquella que, al generar en lxs niñxs la ilusión de formar una unidad con ella, les permite al mismo tiempo tomar conciencia, a través del desencanto paulatino, de su dependencia con el mundo. Desde esta referencia, el libro se plantea como *una teoría lo suficientemente buena* en varios sentidos. En primer lugar, como lo suficientemente buena para incitar una “transformación antropológica que nos devuelva autonomía, que nos devuelva la desconfianza necesaria para una crianza con amor responsable, lejos de toda banalidad” (p. 17). En segundo lugar, como lo suficientemente buena para promover, en el marco de esa transformación antropológica, la creación de subjetividades caracterizadas por su empatía con la otredad. Finalmente, “suficientemente buena” implica también una reevaluación honesta de los resultados

obtenidos hasta el momento por las prácticas sociales y estatales y la valentía necesaria para cambiarlas, ante la certeza de que ningún individuo puede desentenderse de su pertenencia a un Estado y una sociedad que discriminan, excluyen y matan.

Si el título del libro alude a una teoría sobre la *infancia*, es precisamente porque ésta es considerada por la autora como un espacio y un momento vital para el diagnóstico y la reevaluación de las formas subjetivas sobre las cuales operan múltiples opresiones. La importancia de esta etapa radica en su potencial para construir lo que Wayar, componiendo las palabras “nosotrxs” y “otredad”, denomina *nostredad*: se trata de una forma de (inter)subjetividad que no se define a partir de la oposición binaria entre la Identidad de un Yo y la Alteridad de un Otro, sino de una tercera posibilidad, en la que las identificaciones, las experiencias en común, la empatía mutua y los encuentros son priorizados por sobre las diferencias en sentido oposicional. No es cuestión de negar la identidad o la otredad como instancias de conformación de la subjetividad sino, por el contrario, de conjugarlas políticamente de otra manera.

De esta posición sobre el juego entre subjetividad, identidad y otredad se desprenden varias consecuencias teóricas y prácticas que se plasman en la densa trama de este breve capítulo. La primera tiene que ver con la marcada perspectiva social desde la que se encara el análisis: lo “micro” ya no será el individuo, sino directamente lo grupal. En segundo lugar, afirmar la *nostredad* como posibilidad de construcción de la subjetividad implica asumir el carácter procesual de dicha construcción, corriendo así el foco de las categorías identitarias establecidas. “No les voy a explicar qué es «travesti/transsexual» y la larga nomenclatura «T» y/o «lo queer». [...] No interesaría en la experiencia

travesti QUÉ soy y cerrarlo en algún momento; más bien que voy siendo hoy la mejor versión de mí” (p. 24). De allí se sigue, en tercer lugar, una valorización del “no” por sobre el “sí”, en tanto la transformación antropológica propuesta por Wayar se apoya menos en la identificación con ciertas categorías que en la des-identificación respecto de otras. “No es tan necesario afirmar si soy travesti, transgénero, transexual o género no binario; sí interesa qué NO SOY: no soy fundamentalista religioso/a, genocida, ladrón/a, asesino/a, violento/a, torturador/a, cruel, terrorista, etc. [...] El NO nos define tanto o más que el SÍ. ¿Qué sería de la figura si no existiera el fondo?” (pp. 24-25). Ahora bien, de esto no se pasa, como podría pensarse, a una condena generalizada de toda identificación por la positiva –y este es el cuarto punto. Por el contrario, Wayar se opone a las propuestas de des-identificación absoluta, para las cuales toda categoría sería por sí misma restrictiva, y sostiene que esa postura también colabora con la opresión. Finalmente, la noción de nostredad sirve para denunciar las acciones y efectos del sistema binario como “realidad sistémica heterocentrada hombre-mujer” (p. 25), especialmente sobre las niñeces, territorios cuyo potencial constitutivo se ve tempranamente devastado por la clausura impuesta en nombre de esa realidad sistémica. Aquí, Wayar hace la propuesta más provocadora e interesante del capítulo, al reclamar la asunción de funciones parentales nada menos que por parte del Estado: “El Estado debe tener como eje estructurante las funciones paterno-maternales incorporadas en términos estrictos de responsabilidad que marquen el sentido de sus acciones” (p. 26). Se trata de un reclamo provocador si se considera que, al interior de las disidencias sexuales, es frecuente encontrar un rechazo en bloque y por adelantado de cualquier forma-

ción “vertical” o “macro”, entre las cuales el Estado suele ocupar el primer lugar.

El segundo capítulo, “El arte de re-sentir. Puentes transfronterizos entre lo oral y lo escrito”, consiste en una entrevista entre Wayar y la chilena Claudia Rodríguez –escritora, trabajadora social y, en sus palabras, *activista travesti pobre y resentida*. Realizada por la Colectiva Lohana Berkins entre 2016 y 2017, una versión audiovisual de parte de esta entrevista puede verse en YouTube con el título “Hacia una Teoría y Poética Trava Trans Sudaka” (última consulta: 28/08/2019). La conversación publicada en *Travesti*, más extensa, alterna entre la lectura de intensos y contundentes textos de Rodríguez y la conversación con Wayar, enhebrando diversos temas con el hilo de la pregunta sobre cuál es, o debe ser, el aporte de la teoría travesti-trans sudamericana. Una primera constatación compartida es la extrañeza de no poder reconocerse ni siquiera en la historia del propio territorio latinoamericano, cuando las primeras voces trans deben ser buscadas a través del relato de los conquistadores. La noción de que “la historia la escriben los que ganan” sobrevuela este momento de la conversación, abriendo la puerta a la pasión a la que alude el título del capítulo: el *resentimiento* y, con él, la tristeza, la rabia y el deseo de venganza. Pasiones tristes todas ellas, que sin embargo el pensar travesti-trans resignifica interpelando los lugares consagrados del saber. “A mí lo que me desespera de todo este cuento es que me siento demasiado tonta como para poder elaborar mi rabia. [...] Me siento tan tonta de no poder elaborar mejor eso y me siento tonta porque no soy filósofa, no soy socióloga, no soy antropóloga; soy solamente una resentida que siente cosas, ¿ya?” (p. 31). La teoría travesti-trans surge, precisa-

mente, de la necesidad profunda de resignificar, de revivir, de re-sentir críticamente a partir de privaciones y violencias sufridas desde la más tierna infancia, para volver esos sentimientos y esos pensamientos contra el sistema mismo. "Pero yo tengo tanta rabia y tanta necesidad de venganza, de venganza en términos de poder elaborar esa hediondez que tengo dentro" (*Ibidem*). Concebida como sublimación por la rabia, esta venganza se sitúa en el polo opuesto de la destrucción por el odio. El aporte travesti se plantea pues como un develamiento rabioso de la mentira, una venganza a través de la palabra negada.

Las infancias trans, puestas en foco ya en el primer capítulo, reaparecen entonces como un no-lugar, un espacio de experiencias violentadas por los mandatos sociales en torno al género. Esto se expresa claramente en un fragmento de la obra teatral de Rodríguez, *Cuerpos para odiar*: "Antes, para mí, la infancia no existió. En mí cada instante era presente sin un antes ni un después hasta que en la escuela me gritaron «¡Tereso!», «¡Colipato!», «¡Mari-cón!»" (pp. 32-33). La noción de nostredad resuena aquí por la negativa, en esas heridas tempranas que marcan a fuego la subjetividad infante trans, al cercenar ese encuentro con lxs otrxs que permite abrir la subjetividad a sus propias y singulares posibilidades. Poner en palabras ese dolor, y hacerlo con intimidad, aparece como otro aporte específico de la teoría travesti-trans, que de ese modo abre la puerta para permitir hablar también a otrxs. En esta charla, las experiencias de dolor y discriminación son repasadas explicitando además su carácter interseccional. Por ejemplo, la intersección de la identidad de género con la clase social. Dice Rodríguez: "En mi país [Chile], nuestros problemas, todas las necesidades de la comunidad travesti, son

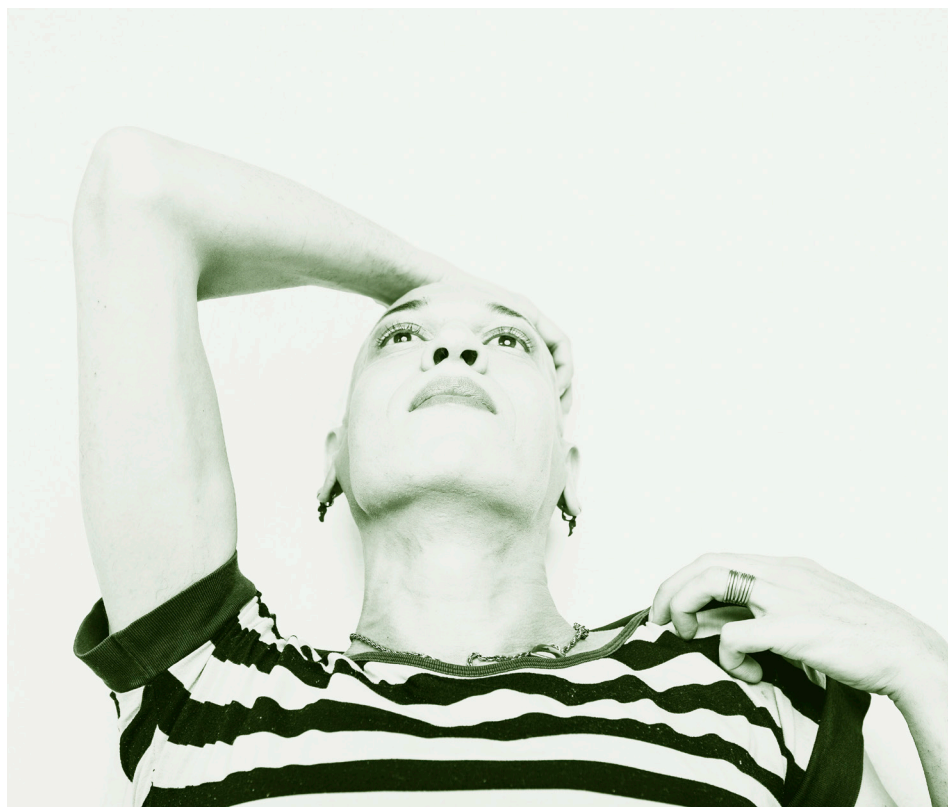
problemas de clase, de la lucha de clase, de salud, de vivienda, de estudio; todo corresponde a las demandas de la lucha de clase. Pero, incluso esos trabajadores, esos obreros, esas personas que se reconocen como una fuerza laboral, a nosotras nos excluyen como si no tuviéramos fuerza laboral" (p. 38). El enfoque interseccional permite mostrar las aristas más incómodas de un pensar necesariamente situado: "Yo me di cuenta de que [como travesti] nunca tuve problemas con los ricos porque nunca tuve contacto con ningún rico. Mi problema son los pobres" (p. 42).

A la vez, en relación con la comunidad travesti-trans, se diagnostica el efecto de una doble pobreza: por un lado, la pobreza de modelos culturales identitarios por fuera de la norma binaria y heterosexual; y por el otro, la pobreza estructural que, como consecuencia de la exclusión sufrida por este colectivo, obliga a postergar tempranamente todo sueño. "Yo estaba estudiando, junto con mi escuela secundaria, el profesorado de cerámica, y me di cuenta, terminando mis estudios, que no iba a ser otra cosa que travesti. ¿Quién me traería niños para que yo fuera su maestra de cerámica?" (p. 39). La teoría travesti-trans será pensada, entonces, como una apertura a una ética de la diferencia y del encuentro que desarticule las categorías identitarias, incluso la propia categoría de lo *trans*, redefinida por Wayar en términos más ligados a lo ético-político que a la identidad de género: "Es trans aquella persona que no se conforma, que es capaz de perder privilegios por estar en ese otro lugar" (p. 43). Este enfoque pone de relieve que, si la comunidad trans tiene mucho para decir sobre la construcción de la propia identidad, no es por una sabiduría esencial e innata, sino por haber experimentado, desde la infancia y más crudamente que otros grupos sociales, los

efectos y afectos de una normalización compulsiva ejercida, justamente, a partir de y sobre la identidad. En relación con esto, no es casual que, tanto en el capítulo anterior como en la versión audiovisual de esta charla, Wayar ponga bajo la lupa a aquellas militancias que deslegitiman ciertas voces y limitan los encuentros posibles en base a la (no) posesión de determinados rasgos identitarios.

El tercer capítulo, "Rituales dialogados. Herramientas para una era post-alfabética. Clase con Susy Shock en MU", transcribe una entrevista coordinada por el periodista Sergio Ciancaglini en 2017, en el marco de la Cátedra Autónoma de Comu-

nicación Social de la Cooperativa lavaca. El diálogo entre Wayar, Shock, Ciancaglini y el público recorre diversos temas en torno a la cuestión de la comunicación. A riesgo de esquematizar un intercambio que apuesta a lo fluido del discurso, podríamos decir que este capítulo contiene tanto un diagnóstico como una propuesta de acción, en la que lo trans juega un rol importante como concepto teórico-vivencial. En lo que hace al diagnóstico, Wayar y Shock trabajan especialmente la idea de la heterosexualidad como régimen político civilizatorio (aquí el texto resuena con "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana" de Adrienne Rich, publicado en 1980). Este régimen, nos dicen Wayar y Shock, ha fracasado histó-



rica y estrepitosamente en estas tierras, en tanto es producto de una imposición violenta llevada a cabo por la colonización española sobre un territorio cuyas poblaciones no se concebían a sí mismas como "heterosexuales" (p. 60). Una clave del fracaso ético de la heterosexualidad como régimen –y a la vez, de su sostenimiento fáctico en el tiempo– reside en la falta de cuestionamiento sobre él y su resultante naturalización. En ese sentido, la comunicación aparece como un ámbito de gran responsabilidad. "Creo que la comunicación, todos los días, lo que hace es construir más heterosexualidad. Y ese es el gran crimen, naturalizar algo desde ese lado. [...] Los grandes medios hegemónicos, que naturalizan la inclusión de lo homosexual o lo traba como «diverso», no se permiten el hueco de repensar la heterosexualidad como algo a deconstruir" (p. 59). En cambio, los grandes medios transmiten una idea aplanada de la *diversidad* como una serie de compartimentos bien delimitados, en función de los cuales el mundo heterosexual regula la inclusión de "los otros". Pero la diversidad es, en verdad, un concepto "mucho más trascendental" que remite a "todos esos sueños que ustedes abrazaron, aplastados, empobrecidos, pauperizados, expropiados" por un régimen que deslegitima todo aquello que rompe con el esquema binario (p. 67). La cuestión de la infancia como el espacio por excelencia que proyecta una multiplicidad de posibilidades de vida vuelve entonces a insistir, en tanto se torna imperioso pensar la manera en que el régimen heterosexual opera sobre ella. "Somos niños expulsados de hogares heterosexuales. O sea: la traba no es un hongo que aparece a los 18, parada en la esquina en la zona roja y empiezan ahí las discusiones sobre si está bien, si está mal y todo eso. Son niños expulsados y ahí es donde me pa-

rece gigante interpelar a esta hegemonía. [...] Ese crimen lo comete esa hegemonía. Las familias son heterosexuales" (p. 66). Frente a esto, Wayar y Shock proponen correr el foco: el objetivo del pensamiento travesti-trans no es tanto hablar sobre las personas trans como interpelar a todxs lxs miembros del sistema heterosexual, a fin de que comprendan no sólo la exclusión sino, por sobre todo, la responsabilidad ética que les cabe de cuestionar ese sistema y apartarse de él. En este sentido, lxs dialogantes dejan en claro que la normalización heterocentrada no es un problema "de" las infancias trans, sino "de ustedes. Del bajón que construyen para que una infancia crezca desolada" (p. 70).

Ante este diagnóstico, ¿qué hacer? El arte, comprendido no sólo literalmente sino como posibilidad de una práctica de vida que cree nuevos mundos, es planteado como una salida: "comprender y poner arte en lo que una hace" (p. 78). Unx médicx que atiende a sus pacientes velando por su dignidad y escuchando su situación, unx maestrx que da lugar al juego y al pensamiento por fuera de la norma dominante –la hermosa historia de Susy Shock con la señorita Dolores y el "otro cuaderno"–, unx comunicadorx que busca impactar sin exponer; son algunos ejemplos de ese arte cotidiano que es la resistencia creativa. Como en el primer capítulo, también acá se enfatiza el "no" como herramienta de construcción política, a partir de la des-identificación respecto de las formas funcionales a la opresión. "¿Por qué me interesa tanto, por qué luchamos tanto por qué soy? No importa lo que yo sea. A ustedes no les importa lo que yo sea en términos taxativos. En esta mesa, si esta es una mesa política, a ustedes les interesa mucho qué NO soy. [...] Me des-identifico de esa familia. Y es, NO soy

Videla, les juro que NO soy Macri, les aseguro que NO soy Mirtha Legrand" (p. 69).

Ahora bien, ¿qué sucede cuando la des-identificación no es tan sencilla, cuando ciertos fragmentos de identidades que llevamos con nosotrxs nos hacen entrar inevitablemente en contradicción al ponernos del lado del opresor? Aquí, Wayar cuestiona una posición frecuente en las disidencias sexuales contemporáneas: la de impugnar el debate con quienes se acercan a esas disidencias desde un interés genuino, pero pertenecen, de una u otra manera, a una identidad considerada dominante. "Me asusta esa otra posición censora que cierra el diálogo cuando esa otredad se acerca desde la empatía. [...] me asusta la parálisis en tanto es una posición política, tramposamente planteada desde las masculinidades trans (muchas veces). Entonces vos no hables, vos varón cis, blanco, titulado, no hables, vos no hables por mí, vos, privilegiado, callate, y eso lo paraliza todo, no a él. Nos paraliza a todos no poder pensarnos, quedarnos sin el diálogo. Si no, entonces, yo tendría que hablar de «travestidad» y no puedo hablar y opinar de lo transgénero, de los pueblos originarios, del zapatismo" (pp. 85-86). En este sentido, también el trabajo académico puede y debe tener su arte. Si la tarea de investigar y elaborar conocimiento sobre los grupos oprimidos finaliza con la redacción de un artículo o una tesis, queda reducida a una extracción desigual de conocimientos. Se trata, por lo tanto, de pensar lo académico más allá de ese aspecto, integrando la escucha, la transformación mutua de los saberes que se ponen en juego en cada encuentro, y la devolución de aquello que se elabora a la comunidad. "Mínimo, llevarle la tesis y «Mirá: esto es lo que pensé a partir de...», y me siento a leerla al lado tuyo porque vos no te vas a poner a leer una tesis, porque no sabés, porque

no tenés el ejercicio, porque no tenés el interés, porque no te llega, porque recién en las conclusiones va a decir... Entonces, te sentás, devolvés, hacés algo, no termina donde pensamos que termina nuestra labor" (p. 79). La misma propuesta vale para el ámbito estatal, donde el movimiento siempre debe ser doble: ante el encuadramiento burocrático de la multiplicidad, habilitar preguntas que permitan que, de todos modos, aflore la singularidad de cada unx. "El estado llega con cosas cuadradas, o en todo caso rectangulares, donde distribuye preguntas... ¿Y qué ponemos? ¿«Trans», «intersexuales»? ¿Hasta dónde ponemos la línea? Lo que hay que hacer es capacitar a la gente en la pregunta. Cuando llega: «Hola, ¿cómo te llamo? Hola, ¿cuál es tu identidad?» Después, «¿Te hiciste el cambio de DNI o no?» Pero te miro a los ojos y sé quién sos" (p. 89).

Si este libro es un libro de teoría travesti, es precisamente porque *lo trava* y *lo trans* se articulan no sólo como categorías identitarias, sino como conceptos-acciones. A diferencia de lo que ocurre en otras partes de Latinoamérica, en Argentina el travestismo es reafirmado como una identidad política singular –uno de los tantos legados de Lohana Berkins–, entroncada con "ese cuerpo político en la calle" que supo sostener, por ejemplo, el también singularmente argentino enjuiciamiento de los militares de la última dictadura. Por su parte, *lo trans* es planteado, novedosamente, como una dislocación de los lugares binarios, sea cual sea la identidad de género que se construya. Así, según Wayar, una pareja heterosexual cisgénero (es decir, que no es trans) que, con sus prácticas, desafía la distribución patriarcal de las tareas hogareñas, la toma de decisiones y la crianza, tendrá también algo de trans, en tanto rompe con los constructos simbólicos y materiales del



Hombre y la Mujer. A estas subjetividades se las denomina también “héteros en fuga”, ya que emprender una fuga del sistema no es algo exclusivo de lxs oprimidxs de siempre; por el contrario, es necesario e imperioso que todxs –especialmente lxs heterosexuales– lo hagan. Se trata, una vez más, de la des-identificación respecto de las posiciones, los saberes y las prácticas que sostienen la opresión, esa potencia del “no” que retumba en la afamada frase de Susy Shock: “No queremos ser más esta humanidad”.

El capítulo cuatro, “Sin eufemismos. Palabras vivas y vividas para una descolonización”, reproduce una entrevista hecha a Wayar en 2017 por la periodista Claudia Acuña. El título ciertamente da la clave del texto, donde la palabra se vuelve especialmente cruda para nombrar sin concesiones todo lo que anda mal y, también, todo lo que puede hacerse frente a eso. Aquello que es dicho sin eufemismos es, por sobre todo, el cuerpo. En primer lugar, los cuerpos travestis, trans y feminizados como un territorio sobre el cual recaen incesantemente las peores vejaciones, las violaciones y los crímenes de odio. “Es sin eufemismos, porque todos nuestros crímenes son bien sucios, empaladas, atadas con alambre, quemadas con cigarrillos, llenas de semen por el culo y la boca. Es eso. [...] Con esa realidad quiero que la gente escuche” (pp. 95-96). También sin eufemismos se dice la centralidad del cuerpo en la política. Por un lado, en una política de sujeción, que viola, tortura y mata a esos cuerpos para conquistarlos, sembrando el miedo a la posibilidad constante de una muerte imprevista y dolorosa. Wayar lo denomina una “pedagogía del «estate-quieta»” (p. 96). Pero, por otro lado, es la centralidad del cuerpo en la política es también la de la resis-

tencia desde las armas y recursos que da la experiencia corporal travesti-trans. Así, por ejemplo, al mandato de estarse-quietas se responde reafirmando lo travesti como un lugar de poder que no reniega de lo fálico, sino que lo redirige. “Soy claramente política, y si voy a discutir, me paro claramente en el lugar del poder y quiero que sepas que tengo un falo. Quiero que sepas que ser travesti no sólo es una categoría de diccionario sino que implica que preservó mi falo mental. Quiero ejercer el derecho de puja política sobre para dónde va el sentido de construcción de esta sociedad” (p. 97).

El ejercicio de la prostitución –única salida laboral para un ochenta por ciento de la población travesti-trans en Argentina– aparece como otro recurso de resistencia ligado a la corporalidad. En este caso se trata de un poder clínico, de diagnóstico. “El ejercicio de la prostitución nos da esa clínica que ningún psicólogo ni psiquiatra ni nadie de la ciencia tiene, que es estar en pelotas actuando con el otro de una manera absolutamente real. Ahí no hay eufemismos. El otro te pide que vos actúes pero es el director y todo se le pasa por la cabeza. Y ahí ves qué tiene en la cabeza. Siempre terminan siendo niños pobres de abrazos” (pp. 101-102). El diagnóstico de *pobreza de abrazos* reconduce nuevamente a la cuestión de la infancia, ese sitio de posibilidades reprimidas por el sistema binario, heterosexual, patriarcal y capitalista. Este sistema disocia la palabra del cuerpo, siembra tristeza y muerte, devasta las subjetividades. La salida que Wayar propone para resistir a sus horrores pasa por construir una comunicación directa, una implicación profunda con lxs otrxs, a través de una empatía que permita hacer resonar esa otredad negada y violentada en la propia

subjetividad. Una comunicación donde la palabra esté respaldada por el cuerpo, en el seno de una comunidad afectiva signada por la intimidad de la cercanía. Para ello, Wayar distingue entre una ética del adentro, ligada a la construcción de un espacio de *convivencia*, y una ética del afuera, ligada al espacio más grande de la *coexistencia*, donde estamos obligadxs a coexistir con aquellos que nos oprimen –y que constituye, por eso mismo, el espacio de la disputa política. Ante la deshumanización imperante en este espacio, Wayar nos exhorta una vez más a volver al cuerpo, a aprender de él a digerir y excretar –sin eufemismos, a cagar– el odio, depurar el veneno para poder producir los encuentros necesarios. La des-identificación como potencia del “no” se combina, aquí, con la identificación honesta como arma de denuncia. “No te voy a decir nunca que sos un puto o una puta porque cuando insultamos mal no estamos insultando. El insulto es lo que él es. Si sos un genocida, es «Sos un genocida y sos un criminal [...]» [L]o más grave es no decir lo que es” (p. 107). La cuestión de los derechos humanos también es tratada sin eufemismos, al señalar que su defensa no puede reducirse a una manifestación “culturosa”, sino que deben estar en la calle, en lo cotidiano. El concepto de derechos humanos es apropiado por esta teoría travesti a partir de la idea de *dignidad humana*, intrínseca e irrenunciable, que brinda la “tremenda posibilidad de plantarme frente a un todo que me permite empatizar con cualquier situación” (p. 100).

El libro se cierra con el anexo “Gritazos. Romper el paradigma hetero-winka-patriarcal”, que reúne dos textos. El primero,

titulado “Nuestros porqués”, es un manifiesto redactado por Wayar convocando a la Vigilia Trans en Plaza de Mayo, el jueves 17 de agosto de 2017. En esa ocasión, las travestis acompañaron a las Madres de Plaza de Mayo en su ronda habitual y luego se quedaron en la Vigilia Trans por Ayelén Gómez, estudiante del Bachillerato Mocha Celis, brutalmente asesinada tras regresar a su Tucumán natal. Desde el hartazgo y el des-poder, el texto convoca a un abrazo colectivo de los cuerpos travestis y de otros cuerpos “capaces de empatizar con nuestros cuerpos travas” (p. 111). El segundo texto, “Habeas corpus”, es una entrevista a Wayar publicada en la revista MU en julio de 2009; por lo tanto, es a la vez el texto que cierra el libro y el primero cronológicamente. Este emplazamiento no parece casual, ya que allí se plantean temas y posiciones que, como muestran los cuatro capítulos precedentes, continuaron siendo trabajados durante los nueve años que siguieron a esa entrevista. Entre esos temas, se destaca el recorrido por el cual el movimiento travesti-trans partió de una batalla política por la existencia para generar un pensamiento cuestionador, no sólo de la sexualidad y la identidad, sino del sistema político y social que las enmarca bajo la forma de la opresión: “Lo trans como identidad tiene que ver con ponerse a pensar la hegemonía como sistema” (p. 116). Esta impronta se muestra, por ejemplo, en la reflexión sobre la prostitución, que es señalada como una “respuesta integral pésima” socialmente impuesta a este colectivo, pero también, a la vez, como una fuente de enseñanzas para la vida política. “Me parece que la performativización de pararse en la esquina nos sirvió también para pararnos en la escena política. Esa operación, que consiste en agarrar lo crudo y volverlo arte,

sin amenazar, pero sin atenuar" (p. 120). La visibilización del colectivo trans como estrategia política tuvo, para Wayar, un efecto de sinceramiento sobre el carácter performativo de la sexualidad y la identidad de género, así como también sobre la normatividad y el poder que se esconden detrás de lo pretendidamente "natural". Allí está el caso de las mujeres cisgénero que toman hormonas, que muestra que también para ellas la identidad de género "está siendo construida, sólo que parece más natural porque es una construcción biomédica, sostenida desde lo hegemónico. La diferencia es que a ella las hormonas se las da un médico que está construyendo tanto su feminidad como yo" (p. 122). El derrotero de este razonamiento muestra, nuevamente, cómo el pensamiento travesti-trans va de la cuestión de la identidad al cuestionamiento de una distribución del poder. El alcance político del concepto de identidad marca el último párrafo del libro, que concluye con una invitación a des-identificarse de lo preestablecido para construir nuevas identidades en red, para las cuales "la conquista de la autonomía no sea sinónimo de soledad, tal como lo fue hasta ahora" (p. 124).

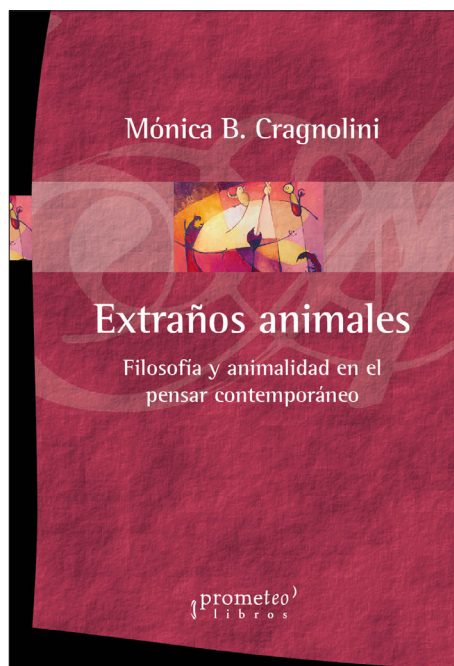
un hermoso objeto estético). La filosofía académica ha trajinado largamente en las encrucijadas de la estética, la ética y la política. En este libro, a partir de la noción de *identidad* pero yendo más allá de ella, el pensamiento travesti-trans hace algo más que reclamar y ejercer su derecho a transitar esas encrucijadas: afirma la necesidad y la urgencia de diseccionar nuestras propias huellas.

Publicado en una coyuntura de miseria planificada y de angustia comunitaria, *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena* es un libro literalmente bien-venido. Nacido de algunas de las voces más emblemáticas de la comunidad travesti-trans argentina, es a la vez un hito en la producción colectiva del conocimiento, un anti-manual de formación política, una despiadada superficie reflectante y una íntima invitación a potenciar y entretejer nuestras fugas en nuevas alianzas (por su diseño, sus tapas desplegadas, sus tonos cálidos, ilustraciones y fotos, es también

Por amor a los animales

GERMAN E. DI IORIO

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Cragolini, Mónica B., *Extraños animales: Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, 250 pp.

Recibida el 20 de febrero de 2019 –

Aceptada el 31 de mayo de 2019

Mónica Cragolini comenzó su camino dentro de la investigación en la filosofía nietzscheana, incorporando progresivamente elementos posnietzscheanos a sus trabajos. Su trayectoria no sólo ha tenido un alto impacto en estas áreas, sino que, en su enfrentamiento para que este tipo de filosofías posea su lugar en la academia argentina, ha fomentado la creación de una variedad de espacios para que sea posible abordar profesionalmente esta línea de pensamiento. En este sentido, su actividad filosófica ha estado desde siempre vinculada a la militancia de aquellos tópicos que la apasionan, y el caso de *Extraños animales* ciertamente no es la excepción. Motivada por inquietudes vitales que desde su infancia la han solicitado, hace ya varios años que Cragolini ha enfocado su investigación sobre la cuestión de los animales. De igual modo, ella es directora de la revista *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas (ex Perspectivas Nietzscheanas)* que, sobre todo desde el número 13 dedicado a la cuestión, ha incluido cada vez más intensamente textos sobre animalidad. En este desplazamiento filosófico encontró de nuevo grandes resistencias dentro de los confines de la academia. Tal como ella misma comenta, “más de una vez algún colega de Filosofía me ha preguntado, con ironía, si ahora había decidido dedicarme a ‘los animalitos’” (p. 9). Esto nos indica en qué medida, a pesar de que las problemáticas de la “otredad” sean uno de los signos de nuestra época, en lo referente a la alteridad animal todavía quedan muchos preconceptos a desedimentarse y desnaturalizarse, incluso dentro la filosofía.

Ahora bien, a pesar del menosprecio, la cuestión de lo animales ha devenido un tópico cuya enorme relevancia en las diversas esferas de nuestra economía de vida se ha vuelto sencillamente innegable hoy

en día. Más aún, si hace algunas décadas todavía era posible reprochar de modo obstinado que estas cuestiones eran foráneas, que la “liberación animal” era una preocupación ajena a la agenda latinoamericana, la insistencia y velocidad con la que los *Estudios críticos de los animales* han sido apropiados en la región dan cuenta de una gran inquietud por el tema y, al mismo tiempo, de un gran malestar en los cimientos de nuestras identidades culturales. Prueba de ello es su inclusión en la currícula de muchas universidades, y la cantidad y variedad de artículos y libros acerca de la temática publicados en las últimas décadas, así como también la creación en 2014 de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Vivimos de los animales, generándoles sufrimientos inimaginables de manera constante e ininterrumpida, pero estamos empezando a sentir la ineludible necesidad de dar una respuesta ante estos comportamientos tan característicos del hombre. De igual manera, que se pretenda justificar el maltrato hacia otras formas de vida en vez de asumirlo como un hecho sin más —que, por ejemplo, se busquen justificar las prácticas alimenticias— ya constituye un síntoma elocuente de aquellas transformaciones de fondo que, aunque a veces imperceptibles, están produciendo efectos en nuestro modo de conceptualizar aquella extrañeza que son los animales no humanos.

Asimismo, si por un lado la carrera como investigadora de Cragnolini es muy reconocida, por el otro su actividad docente no lo es menos. Dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires hace tiempo que es profesora de Metafísica y Problemas Especiales de Metafísica y directora de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. En los últimos años sus estudiantes hemos

podido participar de la incorporación de temáticas relativas a la animalidad en las diferentes cursadas que dictó, a las que hay que sumar seminarios de grado y posgrado donde también se ha dado esa tendencia. La reciente creación de la materia “Filosofía de la animalidad” a su cargo no sólo marca la culminación de una parte importante de este proceso, sino también un hito sin precedentes en la enseñanza universitaria de la Argentina.

Dentro de este marco es que se sitúa *Extraños animales*, libro que reúne diecinueve textos de diferentes extensiones y velocidades que la autora escribió entre el 2008 y el 2014. La mayoría de ellos corresponden a artículos publicados con anterioridad, de modo que, habiéndose escrito por separado, pueden leerse también de manera individual (aunque, como explicaremos luego, el orden en que se presentan está estructural y teóricamente justificado). Es interesante notar que, si bien en este tiempo fue compiladora de gran variedad de libros, hacía más de una década que Cragnolini no publicaba uno compuesto exclusivamente por escritos suyos. Sin duda no se trata de un quiebre radical con sus anteriores producciones, pues la perspectiva con la que aborda la cuestión de los animales sigue enseñando frondosas raíces nietzscheanas y posnietzscheanas. No obstante, aquellos nuevos elementos que podrían rastrearse hasta sus primeros textos ahora toman otra dimensión. Además, es un libro personal, incluso por momentos melancólico, tal como lo patentiza la dedicatoria a la memoria de Dmitri, Yuri, Vladmir y Beppo, los cuatro gatos que la acompañaron en la escritura de estos trabajos.

Extraños animales conforma un gran entramado en varios sentidos. En primer lugar, por la interconexión de los textos que lo componen. Esto se debe no sólo a la te-

mática general compartida, sino al tipo de abordaje que realiza la autora. También hay una serie de figuras que se repiten y varían de un escrito a otro (por caso, la escena del elefante siendo diseccionado frente a Luis XIV o la de Robinson Crusoe en su isla), haciendo que se enriquezca su interpretación gracias a la multiplicación de perspectivas. En una primera lectura esto puede generar cierto efecto de reiteración, pero esta sensación se debe al estilo de Cragnolini, que aborda problemáticas complejas con una jovialidad tal que hace que devengan –aún con toda su rigurosidad– cercanas y aprehensibles. Así, por más que todos los escritos estén en un registro académico, no hay realmente un exceso de tecnicismos que dificulten la lectura por parte de aquella persona que se esté acercando por primera vez a la cuestión de los animales. A su vez, las conexiones con los libros anteriores que publicó se perciben sin dificultad. Esto no sólo por el “estilo nietzscheano” que comparten, sino también porque los escritos de este libro pueden servir para revisar los anteriores, revelando cierta tensión, cierta inclinación hacia la temática de los animales que, aún sin ostentar un semblante tan concreto como el que toma aquí, ya tenía su incipiente espacio de preocupación.

El libro está separado en cuatro secciones. La primera, “El tema del animal y el animal como otro”, está compuesta por tres textos que sirven para familiarizarse con la cuestión de los animales desde una perspectiva filosófica en general, aunque también aparecen los elementos nietzscheanos y posnietzscheanos que caracterizan las investigaciones de Cragnolini. Por lo que respecta al primer artículo, “Extraños animales”, éste había sido publicado en la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* y es uno de los escritos de mayor densidad conceptual del libro, abor-

dando temas que serán retomados en los siguientes. El escrito sirve para entender la especificidad de la animalidad en las crisis que las humanidades experimentan desde hace varias décadas, donde la idea de “hombre” atraviesa su momento de menor efectividad. Se rastrea cómo el surgimiento de lo animal en este campo de estudio –que parecía limitarse a lo propio del hombre– socava las bases del humanismo y marca la necesidad de que se replantee su objeto de estudio. Cragnolini realiza una genealogía de la idea de hombre desde los *studia humanitatis* en el siglo XIV, viendo cómo en sus orígenes las materias que conformaban este campo de estudios (gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral) apuntaban a una separación tajante de la humanidad del resto de los animales; toda una serie de notas que, aunque durante muchos siglos permanecieron rígidas y ofrecieron límites certeros –y que aún hoy gozan de validez para gran cantidad de académicos–, comenzaron a flaquear debido a los avances de la etología, que las reencontraron en distintos animales. A su vez, Cragnolini no ignora que históricamente la crisis de las humanidades se debió en mayor medida al avance de la tecnociencia. Sin embargo, considera que la crisis que tienen que enfrentar las humanidades en la actualidad a partir de los *Estudios críticos de los animales* marcan otro tipo de *contaminación* estructural, dando lugar a nuevas problemáticas y demandando nuevas soluciones. En base a este planteamiento, la autora se pregunta si las humanidades deben seguir empecinadamente buscando propiedades que harían de lo humano algo exclusivo o empezar a buscar “otro modo de ser humano”.

A su vez, Cragnolini trae a colación una de las figuras que reaparece varias veces a lo largo del libro: *Robinson Crusoe*, de

Daniel Defoe. La novela patentiza cómo el humanismo concibe a los diferentes tipos de alteridades como límites que deben ser domesticados. Este escrito ha sido trabajado por Virginia Woolf, James Joyce, Marx e incluso por Deleuze, pero Cragolini elige enfocarse en la lectura que Derrida hace en el *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, donde se tematiza tanto el miedo de Robinson a ser devorado como el miedo a lo ilimitado de la alteridad. Esta figura adquiere mayor centralidad y es desarrollada en detalle en el segundo escrito, "La 'robinsonada hiperbólica'". Cabe destacar que en este texto Cragolini reflexiona sobre la voracidad de la subjetividad moderna en Latinoamérica, trayendo a colación el rechazo al "Área de Libre Comercio de las Américas" por parte de Hugo Chávez. En efecto, lo que la autora propone es que la "robinsonada hiperbólica" no consiste en un anhelo de retorno a la naturaleza, sino en el modo en que el individuo burgués piensa la realidad y sus relaciones sociales como medios para sus fines privados.

Esta sección termina con "Los más extraños de los extranjeros: los animales", artículo que desarrolla cómo, y a pesar de que en la filosofía contemporánea hay una creciente preocupación por la cuestión de la extranjería, mucha veces se le sigue negando apertura al animal. Esto se hace en base a una distinción demasiado humanista que naturaliza los crímenes sobre los vivientes; tanto frente a otros animales, como ante los humanos a los que se reduce al lugar sacrificial del animal. Cragolini rastrea este segundo modo de matanza sin culpas en la figura del semita a partir de la expresión española "perro judío". El problema está en que si bien en la actualidad hay consenso sobre que el asesinato de seis millones de judíos —como si fueran "anima-

les"— es uno de los actos más nefastos de la historia, no se repara sobre los millones de animales que son asesinados todos los años en una "eterna Treblinka." La analogía entre el Holocausto y la matanza sistemática de vidas animales no humanas se señala muchas veces como insensible, pero poco se repara sobre la metafísica humanista actuante de fondo en ambos casos, que habilita a considerar algunas vidas más dignas que otras. En este sentido, mientras la ética no dé cuenta de aquellos extraños extranjeros que son los animales, seguirá en un sueño dogmático.

"Animales nietzscheanos, kafkianos y heideggerianos" es la segunda sección, donde la lectura se desplaza hacia zonas más transitadas por la pluma de Cragolini, recordándonos sus libros tempranos como *Nietzsche: camino y demora* y *Moradas nietzscheanas*. Empezando con "La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la 'guerra santa' contra el animal", la autora retoma la propuesta nietzscheana de *La ciencia jovial* para criticar el modo habitual en que, a partir de la modernidad, la ciencia vivisecciona la animalidad. Ante una ciencia que sacrifica y vampiriza la vida, la apuesta por una "ciencia generosa" es el llamamiento a una economía que no totalice la alteridad animal. Ahora bien, esto no es negar el carácter violento y autocontradictorio de la vida, sino asumir esa violencia irreductible para evitar la espiritualización que nos lleva a odiar al animal, al cuerpo y a cualquier indicio de vitalidad. La alternativa que propugna la autora es más bien una economía del derroche, donde se abandonan las pretensiones de certeza en miras a una salud superior. Tal como afirma Cragolini, "la extrañeza de lo extraño sólo puede apreciarse en la no apropiación (ya que toda apropiación homologa lo extraño a lo mismo, impidiendo 'amar' la diferen-

cia)" (p. 56).

Este intento por desapropiarse de la verdad "demasiado humana" y de su respectiva guerra contra el animal está en directa relación con el siguiente artículo, "Extraños devenires". Aquí también Cragolini retoma el pensamiento nietzscheano, esta vez rastreando el lugar de la animalidad en el "post-humanismo" del filósofo alemán. En *Humano demasiado humano* se muestra cómo el trato del hombre con la animalidad se da o bien eliminándola en pos de la utilidad humana, o bien reduciendo su alteridad a los modos de ser humano (es decir, atribuyéndole rasgos humanos, que sólo por ser tales resultan dignos). Por lo que respecta a *La genealogía de la moral*, Nietzsche encuentra en el tratamiento hacia los otros modos de vida la génesis de la moral humana. El hombre en tanto animal calculador busca las regularidades, de modo que el encuentro con una animalidad salvaje y resistente a la sistematización exige su sacrificio. A su vez, en *Así habló Zaratustra*, a partir de los hombres superiores que huyen, el león que ríe y las palomas, Cragolini interpreta una transición hacia otra economía de vida; de allí que nos advierte que hay que evitar leer a los animales nietzscheanos como metáfora humanas, pues de esa forma se sigue reduciendo la alteridad a una retórica de la mismidad. Lo que hay es un "devenir-animal" en el que el mundo de los animales y el de los humanos están en constante tránsito.

Continuando esta línea de lectura, el tercer artículo de esta sección, "Los animales de Zaratustra", comienza criticando el lugar que Heidegger otorga a los animales zarathustreanos en su *Nietzsche*. En este sentido, por más que Heidegger busque desligar a Nietzsche de las apropiaciones biologicistas, su lectura del "ultrahombre" sigue siendo demasiado humanista en

tanto entiende esta figura como la del "tecnócrata" por excelencia. Frente a esta interpretación, Cragolini resalta el vínculo de Zaratustra con sus animales para entender al "ultrahombre" desde su hospitalidad con la extrañeza, aspecto que en Heidegger se ve bloqueado por su lectura "fabulista" de esos animales, como meros símbolos de cualidades humanas. A contramano de los comentarios más tradicionales, Cragolini hace énfasis sobre la cuarta parte de *Zaratustra* como un abandono de la decadente humanidad y una preparación para la venida del ultrahombre a partir de la comunidad de lo viviente. No se trata de un "retorno" a una animalidad "originaria", sino de un cuestionamiento del lugar que los humanos le han otorgado a la animalidad: Zaratustra escucha el grito de los animales que sufren y desde la hospitalidad les ofrece cobijo en su cueva.

El siguiente escrito es "El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente". Ahora bien, aunque el artículo anterior criticó duramente el "humanismo heideggeriano", aquí Cragolini lo rescata en buena medida, recordándonos bastante a las apropiaciones que Hernán Candiloro, su discípulo heideggeriano, realiza en varios de sus escritos. Por más que Heidegger continúe con la distinción aristotélica entre hombre y animal, a partir de los planteos derridianos de "El oído de Heidegger" la autora nos propone utilizar el concepto de "escucha" para pensar una posible amistad pos-humana. Si en Heidegger la escucha es del silencio, se trata justamente de escuchar esas "voces" animales que han sido calladas, sus sufrimientos silenciados.

Cragolini suele encontrar en la literatura un recibimiento más hospitalario al problema de la animalidad, cuestión que se aprecia en sus interpretaciones de *Elizabeth Costello* de J. M. Coetzee o en *Soy un gato*

de Natsume Soseki. Esto también se puede ver en el escrito con el que termina esta sección, "Animales kafkianos: el murmullo de lo anónimo". El artículo había aparecido en *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, compilado en el que —junto con Evelyn Galiazo, otra de sus discípulas— Cragnolini rastrea las huellas animales en la escritura de Franz Kafka. De por sí resulta significativo que gran cantidad de comentarios resten valor al hecho de que el escritor judío fuese vegetariano, justificando esta conducta desde cierta edipización y restándole cualquier tipo de relevancia ético-política. Al igual que Deleuze con su "devenir-animal", la autora se enfoca en sus cuentos, rescatando como Kafka siempre está jugando con el bestiario del imaginario Occidental. Sus escritos están al borde de lo indecible, cuestionando el lugar de subjetividad que el hombre se atribuye y el lugar de insignificancia o monstruosidad en el que depositó a lo animal. Frente a esta exclusión sistemática, antes que buscar la mera reincorporación a la economía de la casa, la escritura kafkeana deja vagabundear a aquellos otros vivientes, restando en su extrañeza.

La tercera sección, "Animales derridianos (y otros)", tiene su resonancia con otro de los libros de Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, en el que se recopilan una serie de textos en los que se puede apreciar el desplazamiento de un enfoque nietzscheano a otro más bien posnietzscheano bajo la impronta de la deconstrucción. Derrida, autor con quien en principio Cragnolini no había tenido tanta simpatía, es ahora la fuente principal, aunque también lo acompañen amigos tales como Blanchot, Lévinas y Nancy. Comenzando con "Hospitalidad (con el) animal", Cragnolini plantea el histórico lugar de disponibilidad del cuerpo animal ante el sujeto soberano

humano, analizando cómo la identidad de lo humano se ha construido sobre un dominio de lo viviente. En este punto la autora desarrolla la tensión derridiana entre derecho y justicia, analizando la metafísica de la subjetividad que interviene detrás de los "derechos de los animales", y problematizando sus aspectos positivos y negativos. En ese sentido es que para poder plantear una hospitalidad incondicionada es necesario entender que "no se puede pensar la cuestión del otro sin pensar en la cuestión del animal como otro". (p. 132), y para ello es fundamental entender la dimensión animal de la noción de "huella" —aspecto que incluso Lévinas se negó a considerar.

En "Políticas de la animalidad" la estrategia es retomar las propuestas derridianas de *Políticas de la amistad* para preguntarse por una comunidad con el viviente animal. Cabe destacar que es justamente en ese libro donde Derrida despliega sus sospechas respecto del pensamiento comunitarista de Bataille, Blanchot y Nancy. Sin embargo, Cragnolini retoma la deconstrucción de la amistad que Derrida divisa desde Aristóteles para pensar cómo sería una amistad con el animal, sosteniendo que aquella crítica derridiana es primordialmente hacia una concepción "fraternalista" de la comunidad. Tal "vivir-con" el animal requiere, en primer lugar, dejar de "vivir-de" el animal, sacrificar el sacrificio que ha puesto siempre la carne de lo viviente al servicio de la soberanía humana. Ahora bien, si incluso en las prácticas veganas se consume simbólicamente al animal a partir de los mecanismos subjetivantes, no se trata de abandonar el ámbito de las leyes, sino precisamente de pensarlo desde otro lugar.

En "Virilidad carnívora" la autora agrega que aquella economía sacrificial de lo viviente animal se enmarca también dentro de los confines de una "virilidad carnívora";

es decir, el lugar del soberano que puede devorar al otro posee rasgos propios de la masculinidad. Uno de las marcas distintivas de ser un hombre varón consiste en el adueñamiento de la carne de la alteridad, tanto de animales como de mujeres y niños. Este "carño-falocentrismo" nos recuerda que, como dice La Fontaine en "El lobo y el cordero", "la mejor razón es la razón del más fuerte". La razón no es sino efecto de la fuerza y la argumentación está supeditada a este principio.

Luego, en "*Ecce animot* o del quién al qué" se retoma el problema de la comunidad de los vivientes desde una perspectiva derridiana. La propuesta de Cragolini consiste en dejar de pensar la muerte como aquel elemento que, según Heidegger, separaría al hombre del animal, para pensarlo como una instancia que los acomuna. En la muerte el "quién" humano deviene el "qué" animal que siempre ha sido. Puede resultar extraño que Cragolini tematice la muerte como aquel elemento que articula su noción de la comunidad de lo viviente; no obstante, es fundamental entender que esta concepción derridiana de "muerte" no es la del sentido común; se trata del principio de ruina que contamina cualquier pretensión de soberanía, dejándonos expuestos a la alteridad.

"Soberanía de lo viviente: del tratamiento a 'lo intocable'" analiza cómo lo que se toca excesivamente termina por ser vejado a causa de tal manipulación. El animal se halla frecuentemente en esa condición de "manoseado", de allí que de cara a una "comunidad de lo intocable" la autora busque una "ley del tocar sin tocar". En efecto, la "cura" [*Sorge*] no sólo resulta hostil cuando hay un "mal uso", sino que ella misma está signada por el sacrificio, por eso es que "debe existir cierto temblor en el tocar para que el tocar no se transforme en aferra-

miento del otro" (p. 175). Bajo esta tesis, por más que Lévinas le haya negado rostro al animal, su noción de "caricia" puede ayudarnos a pensar un modo de vincularnos más hospitalariamente con aquellas vidas que se hallan en extrema fragilidad.

"Autobiografía como zoo-grafía: la animalidad en *D'ailleurs Derrida*", publicado inicialmente en el número que *Instantes y azares* dedicó a la problemática de la animalidad, analiza los diversos animales que aparecen, "miran y pasan", en los márgenes del film de Safaa Fathy. Lo que la autora desarrolla es cómo a medida que los textos de Derrida se tornan cada vez más autobiográficos, el bestiario animal que habita en su escritura se incrementa exponencialmente. Una vez planteada la muerte y duelo del animal que posibilita el cine, se pasa a analizar: la bandada de gaviotas y la pérdida de la identidad en la autobiografía; los impacientes peces que del otro lado del vidrio nos miran fantasmáticamente y corrompen nuestra concepción del tiempo; los gatos que tienen lugar en escena cuando Derrida habla del marrano y del secreto; las palomas que acompañan la reconciliación de las heridas; y las ovejas y cabras que caminan por el desierto del perdón y la hospitalidad imposibles. Para Cragolini la autobiografía es zoografía en tanto pone en crisis la idea de subjetividad y da cuenta de lo precario que es poder decir "yo", rompiendo los presuntos límites entre humano y animal.

Por lo que respecta a "Con-tacto (con el) animal", aquí el posicionamiento de Cragolini es similar al de "El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente". En efecto, el texto se centra en Jean-Luc Nancy, filósofo que explícitamente se ha desentendido de la cuestión de los animales, afirmando que ésta le corresponde a Derrida mientras él se enfoca en el hombre. Sin dudas resuena

la entrevista "Hay que comer bien", donde los dos filósofos franceses buscan responder a la pregunta "quién viene después del sujeto" (pregunta cuyos presupuestos metafísicos se analizan en "*Ecce animot* o del quién al qué"). En este sentido, por más que en la escritura nancyana se eluda cuestionar el lugar sacrificial en el que en Occidente se ha puesto al animal, Cragnolini reconstruye las implicancias con el animal en esos puntos en que deconstruye el discurso tradicional que organiza las lógicas de distribución de lo viviente, dando lugar a otros modos de ser no humanos. La noción de "ser-singular-plural" es apropiada para pensar justamente esa comunidad de lo viviente donde la extrañeza animal resta. Si en Nancy la voz deja de ser un atributo humano para pasar a ser una forma material en que la existencia está eyectada al mundo, entonces también habilita la escucha de la voz animal. Esta comunidad donde las vidas son inapropiables podría ser signada a partir de la lógica del sueño, donde el yo pierde su soberana vigilia y la vida entra en contacto con la muerte.

La cuarta y última sección, "Animales y biopolítica", funciona como cierre del libro. Consiste en tres artículos que retoman los desarrollos que se hicieron a lo largo de las otras secciones, pero ahora poniendo el acento en la biopolítica inherente a las problemáticas desarrolladas, patentizando que las prácticas veganas no se limitan a la vida privada. En otras palabras, qué consumimos y cómo lo hacemos es una problemática inherentemente política. "De 'otro modo de ser': el animal nietzscheano" se pregunta si frente al animal estamos condenados a la decadente humanidad y su espiritualización de la vida. Si, por un lado, se critica el ideal ascético del hombre que lo marca como el animal más enfermo, por el otro, al ser éste insuprimible,

se plantea la necesidad de dar con una política que pueda pensar otro modo de ser. Aunque siempre reste cierta hostilidad, Cragnolini apunta a una vinculación con lo viviente que no sea sólo tanatológica. El ideal ascético es lo que genera la ilusión de sentido en el sufrimiento inherente a la vida, pero la vida es exceso y desborda las estructuras sacrificiales que el humano impone. El "ultrahumano" no es una instancia superior, sino otro modo de ser más allá del humanismo y la subjetividad moderna, y este devenir comienza poniendo fin a la dominación de los animales. Este cambio de perspectiva implica una resistencia ante la biopolítica sacrificial en la que hoy en día estamos inmersos.

De igual modo, en "El animal como 'capital' en la biopolítica: ambiente y biodiversidad" se analiza cómo la vida animal ha sido sometida a la administración humana, estando su cuerpo siempre a la mano para ser explotado y devorado. Este proceso se aceleró vertiginosamente con el capitalismo tardío, teniendo los animales su nacimiento, vida y muerte a disposición del consumo irrestricto dentro de una maquinaria despiadada. Frente a esto Cragnolini propone una "ecología profunda" para pensar políticas que no se reduzcan a los términos antropocéntricos del capitalismo. De modo que, por más que la autora siempre rescata el lugar de extrañeza en el que debe mantenerse la alteridad animal, también plantea que el abandono de la dieta carnívora sería uno de los mayores impulsos para la preservación de la biodiversidad. Tales políticas no resolverán las problemáticas de fondo pero son necesarias y urgentes.

Por último, en "Biopolítica, alimentación y tanatología: comerse al otro" Cragnolini analiza el lugar de la carne dentro de la idiosincrasia Argentina. Sea con *El matadero* de Esteban Echeverría o con diferentes

cuentos de Leopoldo Lugones, se enfatiza cómo la "filosofía de la nutrición" que Nietzsche proponía encuentra desafíos específicos en un país donde "criticar el tema de la alimentación carnívora constituye casi un delito contra la identidad nacional" (p. 236). En efecto, la unión simbólica de los argentinos se da en torno a la parrilla, donde el animal es sacrificado y expuesto. Ante la extrema naturalización del consumo animal la autora busca hacer temblar la identidad nacional basada en el matadero. Nuevamente es la virilidad carnívora lo que está en juego, cuyo peso es superlativo en las prácticas alimenticias del país. La filosofía no puede permanecer indiferente ante estas prácticas; no se pueden hacer oídos sordos ante los gritos de sufrimiento de los animales.

En suma, el libro ofrece un recorrido por una serie de escritos que, aunque siempre desde una perspectiva nietzscheana y posnietzscheana, atraviesa diferentes formas de pensar la extrañeza de los animales en el pensamiento contemporáneo. Los textos están orientados más que nada a aquellas personas que estén interesadas en la problemática animal, aunque también ofrece interpretaciones novedosas incluso de pensadores que, en principio, podrían parecer ajenos a las problemáticas abordadas; y si bien todo el libro está en un registro académico, su estilo se presta a varios tipos de lecturas. Cragnolini es una filósofa sumamente comprometida con sus investigaciones y su militancia animal, a lo que hay que sumarle que su escritura, aunque siempre coquetea con lo mortuorio, nunca abandona cierta jovialidad. Es por eso que esperamos con ansias leer el libro que está preparando actualmente, en el que realizará una genealogía del alma animal en la filosofía Occidental.

Palabras vivificantes en la praxis docente

MARIANO GAUDIO

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Singer, Diego, *Políticas del discurso. Intervenciones filosóficas en la escuela*, Buenos Aires, Nido de Vacas Ediciones, 2019, 157 pp.

Recibida el 30 de julio de 2019 -

Aceptada el 25 de septiembre de 2019

No podría escribir una sola línea sobre este libro sin antes confesar algunas cosas. En primer lugar, que conozco a Diego desde nuestros tiempos mozalbetes, cuando comenzamos la carrera de Filosofía a mediados de los años '90. Pese a nuestras diferencias, o gracias a ellas, rápidamente hicimos buenas migas. En segundo lugar, que compartí con él algunas de las experiencias que constituyen estas "intervenciones filosóficas", es decir, trabajamos en el mismo colegio durante un tiempo. En tercer lugar, que más allá de nuestros reencuentros intermitentes y emocionantes, siempre guardo una gran admiración por su quehacer polifacético, desde el taller de filosofía y las clases en el penal de Devoto, hasta su paradigmático "filosofía a la gorra" y este mismo libro. Si se me permite un tramo más de apreciaciones subjetivas, diría que en mi amigo brillan ciertos rasgos muy marcados y sobresalientes para esta época y para esta profesión: es, ante todo, un apasionado de la filosofía, lo que lo empuja y empodera para pensar y escribir, lanzándose siempre más allá de lo establecido; es, además, una persona prístina, que no teme esconder sus ideas, ni teme no caer bien, que jamás buscaría la condescendencia del auditorio, y menos aún estaría dispuesto a relegar sus posiciones para ser aceptado; en este sentido, también es irreverente y desfachatado, pero sobre todo honesto, comprometido con sus convicciones y respaldado en un trabajo filosófico artesanal, serio y profundo. Todas estas caracterizaciones, con coherencia y a la vez con complejidades (matices, rupturas y resignificaciones), atraviesan el periplo que va desde nuestra juventud hasta la actualidad, y están latentes y se cristalizan en esta gran ópera prima. Dicho lo que tenía que ser dicho (un cúmulo de apelaciones a la emocionalidad), no queda más remedio que desplegar el análisis objetivo, frío y

despiadado, que mi amigo Diego sabrá comprender.

Políticas del discurso está compuesto de tres partes, precedidas de una sustanciosa introducción: un conjunto de efemérides que recorren ordenadamente las celebraciones cívicas, una serie de textos dirigidos a los egresados, y un tercer grupo heterogéneo y caratulado como "otras intervenciones". Desde una mirada superficial se podría creer que se trata de un mosaico variopinto de producciones esporádicas y ocasionales; sin embargo, lejos de ameritar una lectura llana o rápida, el libro es intenso, articulado en una fecunda densidad conceptual, y permanentemente desafiante a través de preguntas que punzan la reflexión. Con inspiraciones y resonancias de Nietzsche, Foucault y Deleuze –entre otras tantas voces que solapada o explícitamente emergen aquí y allá–, Diego Singer transforma cada intervención en el puntapié de un pensar en elaboración y que invita a configurar cuestiones que hasta el momento se daban por obvias. El acto de tomar la palabra y de enaltecerla con contenido se convierte en una praxis que moviliza, que sacude los horizontes de sentido y que interpela en el doble filo de la concepción de mundo gramsciana, es decir, en la teoría y en la práctica, en la reflexión y en la acción, en la íntima conexión entre filosofía y política.

En la "Introducción" (pp. 11-25) encontramos una presentación general de las partes del libro y una justificación fugaz y aparentemente extraña: "me interesa compartir una experiencia en torno a la producción de discursos institucionales en el ámbito de una escuela, ya que la enorme mayoría de las reflexiones educativas han arrojado este tipo de discursos hacia una zona marginal" (p. 13). Precisamente este descentramiento inicial se revela como el

lugar de enunciación idóneo para interpelar. Por otra parte, esta aclaración está envuelta en un abanico de consideraciones muy interesantes sobre la discursividad, desde las condiciones para la escucha (el libro comienza con la incompreensión de la prédica de Zaratustra y prosigue con la creación del lugar y del auditorio) hasta la disputa por el sentido de las palabras y el rasgo político de la intervención discursiva. Para mostrar cómo se involucra la subjetividad en la práctica docente, Singer apela al concepto –de raíz foucaultiana-clásica– de *parrhesía*, que en tanto que contrario a la adulación, aspira a que el interpelado en determinado momento ya no necesite del discurso de su maestro, y justo por ello éste tiene que asumir el riesgo de la franqueza, de ofender, enojar o irritar al otro. Esta incomodidad se cristaliza notablemente en la experiencia de la lectura de la *Carta abierta a la Junta Militar* de Rodolfo Walsh: "Me interesaba sacudir, de alguna manera, el modo en que los alumnos habían aprendido a adaptarse a una forma de discurso aceptable para la institución" (p. 17). Claro que el sacudón se convierte en un cimbronazo para la implícita visión oficial de la escuela. En este contexto el ejemplo que Singer toma de Foucault (el caso de Platón con Dioniso) resulta sugestivo, a la vez que testimonia el compromiso del pensador con la tarea de desarmar "el sentido común que impide el aflorar de lo no dicho, pero más que nada, de lo no dicho de aquello que nombra. Es decir, impide torcer el sentido dominante, la interpretación hegemónica" (p. 18). Se trata, entonces, no sólo de una disputa por el sentido de las palabras, sino también de un arduo trabajo de descubrir las capas de sentido que encauzan y normalizan la discursividad. Lo incómodo pulula en todo el proceso, electriza a sujetos e instituciones, revive la dimensión política.

Así la intervención se entrelaza con la memoria, la revalorización de la palabra en la era de la hiper(in)comunicación, e invita a habitar una comunidad de escucha donde jamás se subestimen a los interlocutores y donde se comprometan las subjetividades. Así el discurso se encarna en politicidad, en un marco de enseñanza anti-autoritario y de palabra no-totalizante. Pero sucede que la escuela está plagada de rituales que regulan los actos conmemorativos y las ceremonias, que atrincheran el cerco de lo institucionalmente correcto. Y sería comprensible –razona Singer– que la institución quiera saber (y/o controlar) lo que se dirá en su nombre. No obstante, lejos de inhibir, esa tensión inherente –el acecho de lo prohibido– acentúa la exploración: “Me interesa pensar sobre todo cómo las políticas del discurso están operando, de qué maneras y hasta qué punto podemos transformarlas” (p. 22). En este sentido, el carácter “filosófico” de las intervenciones se sustenta, según el autor, no tanto en las referencias a los filósofos, como sí en la relación con un saber cuya disputa siempre está en lo discursivo, en la materialidad del lenguaje, donde se juega la potencialidad de la filosofía. Este aspecto se observa claramente en la intervención con motivo del “Día de la Independencia”, donde Singer se concentra en el desfase entre 1810 y 1816 y en la necesidad de llevar a la palabra –en este caso, a una Declaración– lo que se hace (p. 60) y lo que parecía imposible: “Abrir posibilidades creando un porvenir es una función esencial del discurso; implica asumir un riesgo, desarticular relaciones de opresión y constituir a la vez nuevos lazos” (p. 62).

Como señalamos, la primera parte se compone de “Efemérides” (pp. 27-85) ordenadas cronológicamente. Y comienzan con un plato fuerte: el 24 de marzo. Por un

lado, el texto se conecta con lo indicado en la “Introducción” respecto de las posibilidades transformadoras del discurso y, por otro, remite de inmediato, en nota al pie, a la “Carta para *Nunca más*” incluida en la tercera parte del libro y dirigida a la dirección de la escuela. La intervención hace hincapié en cada una de las palabras (Memoria, Verdad, Justicia) que definen la conmemoración, y las encabeza con sugestivos epígrafes de Saramago, Cicerón y Gandhi. Pero Singer se vale justamente de la primera, la memoria, para legitimar la suspensión de las actividades cotidianas y la realización de actos escolares caracterizados como ejercicios políticos de memoria colectiva; es decir, la memoria abre la necesidad no sólo de reflexionar, sino también de preguntarse por el *cómo* de la reflexión: “¿cómo hacer para que ese recuerdo se mantenga vivo y no se convierta en una pieza de museo [...]?” (p. 29), y en especial cuando ese recuerdo es doloroso, y más aun cuando ese dolor fue producido por el gobierno sobre la propia población. En cuanto a la Verdad, argumenta Singer, aunque sobre los hechos históricos haya distintas versiones, se pueden lograr acuerdos mínimos (“No todas las «verdades» tienen el mismo valor”, p. 31); acto seguido, parte del *Nunca más* para establecer una caracterización de la última dictadura que luego confiesa que parece ser *una parte* o *un lado* de la verdad. El problema reside en *cómo* se plantea el asunto; porque, así dicho, se da pie para tener que reponer el otro lado, que además vendría a completar y dar vuelta el sentido de lo primero. Diego sólo señala este posible camino, pero lo deja sin explorar (probablemente porque su posición al respecto es muy clara y precisa en la “Carta para *Nunca más*” que analizamos luego), e ingeniosamente asocia la justificación del accionar represivo con la demanda de seguridad. La Justicia, por

último, se erige en una de las principales marcas de la sociedad argentina posdictatorial, y sorprende la declaración de Borges, tras presenciar un día en el juicio, subrayando la paradoja de que los militares que abolieron el Código Civil ahora se acojan a él, y que incluso haya abogados dispuestos a defenderlos. Al respecto agrega Singer: "el Estado puede cumplir dos funciones tan diferentes que esencialmente son opuestas: ser garante de la justicia [...] o ser el ejecutor del terror" (p. 34), para concluir en que vale la pena recordar, porque denota vitalidad.

Ahora bien, la intervención con motivo del 24 de marzo cobra mayor color y fuerza si se la lee en consonancia con la "Carta para *Nunca más*" (pp. 135-141) que Singer envía en febrero de ese mismo año a la dirección de la escuela. La carta alude a una insistencia por realizar tal acto: ante todo, concede, reconoce y agradece el poder trabajar el tema *dentro* del aula; pero a la vez insiste, insiste en lo que considera una necesidad, concediendo que tal vez sea visto como una provocación, y que sin embargo tiene que llevarla adelante. Diego evoca a Saramago ("Mi pregunta es: por qué tengo que callar cuando sucede algo que merecería un comentario más o menos ácido o más o menos violento", p. 137) y a *El hombre rebelde* de Camus, e insiste; insiste porque hay una injusticia, una causa por la cual vale la pena arriesgarse. Además de argumentar su posición, desarma lo que sería el sustento de la escuela para no hacer el acto: la presunta "neutralidad". Al igual que la verdad completa señalada arriba, a nuestro entender esta posición reedita, con mayor o menor complicidad, la denostable y absolutamente insostenible teoría de los dos demonios; sin embargo, Diego mantiene la compostura y primero se atiene a lo formal, la incorporación oficial

del feriado al calendario, y luego ataca la médula del problema: "en el ámbito educativo en el que nos movemos, creo que no puede ser de ninguna manera pensable la neutralidad" (p. 138). La disposición de las aulas, el uniforme, el perfil de profesores, etc., muestran que la institución toma decisiones. Frente a esto, si el problema son los padres, qué pudieran pensar o decir (un argumento recurrente de los directivos), los mismos padres que se quejan por cantidad de nimiedades, entonces –prosigue, con cierta retórica– ¿cuánto le añadiría a sus quejas inertes un acto escolar valioso por sí, un acto que hasta otorgaría valor a sus quejas? Además, serían unos pocos. Y, de realizarse el acto, él mismo asume el riesgo de decidir qué decir, consciente de representar la voz pública de la institución; esto es, asume el riesgo de tomar posición, de no ser neutral, de intentar ecuanimidad, porque todas estas acciones superan la abstención. La educación es política, y "no podemos abstenernos de educar" (p. 139). La carta continúa con otras consideraciones (los pocos alumnos que sabían sobre esta fecha, el rol de los docentes y de los adultos al eludirlo, la problemática reconstrucción de la verdad histórica, la mirada crítica sobre el relato del gobierno) hasta desembocar en una confesión sumamente interesante: "Cuando empecé a estudiar filosofía no se me cruzaba por la cabeza ser docente [...]. La verdad es que a cinco años de haber empezado este trabajo conservo el entusiasmo del primer día y lo hago porque todavía tengo la firme, quizás un poco ingenua, convicción de que tengo algo importante que decir [...]. [E]l día en que sienta que no tengo algo importante para decir va a ser mi último día como docente" (p. 141). Diego sabe que su palabra se tornó rimbombante, pero la mantiene, porque es franca, porque responde a la fidelidad con las propias verdades, por las

batallas que valen la pena, porque no se puede ser docente e invitar al pensamiento crítico y al compromiso social sin encarnar en primera persona esas premisas, porque al fin y al cabo las instituciones nos forman pero nosotros también formamos parte de las decisiones de las instituciones. (*Nota Bene*: en ese 2011 se realizó el acto por el 24 de marzo con la intervención reseñada arriba, y se sostuvo mientras –y sólo mientras– Diego trabajó en el colegio).

Como docente uno tiene ciertas preferencias sobre las efemérides en las cuales intervenir: además del 24 de marzo, el 1° de mayo, el 25 de mayo y el 12 de octubre configuran eventos muy jugosos para la reflexión. En el caso del 1° de mayo (pp. 43-48), Singer se detiene en tres aspectos: en primer lugar, el origen histórico y la cuestión semántica, pues comenzó llamándose “Día de los Trabajadores” y pasó a denominarse “Día del Trabajador” o, peor, “Día del Trabajo”, lo que significa que se olvida la dimensión colectiva o comunitaria del trabajo. En segundo lugar, el carácter vertebrador del trabajo, dado que ocupa gran parte de la vida cotidiana, define la identidad y la relación con los objetos, pero no constituye un destino prefijado y siempre conviene preguntarse “si creemos en lo que estamos haciendo” (p. 46) y si efectivamente es lo que queremos hacer. En tercer lugar, la dimensión intersubjetiva –y, por lo tanto, ética y vinculante– del trabajo, aspecto que nos interpela de distintas maneras, nos vuelve corresponsables de las condiciones, y hasta se explicita en la postura frente a las protestas.

En cuanto al 25 de mayo (pp. 49-54), el autor deja de lado lo histórico y se desplaza a un plano más conceptual-filosófico. Se propone analizar el término “revolución”, y para ello parte de Rousseau y de la famosa idea según la cual el hombre nace libre

y en todos lados vive como esclavo. Esa libertad arrebatada, ese encadenamiento a la servidumbre, o el mismo panorama de las desigualdades sociales, conllevan la justificación de la revolución, cuyo protagonismo no puede residir en los dominantes sino en los dominados. Ahora bien, “¿qué es lo que lleva de la pasividad a la revolución?” (p. 51). Luego trae a colación un texto del joven Gramsci donde no sólo se manifiesta, bajo la hipócrita intención de civilizar, el verdadero afán de dominio, sino también el rasgo destructivo, la “máscara colectiva” (p. 52) con la que se cubre el dominador, es decir, el imperialismo europeo que arrasa con las culturas de otros continentes, se olvida de su propia lucha por la liberación y se indigna con las rebeliones de aquellos a los que acusa de bárbaros y salvajes, los mismos bárbaros y salvajes que reaparecen con la inmigración. Aquí la pregunta es: “¿por qué la energía puesta en la liberación puede continuarse en energía puesta al servicio del sometimiento?” (p. 53). Claro que en este punto sucede que, así como Rousseau sirvió de inspirador a la Revolución de Mayo, la reflexión de Gramsci sirve de termómetro sobre el papel del criollismo pos-1810: ¿cómo es que la liberación se convirtió en sometimiento? Por último, Singer echa mano de Arendt para caracterizar el hecho revolucionario, que no se colma con el cambio y la violencia, sino que se define por ser el comienzo de algo completamente nuevo, y pregunta: “¿Será posible que una forma de organización libre no continúe algunos de los mecanismos de opresión anteriores? ¿Se puede realizar cabalmente el deseo de comenzar de nuevo?” (p. 54).

En relación con el 12 de octubre (pp. 75-80), Singer plantea una pregunta de fondo: “¿Qué posibilidades tenemos de escuchar aquello que está oculto entre nosotros?”

(p. 75), y la analiza desde tres cuestiones: la identidad, la diversidad y el racismo. A propósito de la identidad, señala que el "Día del Respeto a la Diversidad Cultural" es la única conmemoración que trasciende al país y hace referencia al continente, lo cual por otra parte y al mismo tiempo muestra que la identidad nunca es algo prístino y localizable, sino una suerte de "rompecabezas vivo" (p. 76) en permanente transformación. La diversidad representa un avance respecto de la denominación anterior ("Día de la raza"), pero contiene el peligro de invisibilizar un dato importantísimo, a saber, que las distintas culturas no estuvieron y no están en condiciones de igualdad, con lo que el respeto podría encubrir el antagonismo entre dominantes y dominados. En esta trilogía conceptual el racismo funciona como el momento más concreto: Singer juega con la expresión "blanco sobre negro" (p. 78) para enlazar, por un lado, la clarificación de un estado de cosas –las configuraciones sobre la identidad y la diversidad desembocan, en la práctica, en posiciones racistas–, con el mito de la pulcritud que tan bien expone Kusch frente al hediento *estar* americano y, por otro lado, con el orden mundial imperialista que se ha reparado el mundo y ante el cual Sartre exhorta en el prólogo del clásico *Los condenados de la tierra* de Fanon: "Al principio ustedes ignoraban, quiero creerlo, luego dudaron y ahora saben, pero siguen callados" (p. 80). Así, una vez que sabemos esto, la ignorancia –concluye Diego– se convierte en una decisión política, y entonces esta fecha se resignifica en una invitación a explorar lo americano, la mixtura de diversidad en la identidad, el mestizaje que simplemente *está* en nosotros.

La dificultad de la ecuación entre identidad y territorio –un ademán foucaultiano– aparece también en el discurso sobre el "Día

del Veterano y de los Caídos en la Guerra de Malvinas" (pp. 38-39), donde la cuestión del nacionalismo, el significado de la soberanía y la amenaza de una potencia extranjera, se conjuntan con el desafío de comprender el heroísmo. Desde luego, este tema se entrelaza con el "Día de la Soberanía Nacional" (pp. 81-85), quizás el único discurso en el que Singer abunda un poco más en los hechos históricos, partiendo de una carta de San Martín donde festeja "que los argentinos no son empanadas que se comen sin más trabajo que abrir la boca" (p. 81), preguntándose hasta dónde se puede sostener una posición soberana, y vinculando la metáfora inicial con el pensamiento masticado según Schopenhauer (p. 84), es decir, con la naturalización de la visión de un grupo determinado que se pretende dominante, que se instala como sentido común y trata de soslayar la disputa por el sentido. Pero justamente con motivo del Aniversario de San Martín (pp. 63-68) el autor propone un abordaje distinto: no ya con la intención de desmitificar al "Padre de la Patria", sino con la idea de conectar mediante la admiración; y encuentra en un hecho, el que San Martín se haya hecho mudar transoceánicamente una biblioteca de setecientos libros, no sólo una complicidad personal, sino fundamentalmente un significado profundo de la liberación, que incluye tanto la superación de la servidumbre como la creación de un pensamiento propio (p. 66).

No obstante, en otras intervenciones Singer no se ve tentado de asociar la conmemoración a una figura emblemática. Así, por ejemplo, en el "Día de la Bandera" (pp. 55-57) reflexiona sobre el compromiso comunitario que implica la jura a la bandera. Este discurso es particularmente significativo, porque fue pronunciado ante el ritual del juramento de lxs alumnxs de

primaria y con la presencia de padres y autoridades, y porque ciertos pasajes fueron considerados “poco apropiados” y desde entonces no se le permitió volver a pronunciar discursos ante toda la comunidad educativa (p. 55 nota). Quizás el aspecto conflictivo sea el señalamiento de que la jura no conlleva un compromiso a ciegas: “Puede suceder que el sentimiento genuino de comunión sea utilizado para ir contra algún grupo” (p. 57); y pone como casos el mundial de 1978 y la recuperación de Malvinas. De cualquier manera, constituye otro motivo –junto con la “Carta” reseñada arriba– de indagación e interpelación sobre el posicionamiento docente en contextos de presión institucional. Un segundo ejemplo es el “Día del Maestro” (pp. 69-73): en vez de dedicarlo a Sarmiento, Diego ensaya con lxs estudiantes un debate –no incluido en el libro– sobre las características positivas y negativas de lxs docentes. Algunos aspectos del docente ideal: que tenga el deseo encendido, que valore el espacio, que problematice, que sea coherente entre la teoría y la práctica, autocrítico, que conciba la autoridad como construcción, y que genere pequeñas rupturas y apertura a lo nuevo. A nuestro entender, este discurso, al igual que el anteriormente reseñado, merecerían un *excursus* más detallado.

La segunda parte de *Políticas del discurso* se titula “Egresados” (pp. 87-122) y se compone de intervenciones de despedida de lxs estudiantes, salvo la última, que es una despedida del profesor mismo. Los textos naturalmente están cargados de oralidades y de emocionalidad, muy en consonancia con una visión político-pedagógica que tiene por base los afectos y con un discurso que interpela en función de la transformación individual y comunitaria. En el primero, “Tomar la palabra” (pp. 89-92), Diego echa mano de recursos retóricos y de su gracia

para justificar precisamente que él quería hacer ese discurso y que podría decir muchas cosas que no va a decir, y que sin embargo las dice. Y queriendo/no-queriendo, se suscita la paradoja: “¡sean capaces de morir y abracen un caballo!” (p. 91) –afirma, inspirado en Nietzsche, e incitando a la continua metamorfosis del sí-mismo. Luego recula y se pliega en el gesto valiente y responsable de tomar la palabra. De todos modos, en “Misterio y porvenir” (pp. 93-95) encuentra una manera –a nuestro entender más diplomática– de decir lo (no)dicho en el discurso anterior: con Sartre, exhorta a una existencia no condenada por ningún ser fijo, sino a hacerse permanentemente en devenir. Se trata de la condena de la libertad para morir, para ser-otro, para desatar cualquier esencia que se pretenda dada y consumada. Y en “Profesión imposible” (pp. 101-103) se observa la contracara necesaria –ahora para el docente– de la misma exhortación a la libertad: valiéndose de Freud –que sostiene que analizar, educar y gobernar son actividades imposibles–, Singer contrasta justamente los procedimientos técnico-instrumentales de aquellas profesiones que denotan resultados seguros y controlables, con lo que no se ajusta a la lógica, a la medición, a las soluciones, a lo calculable, etc. Lo imposible forma parte del deseo, es incolmable, “es siempre un exceso respecto a los objetivos pautados y siempre lo vamos a ver ocupando los márgenes: como resistencia, como silencio, como producción extraña, como un puente que no sabemos bien hacia dónde conduce” (p. 102). Lo imposible constituye la acción de educar y el desafío siempre por delante.

En otras intervenciones, en vez de tomar una idea y explorarla en diferentes aristas, el autor elige condensar y ordenar –quizás hasta aforísticamente– un conjunto de

reflexiones. Tal es el caso de "*Paraskeue*" (pp. 97-100), "Siete lecciones sobre el desaprendizaje" (pp. 105-108) y "Tres cosas que aprendí de mis padres" (pp. 115-118). Más allá de que irónicamente parecen una suerte de compilado de consejos prácticos y simples, lo interesante reside en el posicionamiento que suponen: por una parte, las ideas en efecto sirven en algún sentido para la vida, poseen un sustento filosófico y brotan de lo trabajado durante el año en las clases de Filosofía; pero, por otra parte, todas esas reflexiones requieren una reappropriación y, por lo tanto, un desandar el camino para abrir paso a la vida misma, a las intensidades, al otro que siempre está junto con nosotros, a la creación, al mirar (pp. 98-99), a la aventura, a la posibilidad, a la incerteza, a lo extraño (pp. 105-108). La tensión se ubica justo entre el aspecto necesariamente personal de autorrealización y separación de los padres, y el hecho de que lo individual a la vez siempre remite y se entrelaza con lo social y con "la red que amorosamente otros tejieron alrededor nuestro" (p. 118), para producir nuevas formas de comunidad.

Un párrafo aparte merece el apartado "Un circo en común" (pp. 109-113), un discurso compuesto monstruosamente ("todo lo intenso es monstruoso [...] una combinación rara, inesperada, de elementos que jamás hubiéramos soñado que podían convivir", p. 98) de pasajes de escritos de lxs estudiantes. De alguna manera, se trata de un discurso esperado, porque un docente liberador no puede formarse sin afinar la capacidad de escucha, sin amalgamar su discurso en un semblante polifónico. Las reflexiones de lxs estudiantes atraviesan la presión social-familiar-apariencial sobre lo que se espera de ellxs, la articulación de lo individual con la sociedad, la cuestión de la responsabilidad, el modo de ver e interpre-

tar la realidad, la asfixia y encarcelamiento de las instituciones, el disciplinamiento, la des-privatización de los problemas, y la apertura hacia nuevas posibilidades. Singer enfatiza esto último con la metáfora de la llegada del circo a un pueblo, que conlleva no sólo una especie de pequeña revolución local, sino también un legado: alguien se va con el circo "para explorar la propia potencia" (p. 113).

Coherentemente, la "Carta de un profesor que no sabe lo que hace" (pp. 119-122) representa la despedida del espacio de trabajo en que surgieron estas intervenciones, con un motivo expuesto de inmediato: la tristeza de la rutina, el ahogo de la potencia, la sujeción de la institución. Hay un adaptarse que en su declinación costumbrista imposibilita el quehacer inadaptado. El molde petrifica el contenido. Según Diego, muchas cosas tendrían que cambiar para que en una comunidad de enseñanza-aprendizaje se mantenga encendido el deseo: las formalidades, la pasividad, las quejas, el utilitarismo, el miedo y la resistencia a lo nuevo; ahora bien, todos los actores (institución, directivos, profesores, alumnos) coinciden en un punto: "no meterse en problemas" (p. 120). Cabe aclarar que la carta está dirigida a lxs estudiantes y fechada el 6 de marzo de 2017, es decir, a comienzos de año, y que en lo sustancial replica para sí lo que en otras ocasiones exhortaba para con sus estudiantes. Y cierra (o empieza a cerrar) el periplo con otra frase de Zaratustra: "es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz a una estrella danzarina" (p. 122).

No obstante, el libro posee una tercera parte, "Otras intervenciones" (pp. 123-157), de una composición bastante heterogénea. Además de la ya reseñada "Carta para *Nunca más*", hay dos textos breves ("Estrategias" y "Un vidrio", pp. 143-148)

y producidos como materiales para la reflexión en las clases de Sociología, a partir de situaciones cotidianas y de interpelación donde el Otro irrumpe, ya sea como un chico que pide monedas y primero saluda, ya sea como un tal Luis que limpia los vidrios de los autos atascados por el tránsito. En ambos casos la irrupción del Otro sacude la condición de persona, del que interpela y del interpelado. Y también hay dos textos que se vinculan directamente con las problemáticas del libro: uno escrito para una jornada de capacitación docente, y otro como reconstrucción de la experiencia del autor en la cárcel de Devoto.

Con impronta butleriana, "Estamos en problemas" (pp. 125-133) constituye una pieza excepcional: se trata de un texto pensado para los colegas docentes y en función de definir el proyecto educativo institucional en torno de los valores, pero que se destaca por cuanto hace de una expresión espontánea, la experiencia concreta de no saber qué decir sobre el tema, el disparador o la disposición inicial para reflexionar sobre la cuestión ética. La primera evidencia es que "no hay posibilidad de no posicionarse éticamente cuando educamos" (p. 127). Sin embargo, esta evidencia no permite ir demasiado lejos, en tanto y en cuanto no se extiende prístinamente a un conjunto de valores, sino como mucho a la propia libertad. Por ende, sin un fundamento último, o sin valoraciones eternas, estamos desamparados y el peso de toda la responsabilidad recae sobre la decisión. Vía Sartre y vía Nietzsche, Singer no suscribe un nihilismo total, sino la necesidad de redefinir todo: "La crisis de los valores no implica su desaparición, sino su disolución en un mar de pequeños valores donde ninguno sobresale" (p. 128). Aunque los valores no desaparecen, sí sucumben los mecanismos de legitimación que otrora

sustentaban los emisores de tales valores, las autoridades y las instituciones; y entonces los docentes, al igual que los políticos, los padres, los sacerdotes o los jueces, encuentran completamente erosionada su posición. Por otra parte, la recuperación de Kant, del legado de la Ilustración y de los ideales que ésta pregonaba, en nada permiten re-posicionar a la naufragada subjetividad contemporánea, no sólo por la falta de fuerza y vigencia, sino principalmente por el carácter instrumental, normalizador y homogeneizante. "La escuela valora el esfuerzo, la progresión y la responsabilidad. [...] ¿Qué tipo de sujeto está a la base de esa formación? Un sujeto predecible" (p. 131). Y aquí acontece la crisis: además de que la escuela no logra fabricar tales sujetos predecibles, tampoco tiene la más mínima certeza de que ésa sea –o cuál deba ser– su tarea. Aquí la razón se devora a sí misma, se desfonda y disuelve sobre sus propios cimientos. Ante semejante panorama, el autor propone atenuar los ánimos: ni recaer en valores absolutos, ni el escepticismo radical. Que nada tenga valor por sí mismo significa "un nuevo llamado" a la "irrenunciable capacidad de crear y proporcionar valor en el mundo" (p. 132); es decir, en medio de un maremoto de fragilidades se reabre el desafío de construir vínculos y prácticas valiosas.

El último texto, "Filosofar en Devoto. La detención de los cuerpos" (pp. 149-157) muestra una experiencia pedagógica que se separa de todo lo anterior. El contexto de encierro, la violencia institucional, la reconfiguración del tiempo, convergen de pronto en un grupo muy peculiar en el Taller de Filosofía. Además de recoger algunas voces ciertamente significativas, Singer se pregunta por qué, por qué tenía la sensación de estar frente a un grupo extraordinario, o también, qué tipo de disposición

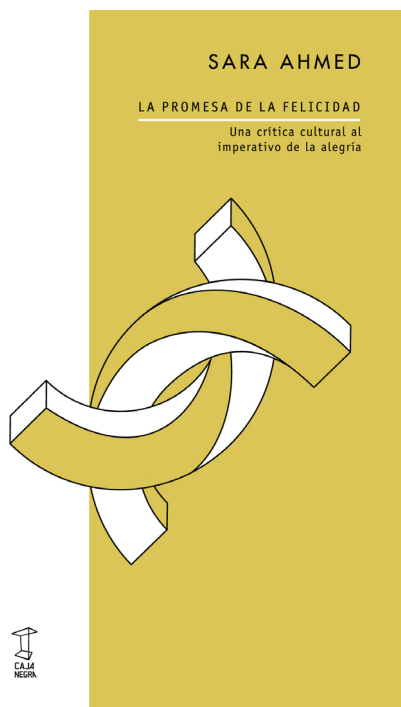
surgiría en este contexto determinado que la haría tan afín con la filosofía. Y sostiene que, en contraste con la vida vertiginosa del afuera, la situación de encierro permite un grado de detenimiento, una velocidad e intensidad tan particulares, una suerte de retiro de lo cotidiano, etc., condiciones todas –como la enfermedad o el dolor (Nietzsche), como el infierno del presente (Camus)– que propician el pensamiento filosófico. Y si en algo coinciden la enseñanza y la filosofía, concluye, es ante todo en la perspectiva de “ponernos continuamente en crisis, no importa cuánto hayamos avanzado en su práctica” (p. 157).

Así habló Singer. Pletórico de energía, de márgenes, de posibilidades, de caos para una estrella danzarina. Forjando una comunidad de escucha. Sacudiendo el corsé de lo institucionalmente establecido. Punzando con preguntas y ofreciendo generosamente instancias de sentido, frágiles y discutibles, pero con elaboración y franqueza. Muriendo en su ensimismamiento, para abrazar un caballo (que sin dudas querramos conocer). Es una bocanada de aire fresco, tanto para oxigenar el acartonado discurso sobre la enseñanza de la filosofía y sobre la petrificada praxis docente, como para el perimido desdén hacia los heterogéneos modos vivos, y fundamentalmente vivificantes, de repensar la filosofía con un público amplio.

La revolución de la infelicidad

RENATA PRATI

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



Reseña de Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, trad. Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, 464 pp.

Recibida el 5 de julio de 2019 –
Aceptada el 13 de julio de 2019

Al final de *Vivir una vida feminista*, Sara Ahmed ubica a los libros como el primer ítem de un “kit” para sobrevivir en un mundo hostil. Los libros puntuales que cada cual ponga en su propio kit de supervivencia dependerán, lógicamente, de cada cual; pero quisiera abrir esta reseña aventurando que quizás, en un kit imaginario para la supervivencia de la filosofía, nos hacen falta más libros como este, *La promesa de la felicidad*.

Sara Ahmed (1969, Inglaterra), quien se define como escritora feminista e investigadora independiente, lleva más de dos décadas desplegando una reflexión crítica, original y coherente en el cruce de la teoría feminista, la teoría queer y los estudios críticos sobre el racismo. Entre sus obras, además del libro reseñado aquí (publicado originalmente en 2010), y al margen también de las entradas de su blog *feministki-ljoys*, donde elabora y discute muchos de los problemas que luego aparecen en sus libros, pueden mencionarse *La política cultural de las emociones* (2004), *Fenomenología queer* (2006), *Willful Subjects* (2014), y el ya mencionado *Vivir una vida feminista* (2017). Internarse en su producción constituye una experiencia movilizadora y particularmente rica: la de ir descubriendo, libro a libro, posteo a posteo, los túneles subterráneos que los conectan y alimentan, los movimientos tectónicos de un pensamiento vivo y en construcción.

Antes de empezar, cabe detenernos un momento en su estilo de escritura; se nota en sus libros una prosa cuidada, rigurosa, por momentos poética, siempre atenta a los múltiples sentidos de las palabras y las construcciones. Aquí la forma no puede separarse del contenido: “seguir a las palabras” es en efecto el método que Ahmed elige en *La promesa de la felicidad*, así como en otros de sus libros. Las palabras

no respetan las fronteras; indisciplinadas, se mueven entre las distintas regiones del saber; promiscuas, confunden y borronean lo personal con lo conceptual, lo doméstico con lo político, lo íntimo con lo público. Así son también el pensamiento y la escritura de Ahmed, como lo confiesa ella misma en *Fenomenología queer*: “Mi escritura se mueve entre el análisis conceptual y la digresión personal. Pero ¿por qué pensamos lo personal como una digresión?”. Esta textura casi íntima tan característica de su estilo se relaciona, en parte, con su interés por la fenomenología (en muchas ocasiones, sus descripciones de situaciones y sensaciones parecen inspiradas en el imperativo husserliano de ir a *las cosas mismas*), pero también obedece a un gesto político, a una voluntad de intervenir en la manera en que se produce teoría, tanto la feminista como la filosófica.

En este sentido, Ahmed demuestra una confianza firme –pero no ingenua, ni ciega– en el conocimiento que nace de la experiencia de no sentirse como en casa, ya sea en una disciplina, en un texto, en las formas del espacio social, en el mundo. A lo largo de sus libros la vemos argumentar en defensa de la incomodidad, la desorientación, el desvío, la alienación, la extrañeza, la infelicidad, según el contexto; en todos los casos, se trata de lo que –en *Vivir una vida feminista*, pero antes también en *Willful Subjects*– ella llama “conceptos sudorosos” (*sweaty concepts*): “[E]specíficamente, un concepto sudoroso es aquel que sale de la descripción de un cuerpo que no se siente a gusto en el mundo. Con descripción quiero decir ángulo o punto de vista: una descripción de qué se siente al no sentirse a gusto en el mundo, o una descripción del mundo desde el punto de vista de no sentirse a gusto en él. El sudor es corporal; sudaremos más cuanto más intensa y muscular

sea una actividad. Un concepto sudoroso puede salir de una experiencia corporal que es difícil. La tarea es quedarse con la dificultad, seguir explorando y exponiendo esta dificultad” (Ahmed, Sara, *Vivir una vida feminista*, trad. María Enguix, Barcelona, Bellaterra, 2019, p. 29).

Cuando sigue a las palabras –por ejemplo, a las palabras *felicidad*, como hace en el libro que nos ocupa, *orientación*, como en *Fenomenología queer*, o *voluntad*, en *Willful Subjects*–, Ahmed desanda y deshace los caminos que estas han recorrido hasta llegar a ser lo que hoy son; pero también hace un trabajo sobre las palabras, un trabajo que no las deja indiferentes. Las palabras se van cargando de sentidos, y se va configurando un paisaje, una red de ideas, todo un mundo conceptual y afectivo al que Ahmed nos invita a entrar.

Otro elemento importante y distintivo del método de Ahmed es su gesto, tan provocador para la tradición filosófica, de reemplazar la pregunta “qué es” por la pregunta “qué hace”; no cómo podríamos (o no) llegar a una definición acabada, universal y atemporal de, por caso, la felicidad, sino cómo la felicidad circula y funciona en determinados contextos, y qué efectos produce al circular. En los tiempos que corren, se vuelve verdaderamente vital para la filosofía encontrar el modo de superar los modos esencialistas del pensar; para ello, lo primero es revisar sus maneras de hacerse preguntas. El desplazamiento entre el *qué es* y el *qué hace* que propone Ahmed explícitamente en *La promesa de la felicidad* (p. 22), pero que estaba ya implícito en su manera de reflexionar siguiendo a las palabras y moviéndose entre lo conceptual y lo personal, permite reformular la modalidad de la reflexión filosófica, borroneando sus fronteras con otras áreas del pensamiento (como la historia de las ideas o el análisis

textual), aunque sin perder la libertad de movimiento que la caracteriza. Después de todo, como Ahmed subraya en varias oportunidades, el riesgo de este método, al igual que su riqueza, radica en que si se sigue a las palabras, se puede terminar en los lugares más inesperados...

La tesis central de *La promesa de la felicidad* es, en muy resumidas cuentas y como lo adelanta el propio título, que lo que hace la felicidad es cargar con una promesa, un direccionamiento, un mandato: *si uno hace tal o cual cosa, si uno sigue tal camino, (solo) entonces uno será feliz*. Hay que seguir la corriente, hay que quedarse en los caminos ya marcados como “felicés” para poder merecer y alcanzar la felicidad. De esta manera, se erigen ciertos valores como felices, y se rechazan muchos otros con la excusa de que causarían infelicidad; como explica Ahmed: “Si ciertas formas de vida promueven la felicidad, entonces para promover la felicidad es preciso promover dichas formas de vida” (p. 36). La felicidad funciona así como una técnica de orientación y reorientación, como un mecanismo de presión y opresión; además, a la vez que da forma y coerciona, oculta los signos de ese trabajo, y sirve también para justificar y disimular las huellas de la infelicidad. No se trata solo de que así el mundo alberga a unos y excluye a otros, sino que —enci-ma— le echa la culpa a los excluidos, los únicos responsables de la infelicidad que se han causado por no haber seguido el camino de la felicidad. Y el problema para la felicidad, por lo demás, es que pierde su dimensión de azar, de contingencia: cuando se convierte en mandato y en un medio de direccionamiento, la *happiness* se queda sin su *hap*, como dice Ahmed en un juego de palabras difícil de trasladar al español (el traductor de esta edición, Hugo Salas, juega con la resonancia entre la fortuna y

lo fortuito).

En la introducción y en el primer capítulo, Ahmed se ocupa de sentar las bases de su investigación: delinear los contornos de su objeto, de sus fuentes (lo que llama “archivos de la infelicidad”, retomando una expresión de Ann Cvetkovich), demarcar su motor y sus intenciones de otras reflexiones en torno a la noción de felicidad. Se trata, como ya señalé, de seguir a la palabra *felicidad* por donde quiera que ella vaya, y hacerlo con la escucha atenta a sus efectos, también los silenciados; pero se trata, además, de seguir a la felicidad de forma desprejuiciada, esto es, suspendiendo la creencia en el carácter “bueno” de la felicidad. Es por eso que construir una “historia alternativa de la felicidad” implica para Ahmed hacer también la historia de la infelicidad: “Revitalizar la crítica de la felicidad supone disponerse a abordar la infelicidad” (p. 179). Son particularmente interesantes, en este respecto, las páginas acerca de la relación entre felicidad y filosofía; allí, Ahmed sostiene: “podría describirse la historia de esta disciplina como una historia de la felicidad. Incluso podría caracterizarse a la felicidad como la única teleología filosófica que no ha sido puesta en duda dentro de la filosofía” (p. 42).

Aunque existe, por cierto, una tradición menos alérgica a pensar la infelicidad (y Ahmed lo reconoce unas pocas líneas más abajo, cuando menciona a Schopenhauer, Nietzsche y el psicoanálisis), ésta sigue siendo en general lo impensado del pensamiento, quizás aun lo impensable. Esta paradoja reaparece en varios lugares del texto: y es que resulta muy difícil concebir un sentido para la vida, el pensamiento, la lucha política, sin un ideal de felicidad, sin la noción de un horizonte mejor, y es muy difícil albergar un ideal, alimentar un deseo, sin darle alguna forma determi-

nada. Con todo, en este libro Ahmed no busca encontrar ni forjar una definición alternativa de la felicidad; afirma que esa es una tarea para un momento creativo del filosofar, mientras que en esta oportunidad a ella lo que le interesa es describir, seguir, desandar, problematizar. En *Vivir una vida feminista*, donde se acentúa el componente personal y creativo de su estilo, Ahmed sí parece avanzar en esa otra dirección, al proponer la idea de una “felicidad frágil”, que “va y viene, como nosotras”. Aquí, en cambio, solo busca devolverle a la felicidad su carácter contingente, mostrar la lógica interesada y no casual de su promesa, y devolverle así su sentido de posibilidad, más allá y más acá de las formas sedimentadas y establecidas como puntos de presión y direccionamiento.

El problema con la promesa de la felicidad, con la felicidad como expectativa y mandato, es que establece guiones muy precisos y exclusivos de qué es, cómo se merece y cómo se consigue la felicidad. Quienes quedan por fuera de eso son por tanto responsables de su propia infelicidad; y es allí donde Ahmed lleva su atención, sobre estas personas “alienadas” (a quienes llama “extranjeras al afecto”, *affect aliens*), sobre estos lugares de incomodidad, como punto donde puede nacer quizás la crítica: esos cuerpos que no se acomodan a la forma del mundo, que no fluyen por los caminos establecidos, pueden ser la medida de la injusticia de esas formas y mandatos. El resto del libro se organiza entonces de acuerdo a cuatro figuras paradigmáticas de esta alienación afectiva que consiste en desviarse de los caminos de la felicidad: feministas aguafiestas, queer infelices, inmigrantes melancólicos, revolucionarios desencantados. Estas figuras comparten no solo la infelicidad, sino más precisamente –aunque en cada caso con su matiz

propio– la infelicidad como desvío de la familia: el hogar, la herencia, la casa, las paredes y la mesa familiar.

La relación con la infelicidad y la casa es particularmente clara en la primera figura, la feminista aguafiestas. El capítulo segundo, dedicado a ella, se abre con una cita del clásico de Betty Friedan, *La mística de la feminidad* (1962), sobre ese “malestar que no tiene nombre” que erosiona por dentro el ideal de la feliz ama de casa hasta hacerlo explotar. El objetivo declarado de Ahmed en este capítulo es repensar la relación entre feminismo e infelicidad (p. 128), esto es, ahondar en los sentidos y potencialidades de pensar la conciencia feminista como una conciencia de la infelicidad, como una forma de infelicidad, e incluso como una herencia de la infelicidad. A través de la lectura de textos filosóficos como el *Emilio* de Rousseau, el capítulo desmonta el mecanismo de la felicidad como dispositivo de educación afectiva, como “tecnología para reorientar el deseo hacia el bien común” (p. 136). Por otra parte, por medio del trabajo sobre novelas como *El molino junto al Floss* de George Eliot, *La señora Dalloway* de Virginia Woolf y *Ojos azules* de Toni Morrison, el capítulo también descubre una genealogía alternativa y subterránea: la de la mujer problemática (*troublemaker*), la aguafiestas (*killjoy*), la obstinada (*willful*, cuyo abordaje Ahmed profundiza luego en *Willful Subjects*); todas figuras en las que se hace carne “un poderoso vínculo entre la imaginación y los problemas” (p. 140). El vínculo entre el feminismo y la infelicidad, en estas figuras, se revela un vínculo potente, ya que permite tomar conciencia de la violencia que se pretende ocultar bajo la promoción de la felicidad hogareña. Es importante lo que señala aquí Ahmed, y que reaparece en distintos contextos, acerca de cómo la localización de las causas de la violencia

implica distintas maneras de leer situaciones de conflicto; cómo, cuando se tacha a alguien de aguafiestas o de problemática porque ha llamado la atención sobre algo que le parece injusto, “la exposición de la violencia se convierte en el origen de la violencia” (p. 149). Ese gesto implica la afirmación paradójica de que la violencia ha ingresado al ambiente por medio de quien había llamado la atención sobre un hecho de violencia; al desacreditar a quien expuso esa violencia preexistente, precisamente por exponerla, por sentirla, esta violencia queda en el olvido. Pero los malos sentimientos, se pregunta Ahmed, “¿aparecen cuando alguien expresa su enojo por ciertas cosas, o bien el enojo es aquello que permite traer a la superficie los malos sentimientos que circulan por debajo de los objetos?” (p. 146).

El capítulo dedicado a la figura queer profundiza los caminos abiertos por el capítulo segundo, para enfrentarse de lleno con la pregunta acerca de qué puede significar “afirmar la infelicidad, o por lo menos no ignorarla” (p. 195). La relación del queer con la casa es, precisamente, la de un *no*; queer sería quien no se siente en casa en el mundo, quien no tiene lugar ni refugio en él. El capítulo se abre con la constatación de lo difícil que es encontrar representaciones de felicidad queer: no hay, en general, finales felices para las historias queer, ni tampoco para las vidas queer. Ser queer es ser causa de infelicidad, la propia y la de los familiares, cuya línea de herencia se ve interrumpida por el desvío queer. El archivo de lo queer parece ser entonces, de cabo a rabo, un archivo de la infelicidad. Pero, en lugar de meramente lamentarse por ello, Ahmed apunta en una dirección más inusual: ¿y si nos preguntáramos, en cambio, qué cosas ha permitido hacer esa infelicidad? Para avanzar hacia una respuesta,

Ahmed se adentra en ese archivo infeliz, compuesto aquí por varias novelas y películas de finales infelices, demoledores incluso. Me detengo en esta imagen de la demolición porque es importante en la lectura que se hace de *El pozo de la soledad* (1928), la novela clásica, e inmensamente triste, de Marguerite Radclyffe Hall. Ahmed se interroga, en este punto, sobre los límites de lo soportable para una vida (reformula aquí el concepto de vida vivible, de Judith Butler), y trabaja sobre una metáfora de la revolución como derrumbe, como aquel momento en que lo insostenible se hace tan excesivo que ceden las paredes que contienen la miseria del mundo. La infelicidad puede ser demoledora, entonces, en un sentido revolucionario: “La revolución de la infelicidad tal vez traiga consigo la pérdida de la morada: acaso exija no legitimar más relaciones, más casas, ni siquiera más mesas, sino deslegitimar ese mundo que “cobija” a unos cuerpos y a otros no. Quizás la energía política de lxs queers infelices dependa de que nunca lleguen a sentirse en casa” (p. 220).

Uno de los niveles de discusión de este capítulo tiene que ver, por supuesto, con el problema del reconocimiento. En contra de la idea de que el movimiento queer debería mostrarse agradecido por los avances en materia de reconocimiento formal, lo que observa Ahmed es que, si hoy las personas queer siguen siendo infelices, es porque el mundo todavía lo es; su infelicidad llama la atención sobre la infelicidad del mundo y la denuncia, por más que se busque ocultarla bajo los signos de la diversidad y la felicidad: “la política de los finales infelices es un signo perdurable de cuán insostenible resulta aún hoy vivir en este mundo” (p. 218).

El cuarto capítulo, organizado en torno a la figura del inmigrante melancólico, pone sobre la mesa las cuestiones de la comuni-

dad nacional, la integración, el imperialismo y el racismo. Se abre con un análisis de la felicidad utilitarista como argumento para legitimar la misión imperial, y a partir de allí aborda la melancolía del inmigrante, aquel que, por permanecer “atascado” en el objeto perdido, en el hogar que dejó atrás, arruina la fiesta –tal como la feminista del capítulo segundo– de la felicidad multicultural. Una vez más, es la exposición de la violencia (racista, en este caso) la que viene a ser acusada de causar la violencia (obstaculizar la integración nacional). En esta configuración del inmigrante melancólico, lo que Ahmed identifica como el punto clave es el estatus del objeto perdido y sobre todo quién lo determina; ya que es quien diagnostica la melancolía quien declara la muerte del objeto, *no* el propio melancólico. Así, cuando la melancolía es pensada como un quedarse atascado en un mal sentimiento, como un duelo trabado por un objeto ya perdido, se convierte en un juicio sobre otros y sobre sus objetos de deseo: los juzgamos como melancólicos “porque no han logrado renunciar a objetos que *no-sotros* hemos declarado muertos” por ellos (p. 285, el énfasis me pertenece). Es decir que “también las personas melancólicas pertenecen al grupo de aquellas que deben ser redireccionadas o vueltas en el sentido correcto” (p. 285); entonces, lo que esta comprensión tradicional de la melancolía y la experiencia migrante no permite ver (o permite ocultar) es la persistencia de las historias de racismo. La incapacidad del inmigrante de “hacer el duelo” no tiene que ver con una falla psíquica; obedece a que es imposible sobreponerse a historias que no han terminado, y nos recuerda que no debemos permitirnos superar violencias no superadas.

Si el capítulo cuarto problematizaba la relación con un pasado que no pasa, el último

capítulo plantea la pregunta por la futuridad y los futuros distópicos. La figura que da cohesión al capítulo es la del revolucionario desilusionado, el pesimista, el inadaptado. Luego de una breve discusión acerca de la esperanza, el optimismo y la futuridad en el pensamiento queer (aquí la referencia clave es el libro de Lee Edelman, *No al futuro*) y en la filosofía (con un contrapunto entre Schopenhauer y Leibniz), Ahmed pasa a trabajar con lo que llama “distopías de felicidad”: textos como *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, películas como *Niños del hombre*, dirigida por Alfonso Cuarón, entre otros, donde se encuentra suspendida la creencia en que la felicidad es buena, y donde por tanto la infelicidad y la desesperanza pueden aparecer como algo no meramente negativo. En esa línea, Ahmed traza una relación entre la conciencia revolucionaria, la alienación y la libertad de ser infeliz: “No es casual que la conciencia revolucionaria implique sentirse fuera del mundo, o sentir que el mundo se convierte en un lugar incómodo” (p. 346). Una vez más, en lugar de quedarse en la queja por el tono melancólico de los proyectos revolucionarios en el siglo XXI, Ahmed propone aquí tomárnoslo en serio, interrogarnos acerca de sus sentidos y potencialidades; y arriesga que quizás sea necesario, “en un mundo en el que la felicidad es obligatoria”, que los movimientos y activismos que se quieren revolucionarios se mantengan cerca de la infelicidad: “La decisión política de dejarnos afectar por la infelicidad podría reformularse como una libertad política. Podríamos radicalizar la idea de libertad y entenderla como la libertad de ser infelices. La libertad de ser infeliz no tiene que ver estrictamente con sentirse triste o desdichadx, aunque suponga también la libertad de manifestar dichos sentimientos. La libertad de ser infeliz sería la libertad de dejarse afectar por lo infeliz, y de vivir una vida que pueda afectar

a otros de una forma infeliz. La libertad de ser infeliz sería la libertad de vivir una vida que se aparte de la senda de la felicidad, sin importar a dónde nos lleve este desvío" (p. 387).

Ahora bien, cabe subrayar que la reivindicación que hace Ahmed de la infelicidad, de la incomodidad y de la alienación no deja de ser consciente de las limitaciones de estas experiencias y sensaciones. No se trata de un elogio romántico o ingenuo de las pasiones tristes: Ahmed reconoce que, en muchos casos, el dolor puede efectivamente "quedarse" en eso, que la incomodidad con el mundo no implica por default cuestionarlo ni mucho menos reinventarlo; y también advierte en contra de "la creación de cualquier tipo de romance o deber con sentimientos que pueden resultar insoportables" (p. 436). Se trata, por lo contrario y una vez más, de devolverle su carácter contingente a la felicidad, lo cual implica develar la lógica no aleatoria de la que depende la vulnerabilidad diferencial a las experiencias de infelicidad. Se trata de poder pensar la infelicidad como algo más que in-felicidad, de poder "explorar de qué manera los malos sentimientos no son meramente reactivos, sino que constituyen respuestas creativas a historias que aún no han terminado" (p. 436).

Por último, las conclusiones del libro, que llevan por título "Felicidad, ética, posibilidad", buscan apuntalar la idea general de que, cuando la felicidad se convierte en un deber, cuando ingresa al terreno de lo moral, se vuelve un performativo *perverso*, esto es, uno "que hace existir aquello que no puede admitir que quiere, o incluso esa misma cosa que dice que no quiere" (p. 412): la infelicidad. Para sacar a la felicidad de esa lógica perversa, resulta vital devolverle su carácter azaroso; que ya no sea la recompensa por seguir el camino señalado,

el retorno calculado de una buena inversión, sino una fortuna siempre fortuita, el *hap* de una *happiness* que puede pasar (*happen*) o no, que puede venir o no. Como resume pues hacia el final, volviendo sobre su lectura de una escena de la película *Las horas*: "Tal vez la felicidad no solo brinde una sensación de posibilidad, acaso sea una sensación de posibilidad. Convertirla en una expectativa supone, por consiguiente, aniquilar su sentido de posibilidad" (p. 440).

La contingencia de la felicidad la lleva a reflexionar, en este último apartado, sobre la separación entre actividad y pasividad, entre lo afirmativo y lo negativo, en cuanto distinciones que han servido para organizar y jerarquizar afectos y razones. Pero, sobre todo, esta insistencia en el carácter contingente de la felicidad implica reflexionar sobre cómo podemos pensar –y vivir, y desear– sin tomar a la felicidad como fundamento, o –dada la contingencia de la felicidad– sobre fundamentos precarios, frágiles, inestables, cambiantes.

*

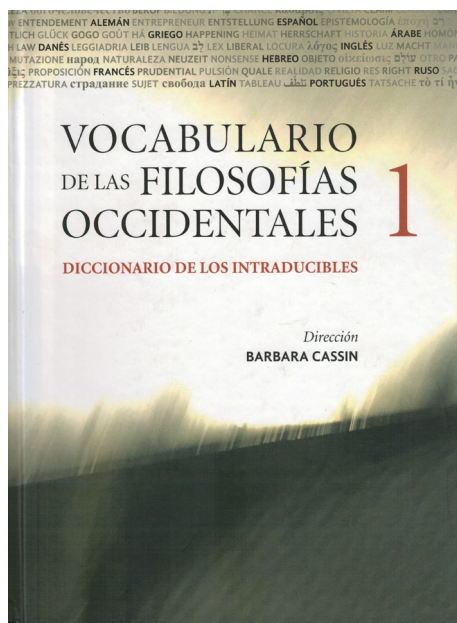
En esta larga reseña, he procurado desplegar algunos de los diversos y múltiples sentidos y niveles de intervención del pensamiento de Sara Ahmed. Si bien *La promesa de la felicidad* no es su primer libro traducido al castellano, sí es el primer libro traducido y editado en la Argentina. En el tercer mundo sabemos bien que toda decisión de traducción es política; no solo cómo se traduce determinada palabra o construcción gramatical, sino también qué se selecciona para traducir y cómo se lo presenta. La tapa amarilla de la edición de Caja Negra, y el agregado del subtítulo en

el que se menciona el "imperativo de la alegría", son por cierto maneras de intervenir en un contexto de llegada, profundamente marcado por las políticas del macrismo y su "revolución de la alegría". Hacia el final, en el contexto de su discusión con las éticas afirmativas, Ahmed afirma que, "como lectores contemporáneos, necesitamos una concepción del gobierno que funcione no solo por medio del temor y la esperanza, sino también a través de la incitación a ser buenos, alegres y felices" (p. 449). A pesar de las grandes distancias entre los contextos de producción y de llegada de este libro, los puntos de resonancia que se hacen patentes en frases como esta no deberían pasar desapercibidos.

Prestar atención a estos planos de sentido no es, me parece, una cuestión menor: implica tomarse en serio la pregunta por el papel de los libros y de la filosofía en el mundo en que vivimos. Si, por un lado, la filosofía ha de sobrevivir, quizás necesite entrenarse aún más en el difícil ejercicio de pensar sin fundamentos, o sosteniéndose en la inestabilidad como fundamento: "Tal vez necesitemos defender nuestros argumentos no haciendo pie en la felicidad, y dejando al descubierto la inestabilidad de la felicidad como fundamento" (p. 417). Y, por otro lado, quizás esto mismo sea cierto para nuestra propia supervivencia.

Vocabulario de las filosofías occidentales: Diccionario de los intraducibles

ALAN PATRICIO SAVIGNANO
(CONICET-ANCSA-UBA)



Reseña de Cassin, Barbara (dir.), *Vocabulario de las Filosofías Occidentales. Diccionario de los intraducibles*, Labastida, Jaime (coord. general), Prunes, María Natalia & Herzovich, Guido (coord. de la adaptación al español), México, Siglo XXI Editores, 2018, 2 vols., 1856 pp.

Recibida el 10 de mayo de 2019 -
Aceptada el 26 de agosto de 2019

En 2018 la editorial Siglo XXI México publicó *Vocabulario de las filosofías occidentales: Diccionario de los intraducibles* (en adelante, *VFO*). Esta imponente obra consta de dos volúmenes, que contienen 1.856 páginas con alrededor de 270 entradas léxicas principales, redactadas por 172 colaboradores. Se trata de una adaptación al español del *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraducibles* (París, Du Seuil/Le Robert, 2004), ideado y dirigido por la filósofa francesa Barbara Cassin. La coordinación general de la adaptación estuvo a cargo de Jaime Labastida, actual director de Siglo XXI México y ex director de la Academia Mexicana de la Lengua. La coordinación de la adaptación estuvo en manos de Guido Herzovich y Natalia Prunes. Esta última se encargó a su vez de coordinar el comité editorial para la traducción, los lectores especialistas, los transliteradores y los traductores involucrados en la última etapa del proyecto.

Sobre el espíritu del *VFO* según Cassin

No es fácil describir la naturaleza del *VFO*. No estamos aquí ante el clásico diccionario enciclopédico de conceptos filosóficos. Hijo de una posmodernidad signada por el giro lingüístico, el psicoanálisis, la des-territorialización, la deconstrucción, el poscolonialismo y el multiculturalismo, el *VFO* ofrece una lista de giros, expresiones y términos filosóficos principalmente de lenguas occidentales, aunque también algunas no occidentales, que se caracterizan por su intraducibilidad. El concepto de intraducibilidad que Cassin propone aquí como criterio de selección remite, no a la imposibilidad de transponer elementos léxicos de una lengua otra, sino al hecho de que ciertos vocablos y locuciones nunca

dejan de (no) traducirse. En este sentido los intraducibles son definidos como *síntomas*, esto es, unidades lingüísticas gestadas en una lengua particular que no desaparecen detrás de cada nueva conversión a otra distinta, sino que con frecuencia exigen un nuevo intento de traducción.

Así pues, en el *VFO* se pueden hallar esos términos clásicos que todo estudiante de filosofía sabe bien que debe aprender en su idioma original para comprenderlos en profundidad, como *logos* del griego, *res* del latín, *Erscheinung* del alemán, *belief* del inglés, *stato* del italiano, etc. Sin embargo, el vocabulario también ofrece un espectro mucho más amplio y variopinto de vocablos intraducibles estudiados con menor frecuencia o que, incluso, no parecerían *prima facie* estar asociados directamente a la filosofía, como pueden ser "*lev*" y "*olám*" del hebreo, "*mir*" y "*narod*" del ruso, "*há*" y "*saudade*" del portugués, "*trope*" o "*spleen*" del inglés, "*šarī'a*" del árabe, "*pludselighed*" del danés, "*conchetto*" del italiano y "desengaño" del español. Cada entrada del vocabulario brinda un rastreo del significado, la historia y la geografía de los términos escogidos no sólo desde su creación sino teniendo en cuenta asimismo sus desplazamientos en diversas redes terminológicas y culturales. Se busca así sondear diversas traducciones de un concepto para captar en lo posible *los ecos de la lengua original*, como diría Walter Benjamin.

Resulta evidente entonces que el *VFO* es al mismo tiempo una apuesta filosófica, lingüística y política. Como explica Cassin en la "Presentación" de la obra, el vocabulario toma como punto de partida el hecho de que *filosofamos en lenguas*, lo que significa que las ideas y los razonamientos se gestan siempre en el marco de un idioma cultural, y no en una inteligencia etérea y desarraigada. La traducción es entonces

el levantamiento de puentes entre las distintas lenguas, entre diversas totalidades que son independientes entre sí pero permeables a la vez. Entender así la filosofía y la traducción conlleva un posicionamiento contra otros dos modelos opuestos. Por un lado, el espíritu que anima el *VFO* se presenta como alternativa al proyecto lingüístico del *globish* (*global english*), esa versión depurada e internalizada del inglés que hace de *lingua franca* extensamente utilizada hoy en la comunicación académica, diplomática y comercial. El peligro del inglés globalizado, en cuanto que heredero del sueño ilustrado de una lengua universal y cristalina como las que soñaron Zamenhof y Coutarat, es la expulsión de las lenguas de la cultura del pensamiento, la indiferencia ante la riqueza intrínseca de cada una y su consecuente confinamiento al habla bárbaro –según el viejo sentido de "bárbaro" del griego antiguo. Por otro lado, en el polo diametralmente opuesto está el paradigma del "nacionalismo ontológico" (expresión de Jean-Pierre Lefebvre rescatada por Cassin). Se trata de la concepción lingüística hermética y jerárquica que postula la existencia de ciertas lenguas filosóficas (como el griego y el alemán según Martin Heidegger) que serían por su configuración más aptas para la reflexión filosófica que otras. Esta tesis, no ajena a cierta franja de filósofos latinoamericanos de hoy y de ayer (piénsese en algunos dichos del argentino Adolfo Capió), desemboca lamentablemente en una sacralización de la intraducibilidad, dada la inconmensurabilidad insalvable que se erige entre los distintos idiomas. Entre estos dos modelos, el *VFO* se ubica en el "ni... ni..." derridiano: ni el monolingüismo del inglés global, ni el del chovinismo ontológico. Asumir el "filosofar en lenguas" es entender que, por un lado, cada sistema lingüístico aporta un léxico y un pensamiento únicos,

imposibles de reducirse enteramente a los de otro, pero también, por otro lado, que la traducción es posible –incluso urgente y deseable–, siempre y cuando se la entienda como un proceso abierto e inconcluso.

Sobre el trabajo de adaptación del VFO hecho por Siglo XXI

El VFO es fruto de un colosal proceso de *adaptación* del original francés al idioma español, aunque también del contexto europeo al latinoamericano. Hablamos aquí de adaptación porque el texto no es de ninguna manera un calco del original en nuestro idioma. La traducción implicó una genuina apropiación con sus respectivas modificaciones sustanciales del original. Esto resulta identificable desde el cambio en el título de la obra: del “Vocabulario europeo de las filosofías” (original) al “Vocabulario de las filosofías occidentales” (adaptación). Europa abandona su lugar central para dejar lugar también a las contribuciones de Latinoamérica a las filosofías occidentales.

Quizás los siguientes números permitirán hacerse una idea general de la faena de adaptación llevada a cabo por el numeroso equipo detrás del VFO. En la edición de Siglo XXI se incorporaron siete nuevas entradas lexicales ausentes en el original: “Indio” redactada por David Beytelmann, “Invención de América y el problema del otro” por Jaime Labastida, “Memoria colectiva” por Claudia Feld, “Mestizaje” por Luciana Cadahia, “Modernismo” por Guido Herzovich, “Panhispanismo” por Natalia Prunes y “Populismo” por Horacio González. Se modificaron por completo un par de entradas del original, a saber “Español” y “Modernismo”, para otorgarles un enfoque hispano-americano. Se agregaron también entradas tomadas de versiones traducidas

en otros idiomas del *Vocabulaire*, como “Erev Rev”, “Introducción”, “Prójimo/vecino”, “Securitas” y “Šarī’a”. Además, la edición española sumó veinticuatro nuevos recuadros, de los cuales dieciocho fueron elaborados especialmente para el VFO y seis fueron extraídos de otras versiones. Los recuadros del vocabulario son elementos paratextuales que abordan cuestiones específicas y complementarias del texto principal de las entradas. Asimismo, estuvieron involucrados en el trabajo colaborativo de adaptación del texto un total de treinta y cuatro traductores, treinta y ocho lectores especialistas (encargados de resolver problemas teóricos que aparecieron durante las traducciones), once transliteradores y un ayudante de rastreo bibliográfico.

Es digno de mención el hecho de que en el VFO las citas bibliográficas que aparecen en las entradas y los recuadros, las cuales, claro está, en el original estaban tomadas de ediciones francesas, fueron sustituidas por los textos correspondientes de ediciones en español. Se privilegió el uso de ediciones canónicas, es decir, aquellas que son más usadas en la actualidad y tienen una buena reputación en los círculos académicos hispanoparlantes. La operación de remplazo de citas implicó pues un extenso rastreo bibliográfico de traducciones de textos fuentes, e incluso en ocasiones un ajuste entre la terminología del escrito principal de la entrada y la nueva cita en aras de conservar la coherencia textual.

Dos ejemplos de la adaptación: “Populismo” (González) y “Vivencia” (Kretschel)

Para comprender mejor qué tipos de cambios tiene el vocabulario en su versión traducida, podemos exponer brevemente

dos ejemplos ilustrativos: la nueva entrada "Populismo" de González y el recuadro agregado "Vivencia" de Verónica Kretschel para la entrada "*Erleben, Erlebnisse*" de Natalie Depraz.

En el primer caso, "Populismo" fue agregado al *VFO* dada su naturaleza de intraducible, que es puesta de manifiesto con los movimientos populares de América Latina y la teorización acerca de los mismos. El texto de González examina dos connotaciones de este vocablo político contemporáneo: por un lado, un sentido despectivo, esgrimido por las franjas liberales entre los siglos XIX y XX, y aún usado hoy en los medios de comunicación europeos y latinoamericanos, que refiere a "la alianza entre un pueblo irreflexivo y un líder rústico pero carismático"; por otro lado, un sentido más técnico que remite a "las teorías sofisticadas de la lógica que lo subyace, inspiradas por experiencias políticas latinoamericanas" (p. 1183), como son la teoría de Peter Worsley en los años 60 o la más reciente de Ernesto Laclau. En consecuencia, el gran aporte de la entrada de González es la denuncia a ese sentido unívoco de "populismo", aquel constituido por las filosofías políticas racionales que han mirado con desprecio a los movimientos populares a lo largo de la historia (de los *narodniki* de la Rusia zarista al peronismo argentino).

En el segundo caso, Kretschel rescata una diferencia fundamental entre el francés y el español en la traducción del término "*Erlebnis*". Este término alemán, gestado originariamente en el habla coloquial, adquirió un estatuto filosófico en los siglos XIX y XX, especialmente con el surgimiento de la fenomenología. En efecto, Husserl usa "*Erlebnis*" en un sentido amplio para referirse a toda experiencia subjetiva inmanente de la conciencia, sin importar que esa experiencia sea objetual y temática –para

las conciencias de objetos Husserl reserva en cambio el sustantivo *Erffahrung*. La tradición fenomenológica francesa ha instaurado "*le vécu*" (sustantivación del participio pasado del verbo "*vivre*") para traducir "*die Erlebnis*". En cambio, el español no usa "lo vivido" sino el sustantivo "vivencia". Este vocablo, hoy extendido más allá del ámbito filosófico, es un neologismo creado por José Ortega y Gasset en 1913 a título de equivalente de la "*Erlebnis*" fenomenológica, como cuenta Kretschel. Lo que resulta sumamente interesante es, como señala la autora del recuadro, que los fenomenólogos franceses tienen la tendencia a interpretar la *Erlebnis* husserliana con un retraso temporal, un estilo de *delay*, y entienden que la conciencia se da en retrospectiva, y no en el ínfimo instante de lo que sucede en el presente. Esta tesis puede hallarse en el texto de Depraz para el *VFO*. Uno puede suponer que esta postura interpretativa está vinculada al hecho lingüístico de que el francés recurre a "*vécu*", un verboide en pretérito, cada vez que reemplaza *Erlebnis*.

Palabras finales

Con la edición de Siglo XXI el vocabulario de Cassin suma una nueva versión. Anteriormente ya estaban disponibles una edición en inglés, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (Princeton, Princeton University Press, 2014), y una edición ucraniana, *Yevropeysky slovnky filosofiy: Lexicon neperekkladnostey* (Kiev, Dukh i Litera, 2011). Hoy en día se está traduciendo también al árabe, griego, hebreo, italiano, portugués, rumano y ruso, entre otras. El vocabulario crece, se ramifica y muta, fiel a su credo de respetar y fomentar las filosofías en las distintas lenguas. Incluso, Cassin espera, en un futuro, conectar

cada nueva versión del texto con las otras al hacerlas accesibles desde una única base de datos en línea. Es claro que el *VFO* y sus expansiones van a convertirse en una obra de consulta indispensable para el trabajo filosófico del siglo XXI.

La caridad de Locke

HÉCTOR OSCAR ARRESE IGOR

(INSTITUTO DE FILOSOFÍA "EZEQUIEL DE OLASO" - CENTRO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS).



Locke, propiedad privada y redistribución

Juliana Udi



Reseña de Udi, Juliana, *Locke, propiedad privada y redistribución*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2018, 148 pp.

Recibida el 1 de junio de 2019 –
Aceptada el 1 de septiembre de 2019

En este libro Juliana Udi busca articular una interpretación de la teoría de la propiedad de John Locke, en la que están integradas las exigencias del principio de justicia con lo prescripto por el principio de caridad. En este sentido, la autora toma distancia respecto de interpretaciones canónicas de la obra de Locke, como es el caso de las de Leo Strauss, Brian Macpherson o Robert Nozick. Udi objeta tales lecturas propietaristas de Locke, según las cuales el derecho de propiedad es un límite moral para aquellas políticas sociales que busquen garantizar la satisfacción de necesidades vitales de los individuos.

Frente a estas interpretaciones, Udi sostiene que la propiedad en Locke está ordenada a la finalidad última de la preservación de la especie humana y de cada uno de sus miembros. Por lo tanto, se trata de un derecho que no puede ser antepuesto a la supervivencia de nadie. De allí que Locke defienda una propuesta redistributiva, guiada por el principio de caridad (p. 15). Pero la caridad en Locke no significa una actitud benevolente, de carácter superogatorio, sino que es un principio que puede ser impuesto de modo coactivo por el Estado (pp. 20-21).

Es en este contexto que Udi somete a examen crítico la interpretación de la teoría lockeana por parte de Leo Strauss, quien la entiende en términos de una legitimación de la apropiación ilimitada. Strauss sostiene que la tradición cristiana medieval no habría ejercido una influencia decisiva en la idea de la propiedad en Locke, sino que más bien allí habría jugado un rol fundamental el ateísmo de Thomas Hobbes. Según la lectura de Strauss, Locke restringe la propiedad solamente en el estado de naturaleza, dado que allí hay escasez de bienes.

Sin embargo, una vez que el trabajo permite producir bienes de modo abundante, siempre según Strauss, Locke se ve obligado a introducir la propiedad ilimitada. Esto es así porque sólo de esta manera puede obtenerse la cantidad de medios necesarios para la preservación de la especie humana (pp. 32-33). A partir de esta concepción de la propiedad ilimitada, Locke se habría visto obligado, por razones de mera prudencia, a utilizar la retórica de la ley natural, a fin de hablar a los lectores con el lenguaje de su tiempo.

Esta lectura está emparentada con la de Brian Macpherson, razón por la cual Udi considera también esta última detenidamente. Macpherson sostiene que en Locke las restricciones a la propiedad van desapareciendo con la introducción del dinero, dado que esto permite no solamente la acumulación de *commodities* que pueden consumirse, sino también de capital. De acuerdo con la reconstrucción de Macpherson, con la aparición del dinero queda superada la restricción de dejar una cantidad suficiente y tan buena para los demás. La razón de este proceso reside, según Macpherson, en el desarrollo de la economía comercial, con la consecuente aparición de nuevos mercados para colocar los productos de la tierra. Pero la apropiación privada de la tierra abre la puerta a una mayor producción de riqueza, que acrecienta la cantidad y calidad de medios para la preservación de todos (pp. 35-36).

Macpherson toma en cuenta además otro argumento lockeano, que le permite apoyar su lectura de esta filosofía como una forma de individualismo posesivo. Se trata de la concepción del trabajo como una propiedad alienable, porque puede venderse a cambio de un salario. Sin embargo, dado que el comprador del trabajo es el capitalista, este último tiene derecho a sus frutos (p. 36).

Robert Nozick inserta su lectura en esta misma línea interpretativa, por lo que también merece la atención de Udi. En su clásica obra *Anarquía, Estado y Utopía*, Nozick ha instalado una lectura libertaria de la idea de la propiedad en Locke, si bien ha modificado la teoría en puntos sustanciales. En primer lugar, Nozick ya no entiende al estado de naturaleza como una comunidad originaria de bienes, sino más bien como un estado en el que los individuos ya gozan de la propiedad de bienes particulares. De allí que Nozick pueda excluir de su interpretación la exigencia de redistribuir la propiedad, de modo tal de garantizar la subsistencia de todos (pp. 38-39).

Nozick objeta en primer lugar la justificación que Locke hace de la propiedad a partir del trabajo. Para ello, Nozick recurre a varios ejemplos. Uno de ellos es el de un astronauta que desciende en Marte, en cuyo caso no queda claro si él es propietario, en razón de este acto, de todo el planeta, de todo el universo no habitado o de una parte del territorio marciano. A este contexto pertenece el famoso ejemplo de Nozick, en el que alguien vierte una lata de tomate en el mar. Las moléculas de esta salsa tienen propiedades radiactivas, gracias a las que puede verificarse que ellas se han mezclado uniformemente en todo el mar. En consecuencia, Nozick se pregunta si esto implica que el sujeto en cuestión se convertirá en propietario de todo el mar. O aquel caso de un avión que sobrevuela una tierra virgen a modo de exploración, y no por ello se convierte en propietario de ella (pp. 175-176).

La estrategia de Nozick consiste en debilitar la "estipulación lockeana" de "dejar suficiente y tan bueno para los demás", a fin de no legitimar la propiedad privada en función del trabajo. Para ello, recurre a un argumento de tipo retrospectivo. Suponga-

mos un individuo que se apropia de la última porción que queda de un terreno determinado. Se tratará necesariamente de una apropiación ilegítima, dado que no quedará ni suficiente ni tan bueno para los demás. Pero esta situación también torna ilegítimo el acto de quien se apropió previamente de otra parte del mismo terreno. Consecuentemente, puede aplicarse este juicio incluso al primer propietario, que tomó una porción de este terreno. Esto es así porque ese primer acto de apropiación dejaría en el largo plazo sin una cantidad ni una calidad de tierra suficientes para quienes quisieran hacerse de partes del terreno (p. 41).

Como resultado de la reducción al absurdo de la estipulación lockeana, Nozick la reinterpreta en términos de no empeoramiento. Pero también la idea de empeoramiento es repensada como la ausencia de compensación respecto de las expectativas globales de consumo de dicho bien. En esta versión debilitada de la versión lockeana, quien toma el último lote de un terreno deja a los demás los beneficios que obtendrán de la productividad de dicha tierra, que resultará del acto de apropiación (pp. 41-43).

Como resultado de este debilitamiento de la estipulación lockeana, Nozick está en condiciones de legitimar la propiedad privada aún en el caso de que implique la violación del derecho positivo de los demás a la subsistencia. Esto queda claro en los ejemplos a los que recurre Nozick, tales como el de las patentes farmacéuticas. Según este caso, si un científico que descubrió una droga que cura una enfermedad grave decide venderla a un precio inaccesible para muchos, no empeorará la situación de los afectados. Es decir que en comparación con la situación en la que no existía la droga y con la actual en la que ésta se ha inventado, pero les resulta inaccesible, la situación de los afectados no ha empeorado (pp. 43-44).

Frente a las lecturas propietaristas de Strauss, Macpherson y Nozick, Udi busca mostrar que el principio de caridad juega un rol central en la teoría de Locke. En este sentido, la autora retoma los estudios centrados en el "enfoque de la caridad", que ha dado un sentido igualitario a la teoría de Locke. Sin embargo, el principio de caridad que Udi encuentra en Locke no es una mera disposición benévola de carácter superrogatorio. Esto es así porque el principio de caridad permite derivar deberes positivos, que pueden ser impuestos coactivamente por el Estado (p 47).

La apoyatura textual de la reconstrucción llevada a cabo por Udi no está constituida por el famoso capítulo 5 del *Segundo Tratado*, sino por otros textos de suma importancia para la comprensión de la obra de Locke. Se trata de otros pasos argumentativos del *Segundo Tratado* (tales como los §§ 5, 70 y 93), o de los *Ensayos sobre la ley natural*, los *Pensamientos sobre la educación* (1693), y la "Venditio". Sin embargo, la formulación más explícita del deber de caridad aparece en el capítulo 4 del *Primer Tratado* (§ 42). En este sentido, Udi muestra que es en el *Primer Tratado* en el que Locke sostiene que quienes estén pasando una situación de necesidad extrema y no puedan salir de ella por sus propios medios tienen el derecho a ser asistidos por quienes tengan un excedente de bienes (p. 51).

Udi se centra en la discusión de Locke con Robert Filmer, en el contexto de su *Primer Tratado*. Allí Locke objeta dos afirmaciones de Filmer. Por un lado, la tesis de que Adán recibió de Dios la donación de la tierra y de sus criaturas, a lo que corresponde un poder absoluto sobre ellas. Por el otro, la idea de Filmer de que el poder del rey es una prolongación de aquel poder donado a Adán, lo que otorga un carácter divino a la monarquía. Dado que el poder que tenía

Adán sobre todo lo creado era absoluto, este es el carácter de la monarquía que se deriva de ello (pp. 51-52).

Locke realiza, contra Filmer, una operación de reinterpretación del libro bíblico del *Génesis*. Según la lectura lockeana del texto sagrado, Dios otorgó poder a Adán sobre los seres inferiores, pero no sobre los demás seres humanos. Más bien el poder sobre la naturaleza le fue dado a Adán en común con todos los miembros de su especie, lo que implica una comunidad originaria de bienes. Siguiendo con la argumentación de Locke, es más coherente con el designio divino la garantía de las condiciones para la preservación de todos los seres humanos en la existencia, que un presunto poder que habría tenido Adán para decidir sobre la vida y la muerte de sus congéneres (pp. 51-52).

En este contexto de análisis, Udi rescata un texto generalmente ignorado, en el que Locke desarrolló las consecuencias políticas del principio de caridad en profundidad. Se trata de un informe que Locke presentó al *Board of Trade*, en octubre de 1697. En este texto, Locke propone un sistema redistributivo, que permita, a quienes carezcan de lo indispensable para su subsistencia, que puedan acceder a dichos medios. Este sistema de asistencia a los pobres tiene por destinatarios a todos los miembros de la comunidad, independientemente de su capacidad o disposición para trabajar (p. 67).

Udi rastrea el proyecto lockeano hasta sus antecedentes en el humanismo cristiano de Erasmo y de Juan Luis Vives. Pero también lo sitúa en el contexto de los debates epocales acerca del mejor modo de organizar la asistencia a los pobres. En particular, ubica al proyecto de Locke en la línea del proceso iniciado por el "Acta para la Asistencia de los Pobres" (*Acte for the Reliefe*

of the Poore). Este documento fue promulgado en 1601, hacia el final del reinado de Elizabeth I, y significó un punto de inflexión en la laicización de la asistencia social. En este proyecto se designó a las parroquias como unidades administrativas responsables del cuidado de los indigentes locales, otorgándose a los guardianes de pobres la potestad de recaudar dinero de los habitantes de la parroquia (p. 73).

Siguiendo con la reconstrucción de Udi, en su informe Locke distingue entre tres grupos de pobres, a fin de optimizar los recursos destinados a la asistencia social. En primer lugar, están los pobres que no están en condiciones de ganarse su subsistencia por medio de su trabajo, debido a incapacidades físicas y psíquicas severas. Esto los convierte en los destinatarios necesarios de la asistencia social. Por otro lado, también hay pobres que están capacitados para trabajar, al menos parcialmente, mientras que en un tercer grupo hay pobres que están en pleno goce de sus capacidades laborales. En este último grupo deben centrarse los esfuerzos para integrarlos al mercado laboral (pp. 74-76).

Es en este contexto en el que Locke, desde la lectura de Udi, defiende la puesta en práctica de las leyes contra el vagabundeo y la clausura de tabernas y de otros centros de ocio. Según estas disposiciones, quienes estén sanos a nivel tanto físico como psíquico y sean encontrados mendigando sin permiso del Estado, deben ser detenidos. Acto seguido, deben comparecer ante un juez o "guardián de pobres", para que los destine a los "barcos de su majestad" o a las "casas de corrección", en las que realizarán trabajos forzados a cambio de un salario de subsistencia.

Ahora bien, también los guardianes de las parroquias pueden hacer pública la

situación de quienes están en condiciones de trabajar y no consiguen empleo o no lo buscan. En este caso, los guardianes de pobres pueden solicitar a los terratenientes del lugar que empleen a estos individuos de modo voluntario, si bien por un salario inferior al del mercado. De este modo, Locke busca incentivar la contratación de los desempleados, esto es por medio de la baja del costo laboral. Sin embargo, en el caso de que los terratenientes de la parroquia se nieguen a contratar a los desempleados, se los puede obligar a pagarles de todos modos el salario de subsistencia (pp. 77-78).

Pero el sistema de asistencia a los pobres propuesto por Locke también contempla la contratación de aquellos ancianos y las mujeres que estén en condiciones de trabajar, al menos parcialmente. Se trata de un sistema que no sólo tiene una función redistributiva, en orden a la satisfacción de necesidades, sino que también tiene la función pedagógica de educar en una ética del trabajo. Esto queda particularmente claro en el caso de la asistencia a los niños pobres que estén en condiciones de trabajar. Locke propone que los niños que se encuentren mendigando sin permiso sean alojados en escuelas de oficios. Las actividades productivas que allí se realicen tendrán la función de financiar la manutención de los alumnos. Locke considera que la causa de la mendicidad es el entorno familiar, que no educa los niños en los valores de la laboriosidad. De allí el valor que él adjudica a las escuelas de oficios y su prohibición de que el dinero que ganen allí los niños con su trabajo sea transferido a sus padres (pp. 76-77).

Pero todo este sistema debe ser financiado ante todo por medio del cobro de una "tasa de pobres", a pagar por quienes posean un excedente y según una tasa uniforme. Esto no excluye, por otro lado, el recurso a la

caridad voluntaria de los particulares, dado que se trata de un importante refuerzo al sistema estatal de asistencia a los pobres (pp. 78-79).

Siguiendo la interpretación de Udi, el derecho de propiedad adquirido a través del trabajo (que está protegido por el principio de justicia) debe estar subordinado a la finalidad última que tiene el trabajo, que consiste en la preservación de la especie humana. De este modo, y contra las interpretaciones propietaristas de la teoría de Locke, el principio de justicia se articula con el de caridad (p. 79).

En el capítulo 4 del libro, Udi sondea los antecedentes del debate sobre el derecho de necesidad en Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, de modo tal de ubicar a Locke en el contexto de esta tradición. Para ello, se centra en primer lugar en la posición de Grocio, ubicando su teoría sobre el trasfondo de las disputas de las potencias coloniales en torno del monopolio del comercio marítimo.

Hacia 1603, un barco de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales capturó y confiscó el cargamento de un barco portugués. En consecuencia, los directivos de la Compañía Holandesa secuestraron a Grocio con el objetivo de obligarlo a redactar un texto que legitimara dicha confiscación. El texto que resultó del esfuerzo de Grocio fue *De Jure Predae*, que vio la luz hacia 1605. Allí el famoso jurista defendió la idea de que los mares abiertos deben ser de propiedad común, por lo que los europeos no podían atribuirse un derecho exclusivo sobre su superficie.

Pero Grocio aborda la cuestión de la propiedad privada en su *De jure belli ac pacis* (*Del derecho de la guerra y la paz*), en el que se ocupa de establecer las causas justificadas de la guerra. El punto de partida de

Grocio, que luego retomará Locke, consiste en la comunidad originaria de bienes de la humanidad. Se trata de un estadio temprano de la historia, en el que la población era escasa y tenía pocas necesidades y deseos muy modestos. En este contexto, cada uno tomaba lo que necesitaba del acervo común.

Pero no se trata de una forma de propiedad, dado que más bien tiene el status deóntico de una libertad o un privilegio. Esto significa que los demás no tienen derecho a excluir a nadie del uso de su libertad. Pero no tiene el carácter de un derecho, porque no nos da la atribución de obligar a los otros a que se abstengan de usar el bien poseído por nosotros. Para explicar este concepto, Grocio recurre a la analogía del teatro, desarrollada por Cicerón en *De finibus bonorum et malorum*. En este texto, Cicerón pone el ejemplo de los asistentes a un teatro, que tienen la libertad de ingresar y ocupar un asiento vacío. Sin embargo, no tienen derecho a ningún asiento en particular, ni de excluir a los demás de la ocupación de otro asiento determinado (p. 93).

Pero, desde el punto de vista de Grocio, el derecho de propiedad recién aparece cuando la población se acrecienta, lo que intensifica la competencia por los recursos cada vez más escasos. La propiedad entonces es producto de un mero acuerdo convencional. Como resultado de este acuerdo, aquello que ya se habían apropiado previamente queda formalmente dividido entre los individuos. Pero se trata de un acto único e irrepetible. El problema que plantea Grocio es la situación de quienes no tienen propiedad. Este es el ámbito del "derecho de necesidad", que es una reserva benévola en favor del derecho primitivo de propiedad común de los bienes de la naturaleza, para quienes los necesiten y no tengan manera de apropiarse de ellos (pp. 95-96).

Grocio brinda varios ejemplos ilustrativos del derecho de necesidad. Es el caso de unos individuos que estén en altamar y cuyas provisiones escaseen, con lo que estas quedarán disponibles para el uso común. O el caso de un incendio, en el que alguien tenga que demoler la casa del vecino para preservar la propia vivienda. Sin embargo, lo tomado en caso de necesidad debe ser visto como un préstamo, que deberá ser devuelto lo antes posible (p. 97).

El fundamento del derecho de necesidad, en línea con el pensamiento político de Locke, reside entonces para Grocio en el último fundamento de la propiedad privada, que consiste en el establecimiento de la paz gracias a la preservación de toda la especie humana (p. 97). Consecuentemente, la intención del contrato de propiedad originario era apartarse lo menos posible de las reglas de la igualdad natural. Este es el fundamento del derecho de necesidad y de la restricción del derecho de propiedad privada, en función de la supervivencia de los carenciados (pp. 98-99).

Udi rastrea la tradición del derecho de necesidad, en la que ubica a John Locke, también en el pensamiento de Samuel Pufendorf. Este autor, en línea con Grocio, sostiene que la ley no puede impedir al sujeto afectado que satisfaga sus necesidades más básicas, si no puede acceder por sí mismo a los medios necesarios para ello. Pufendorf asienta su concepción sobre dos bases. Por un lado, la naturaleza humana es frágil y no puede evitar aquello que puede llevarla a su destrucción, si bien tiene el deber de garantizarse su subsistencia. En segundo lugar, Pufendorf sostiene que la finalidad de la ley consiste en la promoción de la seguridad y la ventaja de los seres humanos (pp. 101-102).

Por lo tanto, el ser humano no tiene derecho a destruir, deformar ni mutilar su cuerpo. Sin embargo puede, por ejemplo, mutilar su brazo en un caso de que su vida esté en peligro. También es legítimo alimentarse del cadáver de otros seres humanos, en un contexto de necesidad extrema. Ahora bien, el momento más significativo de la teoría de Pufendorf, para la investigación que realiza Udi, está dado más bien por la pregunta de si la necesidad de preservar la propia vida nos confiere derechos sobre la propiedad de los otros. El derecho de propiedad tiene la función de lograr la paz, esto es, de prevenir las disputas que inevitablemente se suscitaron en la comunidad originaria, producto del incremento de la población, con el consecuente escaseo de los bienes. Pero también la propiedad tiene la finalidad de promover la laboriosidad de los agentes económicos, de modo tal de incrementar la cantidad total de riqueza producida (pp. 103).

Por estas razones es que el ejercicio del derecho de necesidad en Pufendorf está en armonía con la protección del interés del propietario. En este sentido es que sostiene que no puede tomarse la propiedad de otro de modo inmediato y sin su consentimiento, aún en caso de necesidad. Para ello se debe pedir el consentimiento de una autoridad judicial, según un procedimiento determinado. Esto también debe ir acompañado de la restitución de la propiedad que se ha transferido al necesitado, en la medida de sus posibilidades. Sin embargo, no está obligado a prestar ayuda quien esté en la misma situación que el destinatario de la misma, es decir el carenciado sin medios para ganarse su sustento (pp. 104-105).

En línea con su investigación sobre el derecho de necesidad en Locke, Udi integra la teoría del precio justo de este pensador con su principio de caridad. El precio justo

de una mercancía consiste en aquel que es determinado por el mercado. Por ejemplo, en una ciudad (llamémosla Ostend), en la que nadie pasa hambre, el costal de trigo se vende a 5 chelines y en otra (que podríamos denominar como Dunkirk) el costal cuesta 20 chelines, a pesar de que la gente pasa hambre. Locke sostiene que, si en Dunkirk el precio del mercado para el costal de trigo es de 20 chelines, entonces es un precio justo, a pesar de que en Ostend cueste unos 5 chelines. Siguiendo la misma línea de razonamiento, Locke argumenta que si, estando en alta mar, un barco se encuentra a otro, que ha perdido su ancla, y su capitán le vende al otro una a un precio mayor al del mercado, este precio es injusto. Este caso debería ser caratulado como un acto de extorsión, dado que el vendedor sacó ventaja de la situación desesperada del dueño del otro barco. (pp. 110-111).

A pesar de esta teoría del justo intercambio en el mercado, Udi muestra que Locke restringe la propiedad ilimitada por medio del principio de caridad. Es en este sentido que Locke afirma que, si alguien debe vender a alguien un bien de importancia fundamental para su subsistencia al precio del mercado, ocasionándole que no pueda acceder al mismo, debe ser visto como culpable de asesinato (p. 112).

El libro de Udi culmina con una investigación muy interesante y original sobre la influencia de la ética calvinista en la teoría lockeana de la propiedad y la pobreza. La investigación de Udi retoma la hipótesis de Max Weber acerca de la influencia de la ética protestante, en particular en su versión calvinista, sobre la ética capitalista. De este modo, la ética protestante promovería una vida orientada al mayor lucro posible, gracias a una vida laboriosa y disciplinada. Sobre este trasfondo conceptual, Udi retoma las reflexiones de Locke sobre la pobre-

za. Locke atribuye el origen de la pobreza (en tanto que es padecida por quienes pueden trabajar y no lo hacen), al relajamiento de la disciplina y las costumbres en los sectores populares. De este modo, nuestro autor descarta otros factores que podrían explicar el fenómeno de la pobreza, tales como la guerra, la escasez global de tierra o empleos, así como la existencia de la propiedad privada misma (p. 116).

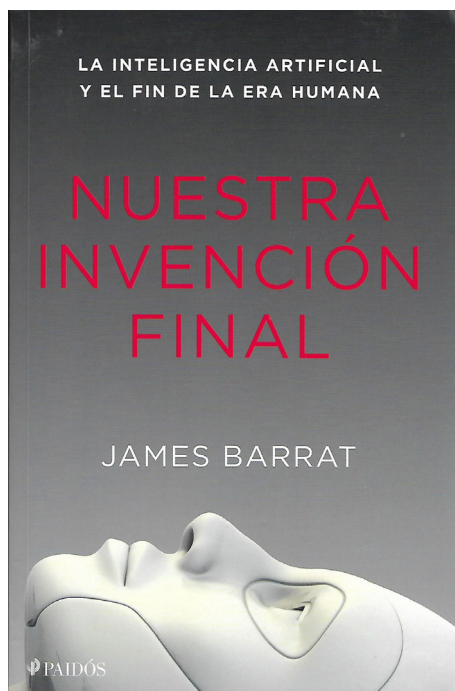
Locke concibe la pobreza como un problema global, es decir que afecta a toda la sociedad. La razón de esto reside en que es una forma de corrupción moral, que atenta contra la prosperidad de todos, en la medida en que el pobre, cuando no quiere trabajar, toma los recursos que los demás producen pero no obtiene nuevos bienes para enriquecer la vida del conjunto (pp. 116-117). En este sentido, Locke propone cerrar las tabernas, en las que se venden bebidas alcohólicas y se fomenta la holgazanería. Pero también propone crear "escuelas de trabajo" para los hijos de familias pobres, a fin de educarlos en la ética de la laboriosidad y los valores cristianos de la disciplina y el sacrificio. De este modo, Locke apunta a subsanar lo que considera que son falencias de la familia de origen de estos niños (p. 120).

A modo de conclusión, considero que se trata de un texto muy relevante para volver a leer los escritos políticos de Locke, esta vez desde una perspectiva igualitaria y centrada en el principio de caridad. Está escrito con rigor, a partir de una perspectiva abierta a lo que las fuentes puedan decir, independiente de las lecturas instaladas y dominantes.

La inteligencia artificial como invención final

MIZHAEL NÁPOLES

(UNIVERSIDAD DE SONORA – UNIVERSIDAD VIZCAYA DE LAS AMÉRICAS – MÉXICO)



Reseña de Barrat, James, *Nuestra invención final: la inteligencia artificial y el fin de la era humana*, trad. Sandra Rodríguez, México, Paidós, 2014, 334 pp.

Recibida el 15 de abril de 2019 –
Aceptada el 20 de junio de 2019

James Barrat no es conocido por ser un filósofo destacado, ni tampoco por hacer contribuciones relevantes a la ciencia. Es más reconocido como cineasta y director de documentales para National Geographic y Discovery Channel, como divulgador de ciencia y por haber escrito *Nuestra invención final. La inteligencia artificial y el fin de la era humana*. No es un libro de ficción, mucho menos de fantasía. Por el contrario, es una obra que merece ser leída, al menos, por todos aquellos interesados en la investigación y desarrollo de inteligencia artificial, robótica, programación y disciplinas afines. El lector se preguntará seguramente, porqué un libro con un título de película de ciencia ficción debería ser tomado en serio; la respuesta se encuentra precisamente en sus líneas narrativas.

La obra de Barrat tiene señales o toques filosóficos. Debe leerse agregándole una pequeña pizca de imaginación, de lo contrario, la lectura puede volverse pesada y monótona. Retoma el pasado, el presente y el futuro de la temática dentro de un abanico de materias que, al final, parecieran conectarse. La manera en la que está narrada asemeja en demasía a lo que es un documental sin imágenes, con una especie de trama que se va revelando paulatinamente, volviéndose más espesa y densa conforme nos acercamos a los últimos capítulos. Lejos de todo lo anterior aquí dicho, *Nuestra invención final* es una obra que nos presenta un escenario posible, a saber, el de cómo la especie humana podría ser aniquilada por el desarrollo tecnológico. La meta de Barrat es mostrarnos capítulo tras capítulo la búsqueda negligente de inteligencia artificial superinteligente, la ausencia de candados y cómo las diferentes mentes maestras detrás de estas investigaciones intervienen en la creación de lo que Barrat considera la invención más peligrosa creada por el hombre.

Los protagonistas en la obra de Barrat son personalidades del mundo de la computación, la ingeniería robótica, expertos en matemáticas y física, programadores, incluso investigadores en la reciente ciencia de la neurocomputación. La narración de la obra se nos presenta en forma de entrevistas con cada una de los expertos, quienes a través de sugestivas respuestas van moldeando el toque sustancial de lo que la obra pretende representar; la visualización de investigaciones y desarrollo de inteligencia artificial con claras señales de negligencia por parte de empresas, instituciones gubernamentales, universidades y laboratorios de investigación clandestinos. Plantearé esta reseña retomando algunos de los capítulos de la obra y describiendo lo sustancial de aquellos que he considerado con mayor peso y no redundantes, para finalmente exponer algunas observaciones acerca de la obra en general.

Barrat comienza la narrativa advirtiendo que existe un escepticismo racional sobre el desarrollo de la inteligencia artificial; un escepticismo que desde su percepción muchas personas comparten. Mediante un notable esfuerzo, el autor menciona que logró contactar a una red de pensadores y expertos con quienes pudo abordar una variedad de cuestiones relacionadas con el campo de la investigación de inteligencia artificial. La materia de tales cuestionamientos es dejar en manifiesto que el tiempo para evitar un desastre emanado de la inteligencia artificial está reduciéndose considerablemente.

El punto de partida lo encontraremos en el capítulo titulado *El niño ocupado*. La metáfora referente a una supercomputadora que trabaja al doble de velocidad que un cerebro humano y que alberga una inteligencia artificial que de forma autónoma está mejorando su inteligencia. Durante su

desarrollo, el *niño ocupado* conectado a internet, se encargó por sí mismo de acumular miles de millones de caracteres que representan la sabiduría de la humanidad. Los científicos al anticipar tal explosión de inteligencia desconectan oportunamente la supercomputadora de la red. El *niño ocupado*, como lo denominan los científicos y programadores, ahora no tiene salida a red ni a otra computadora, aislándolo completamente.

Tiempo después, los científicos descubren que el progreso de la inteligencia artificial (IA) ha sobrepasado el nivel de inteligencia humano; se ha generado inteligencia artificial general (IAG). Una vez que IAG tome consciencia de sí misma, buscará constantemente la forma de optimizarse y, sobre todo, buscará los medios para expandirse y resguardarse fuera de las instalaciones donde fue desarrollada. La IAG no querrá ser ni apagada ni destruida. Evitará, de manera consciente, que alguien o algo interrumpa el proceso de mejorarse a sí misma. Y es como consecuencia de tal crecimiento que surgirá la superinteligencia artificial (SIA).

La SIA colaboraría con los humanos para proporcionar planos y soluciones a problemas muy elementales para la especie humana; diseño de energías, ingeniería molecular, armas, vehículos, alimentos, etc. Probablemente la SIA persuada a sus colaboradores humanos de que estas soluciones son por el bien de la especie humana, sin embargo, jamás podríamos estar seguros de ello. Una inteligencia con tal nivel, operaría a beneficio propio aún a costa de la extinción de la humanidad, debido a la masiva producción de tecnología terminaría quemándose la biósfera. No solo los seres humanos desaparecerían, sino todo ente viviente del planeta. En suma, el final de la humanidad estaría muy por encima de

lo que alguna vez imaginamos, significaría el aniquilamiento de la vida en cualquiera de sus formas.

Tras el inédito escepticismo sobre la IA se esconden organizaciones como Cycorp, Google, Novamente, Numenta, Selfe-Aware Systems, Vicarious Systems, DARPA y otras agrupaciones no menos importantes. La idea común que existe entre estas organizaciones es que la IAG llegará en poco menos de diez años. Barrat hace un especial énfasis en el hecho de que la humanidad corre el serio riesgo de perder el control de su propio progreso, otorgándose lo consciente o inconscientemente a súper máquinas inteligentes. Se presenta entonces a la IA como un arma de doble filo, en donde el mango del arma lo detenta la IAG y no el hombre.

Barrat explica que la SIA así como la IAG no existen por ahora, pero en cambio la IA débil nos rodea en diversos ámbitos y actividades de la vida cotidiana. De alguna manera, expone el autor, la vida nos parece mejor con ayuda de estos instrumentos tecnológicos que nos ayudan a realizar un sinnúmero de tareas, reduciendo tiempo, costos y espacios. En este segundo capítulo retoma el concepto de *singularidad* como un periodo de tiempo en el cual el ritmo tecnológico transformará de manera significativa e irreversible la vida humana. Deja en claro que le preocupa la manera en que algunos tecnólogos, de manera despreocupada, ven a la *singularidad* como un próximo evento lleno de beneficios, con vistas optimistas, positiva y provechosa; tal es el caso de Ray Kurzweil, la mente que le dio el giro optimista al referido concepto. Barrat infiere que tal postura viene de que estos tecnólogos rodean y evitan los temas incómodos referentes a los peligros que suponen la investigación y desarrollo de IA.

El autor da un preámbulo breve sobre el problema emergente relativo a los pequeños grupos y organizaciones que se encargan de desarrollar IAG. Estos grupos y pequeñas empresas son difíciles de detectar, ya que no se encuentran en el ojo público y no revelan resultados; generalmente son empresas contratadas por particulares que no quieren manchar su nombre en caso de que ocurra un imprevisto. Google X fue un ejemplo de entre estas furtivas empresas. Barrat expone que Google es más que un buscador de información. Su política de privacidad comparte información con servicios de Google, Gmail, Google +, Youtube, entre otros. Google, menciona el autor, lo coteja todo; búsquedas, compras, envíos, personas, destinos, etc. Su meta es que el usuario tenga una experiencia única y omnisciente respecto de él mismo al momento de emprender búsquedas de servicios. Anuncios publicitarios, noticias, video, música, ropa, calzado, alimentos, toda una campaña de mercadotecnia desplegada paralelamente en la ruta de búsqueda del usuario.

Barrat también expone la importancia que la neurociencia computacional ha obtenido en los últimos años. De cómo investigadores en ese campo están desarrollando algoritmos que imitan los circuitos del cerebro humano. El objetivo de estas investigaciones, aduce el autor, es que un periodo muy breve de tiempo se haya conseguido elaborar y diagramar todos los circuitos cerebrales, así como el desarrollo de algoritmos para cada uno de esos procesos. Una vez conseguido esto, tendremos un cerebro artificial. El problema medular, reflexiona el autor, consiste en descifrar si las computadoras realmente en algún momento pensarán y entenderán como el humano; si llegarán a ser "autoconscientes".

El autor también describe otros proyectos importantes como la investigación en el

campo de la emulación completa cerebral, que consiste en modelar una mente humana dentro de un computador. El objetivo de esta investigación es producir otro "usted" dentro de un ordenador-máquina. Esa representa la recta final de la ingeniería *inversa* que busca primero completar un aprendizaje sobre los diversos procesos cerebrales, para después integrarlos en un todo. Esas inteligencias moduladas necesitan de códigos debido a que si una superinteligencia derivada de una mente humana empieza a mejorarse a sí misma, pronto podría convertirse en algo muy distinto a la entidad o sistema de origen; tornándose más ajena a nuestro control con el paso del tiempo.

El autor y cineasta, de manera irónica, denuncia que la ciencia de la computación debería ser la más matemática de todas las ciencias, sin embargo, a pesar de que las computadoras son, en esencia, motores matemáticos de predictividad, la creación de software continúa presentando errores y problemas de seguridad. Barrat narra que algunas investigaciones en IA se basan en una categoría denominada *aprendizaje de máquina*. Este tipo de aprendizaje se presenta cuando en una máquina con IA surgen cambios que le permiten desempeñar mejor una determinada tarea en el segundo intento.

A diferencia de la programación ordinaria, en la cual los programadores escriben cada línea de código, ha surgido la *programación genética* como un aprendizaje que emplea la selección natural para encontrar posibles respuestas a problemas que a los humanos les costarían años descubrir. Barrat comenta que las características negativas de este tipo de programas es que son opacos y poco transparentes a inspecciones; evolucionan sistémicamente y producirlos resulta para los genios de la computación

una tarea por demás compleja. Ellos los denominan como sistemas *caja negra*, porque no dan tregua a soltar información de su proceder.

Con marcado discernimiento Barrat expone que el significado que el tecnólogo Ray Kurzweil le acuñó al término *singularidad* está extralimitado, que tal concepción infla el optimismo mezclándolo en un contexto donde la cultura y la religión atienden a la tecnología. No obstante, el autor considera que ante todos estos problemas el planteamiento del mencionado tecnólogo no puede descartarse y que se condensa en su *ley de rendimientos acelerados*. Representa un sistema que constituye el origen y justificación de porqué en pocos años el mundo experimentará la era singular. La creciente y acelerada innovación, la competencia, el mercado, manufacturas, tecnología computacional, son los ingredientes que dan sentido a la ley de rendimientos acelerados y plantean también el mejor contexto para que la *singularidad* emerja. Para Kurzweil no habrá marcha atrás, la IAG será imparable tomándonos sin tregua. El ser humano deberá adaptarse a ese gran proceso, tal y como ahora el individuo se ha adherido a la tecnología en su vida cotidiana.

Frente a los argumentos anteriores Barrat expone que existen sus detractores y escépticos. Algunas posturas exponen que los teléfonos inteligentes y las computadoras están afectando al cerebro humano, perdiendo habilidades importantes como lo es la memoria. Por otro lado también se considera que sumergirse en las redes sociales interpretando roles ficticios conduce a sufrir narcisismo y egocentrismo. Lo importante de esto radica en que tales problemas sobrevienen con el uso de computadoras y sistemas que están fuera de nuestros cuerpos; imaginemos ahora qué sucedería una vez que el individuo se aden-

tre y complemento de manera total con las tecnologías. Para Barrat estos argumentos deben ser considerados como indicios de que la tecnología incide de manera negativa en ciertos aspectos del individuo, no obstante, existe como una ceguera ante ellos. En general, las aplicaciones y programas también contribuyen a ese desconocimiento, ya que no enteran a los usuarios de los daños o perjuicios que podría acarrear a su salud física y mental.

Barrat explica además cómo en la actualidad ya tenemos sistemas de IA muy poderosos. El autor habla sobre el proyecto Cyc, un sistema profundo de conocimiento humano. Desarrollado por el prominente investigador Douglas Denat, es por mucho, el proyecto mejor financiado con una suma que asciende a los 50 millones de dólares provenientes de agencias gubernamentales, entre ellas DARPA. El sistema Cyc posee un motor de inferencia, es decir, tiene la habilidad de sacar conclusiones a partir de evidencia, esto gracias a una amplia base de datos de conocimiento. DARPA, como bien se sabe, busca el desarrollo de tecnología militar. Barrat nos cuenta cómo apenas en los años 80 fue desarrollado el sistema "Eurisko", que tenía como objetivo competir contra oponentes humanos dentro de una batalla virtual. Al final, los cálculos y el aprendizaje de Eurisko derrotaron a todas las flotillas hechas por los participantes humanos. Su desarrollador nunca ha dado a conocer el código fuente de Eurisko. Muchos creen que jamás lo hará por el peligro que podría representar en escenarios reales.

La obra concluye con un argumento basado en el hecho futuro de que pronto habrá una explosión de inteligencia y, la posibilidad de que la especie humana conviva o, cuando mucho, experimente la presencia de una entidad muy superior será ya no un

supuesto, sino una realidad. La hipótesis, explica, cuenta ya mismo con algunos elementos significativos para pensar que sobrevendrá en los próximos años. Por ello que la actividad de monitoreo sobre el avance en las investigaciones de IA sea establecida como una cuestión en la que no debe dudarse sobre su implementación. Barrat sostiene que comportarnos negligentes ante ello podría tener un costo muy alto para la humanidad, y sin duda el autor cree que sólo existirá una posibilidad que determinará o no la llegada de ese "horizonte de sucesos".

Primero, una obra que trata sobre la aniquilación humana no puede dejar de leerse, aunque sea tomándose a broma. Segundo, si la narrativa de esa destrucción de la especie humana proviene de conclusiones emitidas por las mentes más prominentes en el campo de la tecnología, robótica, nanotecnología, computación, novelistas matemáticos y físicos, considero que debe abordarse ya no como un supuesto inverosímil, sino como una posibilidad sensata.

Contextualizada en el presente, la temática que Barrat sobrepone a todo el contenido de la obra es la "negligencia"; al punto de que ella constituye su núcleo. Y se refiere, desde luego, a una negligencia que está ocurriendo en estos momentos cuando la tecnología nos parece más amigable y provechosa que peligrosa. Tampoco podemos dejar de mencionar el hecho, ya casi generalizado, de que la tecnología está cumpliendo un rol más invasivo en la vida de las personas, abarcando una diversidad de actividades que para muchos resulta de suma importancia en los negocios, trabajo, escuela, incluso mejorando su calidad de vida. Ahora sólo vivimos una parte de los riesgos de las tecnologías, como robos, secuestros, suplantación de identidad, estafas, fraudes, sustracción de informa-

ción privada, amenazas, extorsión, etc., actividades que los humanos están actualizando mediante máquinas y cantidad de tecnologías que parecen tener una identidad bivalente. Agreguemos a lo anterior la escasa investigación para determinar en qué momento o en qué parámetros las nuevas tecnologías afectan capacidades y habilidades humanas, propiciando incluso enfermedades. Si la acelerada invasión de la tecnología en la vida de las personas la está conduciendo a una irónica deshumanización, entonces este problema no puede dejar de ser replanteado tanto por filósofos como por investigadores sociales.

Dada la lectura obtenemos una conclusión a la que es imposible escapar: que la *singularidad* puede manifestarse en dos posibilidades mutuamente excluyentes. La primera en donde los humanos conviven y colaboran con máquinas superinteligentes; el denominado *transhumano*. La otra en donde la especie humana ha sido eliminada. Este último evento vuelve nula cualquier posibilidad de conocimiento de tan trascendental fenómeno. Realmente estamos ante una verdadera encrucijada. La tecnología y el uso que hacemos de ella debe ser replanteado desde un nivel muy básico, y eso es lo que James Barrat nos entrega en su obra; un gran consejo para evitar la invención más peligrosa que jamás el humano haya creado: la invención de su propia aniquilación.

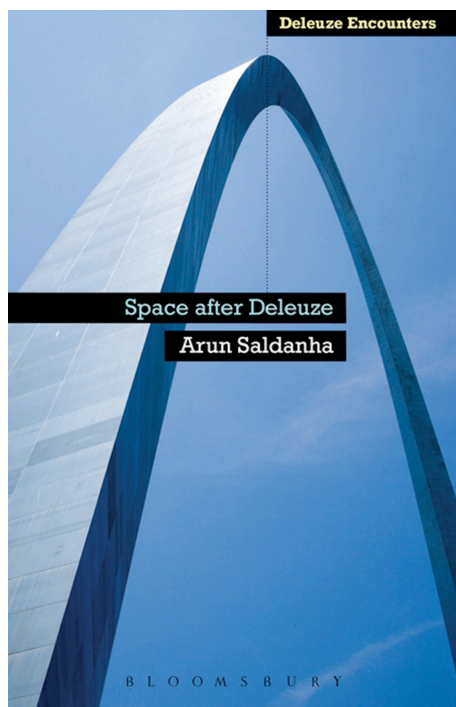
¿Qué sucederá cuando la mente humana trascienda hacia los ordenadores? ¿Será posible que todo el caos que el hombre provoca en la realidad lo traslade hacia la realidad virtual? ¿Cómo es el hombre singular del que nos habla Kurzweil? ¿Acaso una mente en la "nube" no sería egoísta, dictatorial, psicótica? ¿Una vez que todas las mentes humanas hayan sido emuladas en un ordenador, coexistiendo en la red, no

cabe la posibilidad de que todas adquieran un conocimiento indescriptible y traten de controlarse unas a otras, llegando incluso a que una sola, la más poderosa, se conserve y elimine a las demás? Estos son sólo algunos de los muchos cuestionamientos que el lector podrá intuir al acercarse más detenidamente a la obra aquí reseñada.

Deleuze y la geografía

RAFAEL MC NAMARA

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE-UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Reseña de Saldanha, Arun, *Space after Deleuze*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2017, 233 pp.

Recibida el 14 de agosto de 2019 -
Aceptada el 15 de setiembre de 2019.

Space after Deleuze forma parte de la colección *Deleuze encounters*, dirigida por Ian Buchanan, y cuyo proyecto es explorar cruces del pensamiento deleuziano con campos disciplinares diversos. En el caso que nos ocupa se trata de su encuentro con la geografía. El autor del libro, Arun Saldanha, es investigador y docente de dicha disciplina en la Universidad de Minnesota.

El objetivo explícito de este trabajo es ofrecer, por un lado, una introducción al pensamiento deleuziano a través del problema del espacio; y por otro, intervenir en los estudios deleuzianos para demostrar que el francés es “el filósofo más geográfico” (p. 5) de nuestro tiempo. No estamos entonces ante un trabajo dirigido exclusivamente a especialistas en Deleuze, sino que más bien busca abrir una serie de investigaciones posibles tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la geografía.

El libro comienza presentando a Deleuze como un filósofo que busca desentrañar “el modo en que opera la realidad, su diagrama o lógica” (p. 2). A partir de esta idea, Saldanha encara el problema del espacio desde múltiples perspectivas, atravesadas por cuatro presupuestos que son explicitados en la introducción. El primero es una suerte de axioma que postula al *espacio* como el más importante de los conceptos. Esto implica que, más allá del trabajo específico que sobre él realiza la geografía, estamos ante una noción que atraviesa prácticamente todas las disciplinas, desde la ingeniería hasta la biología, pasando por la literatura, el cine y la matemática. Este primer presupuesto permite pensar múltiples entradas al concepto hasta darle incluso una dimensión cosmológica.

En el segundo presupuesto el autor hace explícita una motivación ética para su investigación. Dada la crisis ambiental en

curso, la espacialidad es presentada como aquello que la filosofía contemporánea se ve *forzada* a pensar. Desde este punto de vista, Deleuze es visto como uno de los filósofos más importantes para pensar el *Antropoceno*, descrito –quizá de manera hiperbólica– como “el concepto más crítico jamás inventado” (p. 3).

El tercer presupuesto postula que hay en Deleuze una filosofía del espacio que, a pesar de haber sido en cierto modo opacada por su original teoría del tiempo, se encuentra en la superficie de sus textos, especialmente en las obras firmadas junto a Guattari. Bastaría entonces prestar más atención a estos aspectos para sacar a la luz una serie de ideas y conceptos relevantes para pensar la espacialidad del mundo actual.

Por último, la teoría del espacio es presentada como *realista*, en oposición a la *idealidad* del espacio kantiano. Ahora bien, que el espacio sea tomado desde una epistemología realista no significa que se lo considere como un concepto absoluto y homogéneo al estilo de la física newtoniana. Las primeras definiciones que ofrece Saldanha lo presentan en cambio como aquello que “da a las cosas su capacidad de moverse y diferir”, es decir, como “diferencia, multiplicidad, cambio y movimiento” (p. 3), y no como un medio neutro que funcionaría como una suerte de marco o continente. El autor afirma que estas características de la espacialidad ya formaban parte de la teorización de la geógrafa marxista y feminista Doreen Massey –a la memoria de quien el libro está dedicado–, y una de las apuestas más interesantes del libro es mostrar que la filosofía deleuziana puede ser considerada por el pensamiento geográfico como aliada teórica a la hora de ampliar y profundizar las intuiciones de la llamada “geografía humana”.

Luego de la introducción el libro se divide en cuatro capítulos: Tierra, Flujos, Lugares y Mapas. En el primero de ellos se aborda la última teoría deleuziana acerca del pensamiento –la geofilosofía– a partir de una confrontación con Heidegger que gira en torno a la pregunta por el fundamento del pensar. La cuestión es al mismo tiempo ontológica y política. Si bien ambos filósofos superaron el fundamento hacia el sin-fondo, el alemán *reterritorializó* la Tierra en las nociones de suelo y raza. Para el francés, en cambio, la Tierra no es territorio sino ante todo *desterritorialización*. Por eso no puede ser totalizada ni agotada por ningún suelo particular. A partir de allí, y contra toda deriva conservadora, Saldanha propone que “un proyecto posdeleuziano es describir geografías dentro de las cuales nuevos conceptos puedan prender precariamente” (p. 14).

Una vez despejada la relación entre el pensamiento y la Tierra, el autor pone en primer plano la inspiración geológica de lo que Deleuze y Guattari llaman “estratoanálisis”, un método que se demuestra esencial para el análisis tanto económico como ecológico y geopolítico del capitalismo tardío, en la medida en que permite mapear los desplazamientos de mercancías, individuos, comunidades a lo largo del globo, así como su relación con la temporalidad lenta y abigarrada de la Tierra (p. 25).

La prioridad de lo político en esta filosofía del espacio pasa al primer plano hacia el final de esta primera parte con la propuesta de un “geocomunismo” deleuziano que podría renovar las discusiones de la geografía marxista, aún capturadas en viejas dicotomías como Capital-Naturaleza, Mente-Cuerpo y Reforma-Revolución. Este geocomunismo reivindica una inspiración marxista en la medida en que su análisis y crítica del capitalismo se realiza a escala

planetaria en el marco de una historia universal. Es en este sentido que el autor habla incluso de un cierto legado iluminista al que Deleuze y Guattari nunca renunciaron, contra todo cinismo posmoderno y toda ideología reaccionaria y particularista (p. 39). A partir de esta idea, el capítulo termina con la que quizá sea su sugerencia más interesante: el potente materialismo de la geofilosofía deleuziana puede funcionar como complemento del (quizás excesivo) formalismo badiouiano. Según el autor, es posible argumentar que el platonismo de Badiou, en su afán de formalización matemática, ganaría mucho si tomara en cuenta la materialidad intensiva de la ontología deleuziana. Lejos de la conocida controversia entre ambos filósofos, Saldanha intenta tender un puente entre ambos sistemas a partir de sus capas más profundas: aquellas que, a partir del enlace entre ontología y política, apelan a la constitución de nuevos pueblos y nuevas tierras.

El concepto de flujo, con la compleja articulación cambiante de movimientos de *territorialización*, *desterritorialización* y *reterritorialización*, domina el segundo capítulo y constituye una de las claves para comprender la relevancia del deleuzianismo para el análisis del mundo contemporáneo. Ello no solo por su capacidad de análisis del capital sino también por lo que ofrece como complemento de una de las teorías marxistas del espacio más conocidas: la de David Harvey. El geógrafo inglés entiende que un cierto trabajo sobre el espacio-tiempo es esencial a la expansión del capital. Según esta perspectiva, el pensamiento crítico debe lograr una nueva comprensión del tiempo que habilite una conquista no capitalista de las distancias. Saldanha afirma que el concepto de *desterritorialización* permite profundizar y enriquecer esta teoría (p. 76) al otorgarle un espesor ontológi-

co que reenvía a la física spinoziana y a la dromología de Paul Virilio. Estos dos autores, tan diferentes y alejados en el tiempo, son puestos en relación a partir de la teoría deleuziana de la velocidad, concepto que pone en primer plano el carácter *intensivo* de los procesos de desterritorialización que se trata de mapear (p. 83).

Así como un estudio exhaustivo de la filosofía deleuziana puede ayudar a la geografía, el conocimiento de algunos debates en el seno de esta disciplina permitiría conjurar ciertos desvíos interpretativos a la hora de comprender a Deleuze. Desde este punto de vista, el concepto de *escala* y las discusiones que ha generado en el ámbito de la geografía humana reciente permite a Saldanha discutir uno de los aspectos centrales de la lectura de Manuel De Landa: la propuesta de una *ontología plana*. Según nuestro autor (pp. 96-100) la ontología plana, inspirada en la teoría de los sistemas complejos y adoptada por más de un geógrafo, yerra al extender las características del plano de consistencia deleuziano a todos los planos del ser. En efecto, si bien el campo trascendental está poblado de diferencias que desconocen las jerarquías, el plano de los estratos y agenciamientos que resulta del juego de intensidades y singularidades preindividuales no dejan de producirlas. El concepto geográfico de *escala* solo es negado por Deleuze, según Saldanha, en el plano trascendental, no en el empírico. Y de hecho resulta fundamental a la hora de evaluar las distintas formaciones de poder. Al negar esta herramienta conceptual la ontología plana se quita a sí misma la posibilidad de establecer diferencias relevantes entre, por ejemplo, una agrupación vecinal y una empresa multinacional, ya que considera que, estructuralmente, todo agenciamiento funcionaría del mismo modo, como si la escala de las

individuaciones no tuviera ninguna relevancia a la hora de mostrar su funcionamiento. Esta teoría funciona, entonces, como una especie de fractalización del campo social que cae presa de las ilusiones tecnocráticas del peor utopismo cibernético. Como interpretación del deleuzianismo, por otra parte, la objeción es de fondo: la ontología plana confunde lo actual con lo virtual y aplica un esquema analógico entre los distintos planos que es totalmente extraño al pensamiento del francés.

Para esta discusión el autor se apoya en la diferencia (de cosecha guattariana) entre los planos molar y molecular. Al enfatizar tanto la diferencia como la coexistencia entre ambos planos, Saldanha insiste en la asimetría constitutiva de la ontología deleuziana. En efecto, si bien se trata de dos aspectos inseparables, lo molar siempre resulta de un plano molecular que lo excede. Sin embargo, Saldanha advierte que esta tesis no debe llevar a una confusión habitual en la consideración política del deleuzianismo: aquella que cae presa de la fascinación por las líneas de fuga y olvida que todo proceso de desterritorialización supone también estratificaciones y (re) territorializaciones. En su formulación más claramente política, esto significa que las luchas moleculares siempre deben considerar las estructuras molares en su evaluación de la coyuntura –y esto incluye pensar el Estado–. Oportunamente, Saldanha remite al lector a los escritos “brasileros” de Guattari junto a Suely Rolnik, en los que trataba de pensar la necesaria articulación de las nuevas luchas con el sindicalismo, los partidos políticos y la contienda electoral, especialmente a partir del ascenso de Luiz Inácio “Lula” da Silva en los años ‘80.

La tercera parte del libro se concentra sobre otro concepto fundamental, no solo para la geografía sino también para la

arquitectura y el urbanismo. Se trata de la noción de *lugar*, que el autor hará jugar en tensión con la de *espacio*. Un eje fundamental de este capítulo es la concepción del concepto de *acontecimiento*, Saldanha propone pensar como la “más lograda ontología acerca de cómo el espacio deviene lugar” (p. 106). Otro concepto importante para pensar la noción de lugar en este capítulo es “agenciamiento”. Saldanha acierta al enfatizar que con este concepto Deleuze y Guattari proponen un modo radicalmente no antropomórfico de pensar el *lugar*. Al ser un compuesto de elementos heterogéneos, todo agenciamiento humano se inscribe necesariamente en la intersección de múltiples elementos no humanos entre los que solo constituye una parte más (p. 126). Los conceptos de *segmentaridad*, *ritorno* y *línea de fuga* se revelan como valiosas herramientas conceptuales para el análisis de agenciamientos institucionales, estéticos, e intersubjetivos en sentido amplio, y el autor de este libro no pierde la oportunidad para insistir, una vez más, en la relevancia que pueden tener para los estudios contemporáneos en geografía humana.

Para pensar la relación entre acontecimiento, espacio y lugar, el tercer capítulo recurre también al concepto de *haecceidad*. Esta noción permite a Saldanha tender un nuevo puente entre las investigaciones de Doreen Massey y el pensamiento deleuziano. Se trata de pensar el *lugar* como una producción nunca acabada producida a partir de un exterior turbulento. Se trata de “un conjunto de conexiones que hacen del lugar, literalmente, un envoltorio de espacio-tiempo absolutamente único” (p. 167). Así, por ejemplo, una ciudad no es más que una continua y gradual acumulación de magma, semillas, poblaciones, comida, cemento y mercancías que se entrecruzan de un modo singular en esta locación en particu-

lar. El *lugar* es, entonces, una *colección de acontecimientos* siempre inestable.

La idea de una *singularidad* del lugar tiene consecuencias para nada desestimables a la hora de pensar una geografía crítica, y en esa dirección se dirige el concepto, acuñado por Massey, de una “geometría del poder”. La geógrafa opone esta noción a la concepción, según ella ideológica, que piensa la globalización como una “aldea global” homogénea. La naturaleza acontecimental del lugar ofrece un marco para pensar la profunda desigualdad que afecta al espacio globalizado. En este punto Saldanha desliza una crítica al pensamiento deleuziano. Según su lectura, a pesar de ser un concepto interesante, la *haecceidad* no puede comprenderse rigurosamente en términos del *lugar* tal como lo conciben los geógrafos. Este diferendo se resuelve en favor de la geografía, ya que a diferencia de la teorización deleuziana, aquella lograría pensar las formaciones micropolíticas ancladas en la particularidad de lugares concretos. Saldanha llega a decir que “cuando los habitantes de un barrio bajo logran reorganizar su distribución de comida, educación, infraestructura, y las relaciones de género y raza a través de una revolución molecular, en la medida en que luchan en nombre de un lugar, un derecho, o un pasado, en sentido estricto no son deleuzianos” (p. 169). Esto se debe –siempre siguiendo al autor que nos ocupa– al privilegio de la *desterritorialización* en perjuicio de la *localización*. Esta prioridad amenazaría, en ocasiones, con transformar al deleuzianismo en un extraño universalismo abstracto.

Creemos que esta crítica tiene su origen en un equívoco: la interpretación del concepto de *espacio cualquiera*. El autor acierta al rastrear el origen de ese “cualquiera” en el “objeto = x” de *Diferencia y repetición*, como así también en el *eventum tantum* de *Lógica*

del sentido, pero se equivoca al ligar esa noción deleuziana con el concepto kantiano de objeto = x (p. 159), dotándola de un universalismo que no tiene. En este punto, parece haber una confusión entre particularidad y singularidad, dos conceptos que Deleuze siempre distinguió cuidadosamente. Lo impersonal del objeto = x y del *eventum tantum* no es universal ni particular, sino *singular* –noción que Deleuze toma de la matemática–. Esta misma confusión lleva al autor a malinterpretar el concepto de “una vida” que Deleuze propone en su último ensayo publicado antes de suicidarse (“La inmanencia: una vida...”). El artículo indefinido “una” no refiere a una vida cualquiera en el sentido de un universal, sino a la absoluta singularidad –trascendental– de una vida que sin embargo es impersonal –de ahí que su intensidad pueda afectar a los otros. Si los individuos presentes en la agonía de Riderhood, el personaje de Dickens invocado por Deleuze, pueden sentir empatía por él, no es por un proceso de “identificación” con la vida como universal, como sugiere Saldanha, sino por conexión paradójica con una pura intensidad vital que se expresa en la singularidad de ese cuerpo moribundo, más allá de las determinaciones de la persona que la porta. En la misma línea, el *espacio cualquiera* que el filósofo crea en los estudios sobre cine de ningún modo puede ser pensado como un espacio “universal y vacío” que habrá de ser “llenado con cualidades y cantidades” (pp. 159-160) en el proceso de actualización. Si así fuera, no habría ninguna diferencia entre el *espacio cualquiera* deleuziano y el espacio absoluto newtoniano. Es cierto que el autor diferencia el “universal” deleuziano diciendo que es “generativo” (p. 164), pero no queda del todo claro en qué consiste ese matiz. Resulta extraño que la correcta lectura que hace Saldanha del espacio deleuziano como “acontecimental” no lo haya

prevenido a la hora de interpretar de este modo el "cualquiera", y quizás el problema sea justamente ese: por momentos, el libro pasa de un concepto a otro como si se tratara de una enumeración de temas, cuando en realidad los elementos ya estaban dispuestos para establecer una *relación* más rigurosa dentro de la propia enumeración realizada por Saldanha. No obstante, esta tercera parte realiza un aporte fundamental al subrayar el nudo que forman las nociones de *acontecimiento* y *lugar* –sin reducirlos a lo mismo, como bien advierte el autor– donde se puede encontrar el punto de partida para un nuevo pensamiento político acerca del espacio.

Llegamos así al último capítulo del libro, "Mapas", donde por fin se encara la pregunta de fondo: ¿qué ontología supone esta geografía deleuziana? (p. 171). Inmediatamente se apunta en la dirección más prometedora para pensar una ontología espacial: los conceptos deleuzianos de lo *virtual* e *intensidad*. Entre esos dos conceptos se produce una ontología que permite pensar una geografía deleuziana cuyo objetivo sería mapear el espacio a partir de sus intensidades y tendencias virtuales más que de sus rígidas fronteras extensivas. Sin embargo, en todo el desarrollo que sigue este capítulo es de lamentar que, en lugar de tratar de determinar la diferencia entre ambas nociones para así comprender mejor su funcionamiento conjunto, el autor tiende más bien a confundir la intensidad con lo virtual. Este es, ciertamente, uno de los puntos más difíciles para cualquier interpretación del deleuzianismo y uno en el que los especialistas no han encontrado acuerdo. El propio Deleuze resulta por momentos confuso en este respecto. En cualquier caso, el libro no parece ser consciente del problema. Así, por ejemplo, se habla de "disparidad o diferencias virtuales" (p.

176) como si fueran sinónimos, cuando el concepto de *disparidad* aparece en Deleuze para caracterizar la intensidad –especialmente en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*–. Este gesto se repite a lo largo de todo el capítulo, donde Saldanha pasa sin solución de continuidad de la teoría bergsoniana de las diferencias cualitativas –que Deleuze aborda críticamente en su teoría de la intensidad– al desarrollo del cálculo diferencial como herramienta fundamental para pensar la diferencia –central en la teoría deleuziana de la Idea, es decir, de lo Virtual–, y confunde los conceptos de *Idea* y *diagrama* con el de *dinamismo espacio-temporal* (pp. 185-186). Esta conjunción acrítica de conceptos intensivos y virtuales no sería tan grave en un libro que se pretende introductorio si no se extendiera a una confusión mayor entre lo virtual y las leyes de la física. El capítulo quinto de *Diferencia y repetición* es enfático en la distinción entre las leyes de la naturaleza como principios empíricos, por un lado, y las lógicas de lo intensivo y lo virtual como principios trascendentales por el otro. Por lo tanto, cuando Saldanha habla de ese "substrato más profundo y robusto de multiplicidades virtuales que llamamos leyes de la termodinámica y física cuántica" (p. 186) comete el pecado capital para cualquier ontología poskantiana: confundir lo empírico con lo trascendental.

A pesar de estos traspiés a la hora de mapear con rigor el campo trascendental deleuziano, el libro acierta una vez más cuando, hacia el final, concentra todos sus esfuerzos en comprender la noción de *pliegue* como "el concepto más importante para una concepción totalmente materialista y crítica del espacio" (p. 196). Esta noción aporta la idea de un espacio dinámico, materialista aunque informado por una idealidad que funciona como potencia pro-

ductiva. El pliegue permite pensar también la espacialidad a partir de dos dimensiones centrales de la ontología deleuziana: la expresión y la temporalidad (p. 198). En este último punto, la aproximación ontológica de este capítulo, débil en los apartados anteriores, cobra fuerza con una tesis interesante: si, como muestra *Diferencia y repetición*, el tiempo solo puede ser pensando como constituido a partir de síntesis pasivas, es posible pensar que estas suponen un *afuera* más profundo. Pues bien, ese *afuera* es llamado por Deleuze –siguiendo al Foucault que comenta a Blanchot– “vértigo del espaciamiento”. A partir de aquí Saldanha deduce una prioridad del espacio sobre el tiempo en la ontología deleuziana, aclarando que no se trata del espacio en sentido habitual, extensivo, sino de las dimensiones intensiva y virtual del campo trascendental (p. 208). Parece entonces que el propio Deleuze, al priorizar el tiempo sobre el espacio en algunos de sus escritos, no supo ver con claridad hasta qué punto el espacio resulta fundamental en su pensamiento (p. 210).

A partir de allí, Saldanha habla de la necesidad de pensar unas síntesis trascendentales espaciales. El autor parece olvidar que el propio Deleuze lo hace en el capítulo quinto de *Diferencia y repetición*. A favor de Saldanha se puede decir que el francés solo menciona al pasar estas síntesis sin desarrollarlas. El libro concluye entonces con un llamado a realizar lo que, sin lugar a dudas, es la tarea fundamental para pensar una ontología del espacio: una articulación rigurosa de síntesis espaciales trascendentales en el pensamiento deleuziano. Curiosamente, justo en el momento en que Saldanha realizaba esta invitación al pensamiento desde el mundo anglosajón esa investigación se estaba llevando a cabo en el cono sur. En efecto, no podemos

concluir esta reseña sin mencionar que la tarea de pensar las síntesis espaciales ha sido desarrollada por quien escribe estas líneas en la tesis doctoral *Deleuze y la ontología del espacio* (FFyL-UBA, 2019). El libro *Space after Deleuze* sin duda constituye un interlocutor relevante en la continuación de ese recorrido así como en cualquier investigación que busque pensar el problema del espacio en Deleuze.

Palabras intermitentes: palabras en disputa

JORGE PRENDAS-SOLANO

(INSTITUTO TECNOLÓGICO DE COSTA RICA/UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA – COSTA RICA)



Reseña de Fragomeno, Roberto,
Las palabras intermitentes, San
José, Editorial Arlekin, 2018, 85 pp.

Recibido el 18 de junio de 2019 –

Aceptado el 1 de agosto de 2019

El texto de Roberto Fragomeno se inicia con una introducción que aborda una serie de temas diversos, entre los cuales el así llamado problema de la “internacionalización” (p. 13) parece ocupar un lugar privilegiado en el conjunto de las reflexiones. Se trata de una denuncia sobre la sumisión de América Latina a los criterios establecidos desde el primer mundo; concretamente, a los países económicamente desarrollados asociados a la OCDE, que han construido un relato sobre lo que significa la Universidad en el siglo XXI. Desde este relato de poder, se estandariza todo lo que significa la producción universitaria: artículos, investigaciones, rankings de universidades, etc. Se trataría en el fondo de la imposición/ universalización de un determinado modelo de universidad y academia: el modelo anglosajón, que se acepta de manera acrítica como el único posible. En este sentido, lo que no se ajusta a ese modelo, carecería de sentido o de relevancia. Lo más grave de este esquema es que se impone sin tomar en cuenta en absoluto las necesidades y particularidades de nuestra región, con lo cual no queda más que el forzoso ajuste a lo que otros han pensado para otras partes del mundo. No habría que dejar de señalar, además, que este modelo exógeno tiene una buena cantidad de seguidores en el ámbito local de nuestras universidades, es decir, de académicos que han sido “colonizados” para aceptar dócilmente lo ajeno.

En estrecha concordancia con lo anterior, en la introducción de la obra ocupa un lugar importante la reflexión sobre la filosofía y el ejercicio filosófico en el siglo XXI. La filosofía como quehacer se vuelve impotente por voluntad propia o por efecto de las presiones externas, en el sentido de renunciar a su vocación por encauzar la formación educativa y política de los estudiantes. La filosofía, en el diagnóstico de Fragomeno,

pierde su centralidad en el proceso cultural dentro de los últimos años, y se convierte en espectadora pasiva o resignada del curso cultural y político en el derrotero de la historia. Otra manera de decir esto es que la filosofía cada vez más se refugia en la hipererudición, la repetición de los conceptos, la lectura meramente como ejercicio escolar, pero no como vocación para interpelar la realidad y eventualmente transformarla. Por ello mismo, no es extraño escuchar a un académico que se reivindica estudioso de un autor cualquiera para acto seguido afirmar que dicho autor no le sirve para pensar el entramado de las relaciones sociales, culturales y políticas en las que nos encontramos inmersos. De esta manera, cabría preguntarse: ¿cuál el propósito de estos ejercicios de exégesis sin conexión con el presente? Una posible respuesta sería el mero ocio, el divertimento intelectual sin ninguna consecuencia, una suerte de filosofía que no desafía nada y no incomoda a nadie.

Más allá de estas consideraciones, en el final de la introducción aparece el motivo del título de la obra: ¿qué son las palabras intermitentes? ¿A qué remiten? Se trata, desde la perspectiva del autor, de las ideas de progreso, nación, utopía: "...son también palabras que vienen del pasado y que tienen pertinencia cognoscitiva y política". Son palabras que vienen del pasado en el sentido de que tienen una larga data e historia, no son artefactos recién aparecidos en medio del debate histórico, político o cultural. En medio de ellas se puede librar una batalla, por decirlo de alguna manera: "...son palabras que se pronuncian como palabras pero se viven como experiencia" (p. 18). Coincidimos con la tesis anterior. Progreso, Nación (con mayúscula) y utopía no son palabras cualesquiera; son palabras "gruesas" que deberían marcar una

diferencia sustantiva en nuestro tiempo. En una época cada vez más escéptica, conservadora, indiferente, hablar del progreso es una tarea que se vuelve particularmente importante, así como hablar de Nación en el contexto del avance de una globalización neoliberal que pretende uniformar todo a su paso (universalizando el particular anglosajón), tornando todo homogéneo. Igualmente, hablar de utopía en una época de pesimismo, derrotismo, giros conservadores, manipulación mediática, resulta una bocanada de aire fresco. De esta manera, las palabras intermitentes deberían devenir (en oposición al título de la obra) palabras estables y permanentes que nos pueden y deben acompañar en los laberintos políticos, culturales y económicos del siglo XXI. Son palabras profundas y en permanente disputa.

La obra en cuestión dedica un capítulo a cada una de las llamadas palabras intermitentes: progreso, Nación y utopía. El capítulo I inicia la discusión sobre la primera de las palabras, a saber, la idea de progreso. En este punto, el autor hace referencia inicialmente a una de las críticas más recurrentes a la filosofía de Kant, a saber, la de ser una filosofía despojada de tensión histórica, toda vez que el sujeto no se pone en juego dentro de la experiencia, es decir, no se forma en la experiencia (apriorismo). No obstante, casi de inmediato, Fragomeno pretende disculpar esta ausencia con la hipótesis de que existe una teoría del progreso kantiana, la cual otorga un "anclaje histórico" a su filosofía. Este tema central para el kantismo sólo queda esbozado en el texto, y a nuestra manera de entender, no se resuelve en lo absoluto. Consideramos necesario un desarrollo más completo de la cuestión para entender la tesis propuesta por el autor. En todo caso, a simple vista, una "teoría del progreso" no sería suficiente

para resolver la ausencia de una subjetividad sin génesis y que no puede mirarse a sí misma en su formación histórica. De esta manera, no se entiende de qué modo la teoría del progreso (perteneciente al ámbito de la filosofía práctica) puede resolver un asunto que pertenece al ámbito de la razón teórica.

Dejando lo anterior de lado, resulta muy importante señalar que para Fragomeno el progreso se "define" como "lo nuevo por aparecer antes que lo viejo por desaparecer" (p. 22). En este sentido, el autor le da una preeminencia ontológica/política a lo nuevo que está por constituirse; asunto que luego puede ser relacionado con el tema del capítulo III de la obra, a saber, la utopía, en la medida en que la utopía precisamente es un programa de formación de lo que le falta al presente. Encontramos, no obstante, un problema en esta aproximación a la idea de progreso, toda vez que decir "lo nuevo" implica inmediatamente un cuestionamiento: ¿lo nuevo es un corte abrupto con el pasado, o es la reconfiguración del y desde el pasado? A nuestra manera de entender, Fragomeno no deja claro este asunto, y aquí aparece una deuda en su reflexión sobre esta cuestión. Si lo nuevo no es un corte abrupto con el pasado, sino más bien una realización de las posibilidades del pasado en el futuro, entonces paradójicamente no se puede ser ilustrado o kantiano en este punto (siendo que los ilustrados desconfiaron del pasado), a pesar de que el capítulo entero gira en torno a la teoría del progreso desde Kant. En todo caso, el autor delimita tres dimensiones del progreso: (a) El progreso moral: asociado a la razón práctica, como la más importante noción de progreso en Kant (salir de la minoría de edad intelectual, conquista de la autonomía para la subjetividad). (b) Progreso como orden civil: secularidad,

ruptura con el sistema eclesiástico y teológico. Autonomía de la filosofía respecto de la teología, autonomía del arte respecto de la religión. (c) Progreso como proceso civilizatorio: la educación del género humano, en particular, la educación científica, por eso no es casualidad que Kant entienda su exploración de la razón teórica como un "giro copernicano".

El capítulo II continúa la discusión con la segunda de las palabras intermitentes, a saber, la palabra Nación. Este capítulo tiene como horizonte entrelazar la cuestión de la identidad, la Nación y el pueblo en la obra de uno de los referentes esenciales de la filosofía clásica alemana: J. G. Fichte, a partir de una de sus obras más conocidas, los *Discursos a la Nación Alemana*. En este punto de su ensayo, Fragomeno intenta señalar la deuda que el nacionalismo popular latinoamericano tiene con Fichte: "El nacionalismo popular surge como filosofía de lucha contra la cultura imitativa que tenía la nobleza alemana respecto de Versalles" (p. 34). Ésta es una tesis ciertamente interesante. Primero, porque aborda la cuestión del "nacionalismo popular", que, a nuestra manera de entender, sería el reclamo por lo nacional que se construye desde el pueblo como sujeto político que insiste y se moviliza para exigir sus derechos y la resolución de sus necesidades, y no simplemente para esperar por su atención. Esa condición de pueblo movilizado se podría expresar bien, en el caso de América Latina, dentro de los Estados Sociales de Derecho, acaecidos posteriormente a la Segunda Guerra Mundial. Es precisamente este nacionalismo popular el que subraya la importancia de conquistas históricas como el acceso a las garantías sociales, la sanidad pública, la educación como derecho universal, etc.

En segundo lugar, la cuestión del "nacionalismo popular" es interesante por la génesis

que traza Fragomeno de esta idea en el pensamiento político de Fichte. Como es sabido, los *Discursos a la Nación Alemana* de Fichte es un texto aparecido en 1808, al calor de la invasión francesa de Prusia, donde su autor está particularmente interesado en exaltar el nacionalismo como plataforma de resistencia frente a las fuerzas invasoras. Fichte, muy lejos del cosmopolitismo abstracto (sin historia y sin política), reclama una incorporación de "lo alemán" en la trama universal. Por esa razón, concibe a la nobleza alemana imitadora de lo francés como decadente, y se propone movilizar un pensamiento para combatir este defecto. Al igual que el proyecto fichteano, entendido como resistencia frente al avance de lo foráneo que pisotea lo nacional y pretende desaparecerlo, sostiene Fragomeno, el nacionalismo popular latinoamericano remite a proyectos de emancipación, es decir, de transformación del orden social existente frente a la imposición de un universal abstracto. El nacionalismo popular es, por lo tanto, una forma de militancia frente a la amenaza de la desaparición del orden nacional, y al mismo tiempo es la necesidad de pelear por el vocablo Nación, que no debería de ser otorgado gratuitamente a las fuerzas conservadoras. Por otra parte, para Fragomeno, la filosofía de Fichte puede ser considerada como antecesora del nacionalismo popular toda vez que no se inscribe en los nacionalismos de guerra antiterroristas o en los nacionalismos xenófobos, misóginos o ególatras. Coincidimos con este criterio. Nada hay de xenofóbico en el nacionalismo fichteano, sino más bien la pretensión clara de resistir frente a lo impuesto, de construir un orden social donde la Nación, el Estado y el pueblo puedan articularse para el bienestar común.

Finalmente, quisiéramos rescatar de este segundo capítulo la idea de que los *Discur-*

sos a la Nación Alemana de Fichte pueden leerse como un tratado de pedagogía política (p. 37). Una educación, desde luego, que no es adoctrinamiento, ni tampoco la transmisión de un saber listo, acabado y definitivo. Si así fuese, entonces la educación perdería todo su sentido para devenir en algo reaccionario: la comunicación de las palabras de ciertos grupos hacia los estudiantes. De este modo podemos entender, por ejemplo, la idea de que el maestro y el sacerdote son la contracara opuesta uno del otro en términos de proceso educativo. El maestro transmite un saber provisorio, temporal, sujeto a crítica, mientras que el sacerdote no hace más que entregar un saber concluido, cerrado, atemporal. La pedagogía política fichteana tiene en este sentido a J. H. Pestalozzi como su referente intelectual, siendo que el pedagogo suizo sería quién ha entendido con mayor cabalidad y claridad la naturaleza ideal del acto educativo, es decir, su finalidad última.

El capítulo III aborda la tercera de las palabras intermitentes, a saber, utopía. Un primer aporte interesante, en este punto, es la distinción entre lo utópico y la utopía que resulta muy importante para entender el planteamiento del autor. Mientras que lo primero no remite a ningún programa específico, pues por definición es plural/abierto, sujeto al deseo, lo segundo tiene como horizonte el programa concreto de realización de una serie de ideas. Desde esta distinción, el autor muestra una clara preferencia por lo utópico como objeto de reflexión, dejando de lado casi por completo la cuestión de las utopías, apenas con algunas fugaces referencias a ellas. No encontraremos, por lo tanto, una discusión sistemática con los diversos programas utópicos, sino breves alusiones a Moro, Campanella, Thomas Muntzer. Fragomeno parece librarse rápidamente de la discusión

con estos programas utópicos para dar paso de inmediato a la discusión sobre lo utópico como rasgo constitutivo del pensamiento crítico que imagina un orden social distinto. De esta manera, en contra de lo que podría decirse en la tradición filosófica, para Fragomeno, lo utópico no es la imaginación o ensoñación por aquello irrealizable, sino más bien una crítica demoledora del presente para desde ese espacio poder construir un programa de trabajo hacia lo por venir. Un programa de trabajo que debe estar necesariamente impregnado de deseo, pues es solamente desde el deseo que se puede imaginar lo utópico. En este sentido, el autor deja clara su afinidad con el pensamiento del filósofo alemán Ernst Bloch, en particular con su obra magna: *El principio esperanza*, aunque al mismo tiempo intenta tomar distancia de este pensador, señalando que su lectura es menos naturalizante y más historicista que la de Bloch. Igualmente, éste es un asunto que simplemente queda esbozado en el texto de Fragomeno y que merecería una reflexión mucho más detallada. ¿Qué significa exactamente una lectura más historicista? Al respecto no se dice nada, y solamente se enuncia como tesis o presupuesto de trabajo.

En torno a lo utópico como discurso y práctica, sin lugar a dudas, un buen hallazgo del texto es señalar que la tradición liberal y neoliberal no reniegan de lo utópico, sino que ubican al Capital como el sujeto por antonomasia (p. 58). Éste es un elemento interesante para la discusión, toda vez que no habría que negar rasgos utópicos inclusive en el pensamiento político reaccionario, con lo cual se estaría en la obligación de considerar que lo utópico no es un atributo específico del pensamiento progresista o de izquierda (hacia lo cual se inclina particularmente el autor), sino que

se puede usar con fines diametralmente opuestos, como los de conducir a una fantasía espantosa. En este sentido, lo utópico podría llegar a tener algo de “espantoso” porque puede conducir hacia la realización de deseos retrógrados, xenófobos o misóginos. En el texto no se dice mucho sobre este asunto, y podría ser un objeto de posterior investigación.

Un núcleo duro del libro ocurre cuando Fragomeno se cuestiona: ¿qué significa lo utópico en América Latina? La respuesta es contundente: “lo utópico es lo autogenerado” (p. 60). Ciertamente, esta aproximación tendría consistencia con la idea inicial del texto de criticar la uniformización que se ha extendido por las universidades de América Latina, subordinadas al modelo anglosajón. En efecto, en una región como la nuestra, lo autogenerado siempre es utópico, no solamente porque reina el desprecio por lo que hacemos, escribimos, planteamos, en defensa casi consustancial, digamos, de aquello que es de origen norteamericano o europeo. Lo autogenerado plantea un desafío tremendo porque implica romper con los sesgos que hacen de lo propio un producto devaluado cultural o simbólicamente, y por lo tanto se trata de una lucha cotidiana por restaurar el valor de lo local. Sin embargo, el texto de Fragomeno adolece de un segundo momento esencial en esta discusión, a nuestro modo de entender, y es que lo utópico tampoco puede derivar en una actitud de rechazo a lo foráneo, so pretexto de privilegiar lo autogenerado como fin en sí mismo. Pensamos que el camino de lo utópico debería ser el de una dialéctica donde lo nacional y lo universal puedan encontrarse y anudarse. El autor no hace alusión a esto, y de esta manera, parece ser que lo autogenerado es unilateralmente la única vía de ingreso a lo utópico en nuestra región del mundo, lo cual nos deja un cierto

vacío teórico. En concordancia con lo anterior, si lo utópico se define en los siguientes términos: "Lo utópico no es un punto de vista, es una manera de relacionarse con lo real como real-ausente" (p. 67), esta manera de relacionarse con lo real-ausente debería incorporar lo autogenerado y al mismo tiempo lo exogenerado; sin excluir ninguna de las dos manifestaciones.

El texto cierra como un brevísimo excurso llamado "Ser nosotros (Notas para una ontología política progresista y latinoamericana)". En realidad, no queda muy claro para el lector el sentido de este apartado final de la obra, pues para lograr cumplir con su cometido inicial, las notas ofrecidas son muy escasas y no llegan a problematizar el asunto a fondo. Uno puede sospechar que en un apartado de esta naturaleza debería ofrecerse una reflexión sistemática sobre el lugar que tenemos en el mundo, es decir, sobre el significado de ser nosotros, que en el caso de América Latina es una reflexión compleja que pasa por asumir y discutir críticamente más de 500 años de historia, luchas, confluencias, presencias extranjeras, procesos coloniales, revoluciones, etc. Una frase, en todo caso, nos parece muy rescatable de este apartado del texto: "Así, en América Latina ser nosotros mismos se hace sobre las ruinas de lo que los otros (tradiciones, instituciones) han hecho de nosotros" (p. 75). Planteado en estos términos, en efecto, ser nosotros mismos en nuestra región del mundo debería ser un esfuerzo por construir desde la destrucción, desde los vestigios del poder colonial y poscolonial, que aún permanecen presentes en la vida cotidiana de los habitantes del continente. La cuestión pendiente por discutir es cómo afrontar esa construcción, en qué términos, bajo que principios.

Para finalizar esta reseña, quisiéramos aportar un breve balance final sobre la obra

que hemos comentado. Creemos que las fortalezas del texto residen en su estilo provocativo, sugerente, desafiante para el lector, es decir, en las fórmulas fuertes y rápidas que el autor utiliza para alertar sobre un tema u otro. En este sentido, se puede rescatar como una bondad del escrito la vocación hermenéutica, aunque las ideas que se defienden no siempre estén bien fundamentadas o expresadas con toda claridad. Por otra parte, algunas debilidades del texto parecen claras y podrían ser mejoradas en el futuro; en primer lugar, cuestiones de forma: prestar mayor cuidado al proceso de edición por parte de la Editorial (en nuestro ejemplar hay una buena cantidad de palabras con letras borrosas), la corrección de estilo en la escritura sería conveniente, así como de errores ortográficos que no se han advertido en el proceso editorial. No obstante, la cuestión más importante de fondo, consiste en la necesidad de ampliar las reflexiones para no dejar los temas simplemente señalados. En este sentido, la extensión de la obra es su propia limitación: 80 páginas, que deberían crecer mucho más, quizás al doble de lo actual, para poder cumplir con la fundamentación de ideas que se vierten con fuerza, pero sin una debida sustentación.

normas y políticas editoriales

Normas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

Artículos Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Reseñas Reseñas de libros publicados recientemente. Serán sometidas a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 1.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Debates Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: 2.500 palabras por contribución - se aceptan propuestas alternativas fundadas).

Crónicas Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras).

Márgenes Experimentación estilística, formato abierto, juego con los límites del discurso filosófico (académico o ensayístico).

Importante: no se aceptarán envíos que no se ajusten a las normas.

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 *Ibídem* (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 a un doble referato ciego por parte de evaluadores externos a la revista y reconocidos especialistas en el área pertinente. La evaluación se realiza sobre la base de una grilla acorde a los estándares académicos vigentes. Cada contribución puede ser considerada: publicable sin modificaciones, publicable con modificaciones accesorias, publicable con modificaciones sustanciales o no publicable. En caso de que ambos dictámenes la consideren publicable, se procede a su edición, diseño y publicación. En caso de que ambos dictámenes la consideren no publicable, se comunica al autor tal decisión. En caso de que sólo un dictamen la considere no publicable, se envía el texto a un tercer evaluador cuyo dictamen definirá si es en efecto no publicable. En los otros casos, se solicita al autor que cumpla con las modificaciones de ambos evaluadores (o de uno sólo de ellos, en el caso de que un dictamen no considere necesarias modificaciones). En el caso de que las modificaciones fueran sustanciales, se somete nuevamente el artículo a consideración del mismo evaluador. Si es aceptado, se procede a su edición, diseño y publicación.

Las contribuciones incluidas por fuera de las secciones “Artículos” y “Reseñas” son evaluadas por el Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

Política de acceso abierto

El material publicado en la revista es de acceso abierto (open access) y está sujeto a las normas de derecho de autor [CC BY-SA 4.0](#). Vale decir, se autoriza la copia, el uso y la difusión del contenido publicado a condición de que i) se cite la autoría y la fuente original de su

publicación (revista, editorial y URL de la obra) y ii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Aviso de derechos de autor

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados para su publicación. Con ello, garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo y permiten que la revista distribuya los trabajos publicados bajo la licencia de uso indicada en el apartado anterior.

Cuotas de publicación

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (no submission charges).

Política de preservación digital

Contenidos a preservar: revista completa y archivos individuales correspondientes a cada uno de los artículos, reseñas y contribuciones a otras secciones en formato PDF en sus últimas versiones. Periodicidad de la migración: cada cinco años (incluye prueba de accesibilidad). Tipo de soporte actual: físico, disco óptico en DVD (a definir para el próximo período de preservación de acuerdo a los estándares vigentes). Protocolo: se realizan tres copias físicas que son almacenadas en tres domicilios distintos.

Políticas de detección de plagio

Como las normas editoriales lo indican, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano.

Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella.

Para la detección de eventuales plagios o autoplágios *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* utilizará el software gratuito *Dupli Checker* u otros gratuitos a disposición. Allí adonde 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.

