

Ideas⁹

⁹ Revista de filosofía moderna y contemporánea

dossier



Qué? hacer

artículos

Libertad hablada. Sobre las dimensiones teórico y pragmático-lingüísticas de la filosofía del lenguaje de Fichte

THOMAS SÖREN HOFFMANN

La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial

GAUTIER DASSONNEVILLE

Introducción al platonismo de Walter Benjamin

RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOJÁN

León Rozitchner y el problema de la coherencia político-intelectual

EMILIANO EXPOSTO

Husserl lector y crítico de Kant

AXEL RIVERA OSORIO

márgenes

Crisis de la razón económica

ANDRÉS M. OSSWALD

crónicas

XIV Jornadas Kierkegaard 2018

I Taller de reflexión sobre consumos máricas "A Puán le falta pop"

reseñas

Gorda vanidosa. Sobre la gordura en la era del espectáculo

Filosofía, política y platonismo

El cálculo trascendental

Derecho, intersubjetividad y justicia

El fantasma en la máquina

Nietzsche e o ressentimento

Ideas⁹

⁹Revista 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 9

mayo de 2019 - octubre de 2019

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

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - 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 Covés
(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)

Diego Tatián
(Universidad Nacional de Córdoba - Argentina)

Roberto Walton
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jason Wirth
(University of Seattle - Estados Unidos)

Antonio Ziri6n Quijano
(Universidad Nacional Aut6noma de M6xico - M6xico)

DONACIONES

Ideas. Revista de filosofa moderna y contemporanea es una publicaci6n semestral gratuita. Como tal, se financia con la colaboraci6n voluntaria de sus lectorxs. Pero tambi6n 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 trav6s de las diversas opciones que ofrecemos en el siguiente enlace: <http://ragif.com.ar/suscripciones-donaciones/>

* * *



Esta edici6n se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribuci6n-CompartirIgual 4.0 Internacional". Est6 permitida la copia, distribuci6n, exhibici6n y utilizaci6n de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribuci6n: se debe mencionar la fuente (t6tulo de la obra, autores, editorial, ciudad, a6o), proporcionando un v6nculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

editorial PÁGINA 6

artículos PÁGINA 13

1. Libertad hablada. Sobre las dimensiones teórico y pragmático-lingüísticas de la filosofía del lenguaje de Fichte
THOMAS SÖREN HOFFMANN PÁGINA 14
2. La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial
GAUTIER DASSONNEVILLE PÁGINA 34
3. Introducción al platonismo de Walter Benjamin
RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN PÁGINA 58
4. León Rozitchner y el problema de la coherencia político-intelectual
EMILIANO EXPOSTO PÁGINA 76
5. Husserl lector y crítico de Kant
AXEL RIVERA OSORIO PÁGINA 106

dossier ¿Qué hacer? PÁGINA 140

1. El quehacer filosófico, profesión y desborde
JUAN NESPRÍAS PÁGINA 141
2. Apuntes de coyuntura sobre política y cultura
PATRICIA DIP PÁGINA 147
3. Notas breves sobre la pregunta ¿qué hacer? en tanto filósofos
PAULA HUNZIKER PÁGINA 153
4. Filosofía, vergüenza y estupidez
DIEGO SINGER PÁGINA 161
5. Cuando la vida está en riesgo: hablar en nombre propio (contra la subjetividad troll)
ROQUE FARRÁN PÁGINA 167
6. Extrema tensión
DIEGO SZTULWARK PÁGINA 173
7. La carta de Cerdeiras
DAMIÁN SELCI PÁGINA 179
8. Sobre cuatro fórmulas deléuzicas que podrían resumir la cuestión qué hacer
MARIANO REPOSSI PÁGINA 183
9. ¿Qué hacer? Orientaciones de la pregunta en la época global
ESTEBAN DIPAOLA PÁGINA 191
10. El pasado y el porvenir de dos ilusiones
CARLOS BALZI PÁGINA 197
11. ¿Aportar a la igualdad desde una meritocracia? Paradojas de la filosofía institucionalizada
LAURA GALAZZI PÁGINA 203

márgenes PÁGINA 213

1. Crisis de la razón económica
ANDRÉS M. OSSWALD PÁGINA 214

crónicas PÁGINA 227

1. XIV Jornadas Kierkegaard 2018
MICAELA SZEFTTEL PÁGINA 228
2. I Taller de reflexión sobre consumos maricas
“A Puán le falta pop”
IVÁN PAZ Y MARCOS TRAVAGLIA PÁGINA 236

reseñas PÁGINA 247

1. Escribir desde la carne, contra los mandatos que se posan sobre ella
MATÍAS SOICH PÁGINA 248
Reseña de Moreno, Lux, *Gorda vanidosa. Sobre la gordura en la era del espectáculo*, Buenos Aires, Ariel, 2018, 200 pp.
2. Arendt lectora de Kant. Reconstrucción de un diálogo desatendido
LAURA ARESE PÁGINA 256
Reseña de Hunziker, Paula, *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018, 255 pp.
3. Yacimientos Matemáticos Trascendentales
SEBASTIÁN AMARILLA PÁGINA 263
Reseña de Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, 240 pp.
4. Consonancias y disonancias: la filosofía práctica de Fichte y Cohen
MARIANO GAUDIO PÁGINA 268
Reseña de Arrese Igor, Héctor O., *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*, Buenos Aires, Jorge Baudino – UNSAM Edita, 2016, 253 pp.
5. La formación para vivificar la máquina estatal
JULIÁN FERREYRA PÁGINA 279
Reseña de Abad, Sebastián y Amador, Esteban (comps.), *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2018, 160 pp.
6. Para una genealogía del resentimiento
MATÍAS IGNACIO PIZZI PÁGINA 283
Reseña de Paschoal, Antonio Edmilson, *Nietzsche e o ressentimento*, Sao Paulo, Humanitas, 2015, 224 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 290

editorial

¿Y si no hubiera nada que podamos hacer *en tanto filósofos*? ¿Y si nuestra influencia en el acontecer consistiera únicamente en poner nuestro cuerpo y nuestro voto codo a codo con el resto de lxs ciudadanxs? Veinte cuerpos, veinte votos, ¿es eso solo lo que tenemos para poner sobre la mesa? No renegamos, para nada, de nuestro lugar en la masa. Ponemos nuestra parte, con persistencia y convicción. Cuerpos, votos, y todas las formas de participación y resistencia ciudadana a las que se abren nuestros caminos. Pero nos habituamos a vivir bajo la calma certeza de que, *en tanto filósofos*, estábamos aportando algo específico al ser común, una contribución que sólo como filósofos podíamos realizar, y que era perfectamente realizable sólo con llevar nuestras ideas, nuestro trabajo conjunto y nuestras plumas hasta el umbral de su máxima potencia. Pensábamos tener algo, como filósofos, para traer a la mesa del pueblo, en la lucha por no limitarnos meramente a la espera de que esto no continúe, de que este gobierno de la devastación termine de una vez su mandato y éste sea el último editorial escrito bajo su signo. Nos incomoda sobremedida pensar que se trata apenas de una expresión de deseos, ciertamente fundada en muchos conceptos y perspectivas, pero susceptible de quedarse ahí, en la sombra inoportuna que acecha en desgracia y que nos devuelve, o más bien genera, una sensación de impotencia e impericia, de tener que hacer algo inmediato y urgente, algo que pueda inclinar o enderezar las cosas hacia donde pensamos que tienen que ir. Y así, súbitamente, emergió, incontenible, la incertidumbre: quizás no haya nada que, *en tanto filósofos*, podamos hacer.

El espectro del escepticismo acechó así la reunión en una terraza del barrio de Montserrat donde se escribieron estas páginas. La duda se plantó entre nosotrxs, casi inesperada, tras tantos editoriales instalados en la certeza del carácter eminentemente práctico de la filosofía, del rol productivo de las Ideas, de la importancia de nuestra labor como docentes e investigadorxs, no solamente en la producción del conocimiento sino también en la de un mundo más respirable, en el que la circulación de las pasiones alegres se encuentre favorecida por la labor coordinada del Estado y donde se recupere la amalgama con ese significativo tan polimorfo como es el pueblo. Nuestra moral, que se había mantenido alta desde el inicio de esta revista que ha sacado cada uno de sus números bajo el gobierno de Cambiemos, encontró de pronto sus primeras fatigas.

El alba de la fatiga sólo indica el horizonte catastrófico que abre la posibilidad de que este gobierno de la devastación renueve su mandato. Esto no puede continuar. El embate contra la actividad científica y tecnológica (con el virtual cierre de la carrera de investigador del CONICET y del financiamiento a los proyectos de investigación), la hostilidad hacia la educación pública en todos sus niveles, la indiferencia ante la pauperización de lxs jubiladxs, la inquina hacia la producción nacional, el ninguneo de nuestra soberanía e identidad nacional, la crueldad hacia lxs débiles. No pueden continuar otros cuatro años. El daño sería demasiado grande. Irreparable.

La pregunta *qué hacer* se vuelve, en esta coyuntura, imperiosa. Es ante la presión de las fuerzas de la urgencia que las respuestas previas resultan insatisfactorias. Hay algo que en tanto filósofxs *podemos* hacer, y simplemente no podemos verlo. Nos inquieta. Nos incomoda. Nos desespera. Queremos verlo y hacerlo. Y hacerlo ahora. Por ello, en este número, convocamos a escribir sobre esa pregunta –sobre esa inquietud, sobre esa desesperación– a un grupo amplio de compañerxs generacionales. Voces disímiles, más o menos cercanas a nuestra perspectiva. Lo hicimos de improviso, pidiendo plazos desacostumbradamente breves para una revista de filosofía. Y encontramos, cristalizadas en el dossier, una gran generosidad y una abundancia de ideas para pensar y pensarnos. Este editorial se prolonga, entonces, en esa sección de este número.

¿Qué hacer? No alcanza con votar, aunque votaremos plenxs de ilusión. No alcanza con militar, aunque militaremos donde nos parezca necesario, donde podamos o donde acontezca. No parece

ser el camino la sublevación del pueblo en las calles, con el recuerdo tan fresco (y a veces tan “olvidado”, distorsionado o reinterpretado desde intereses muy discutibles) de los costos, el dolor, el sufrimiento y la muerte que bañaron el país en 2001. *Tanto mejor la salida institucional*. Y sin embargo, las instituciones han sido tan sordas a nuestros reclamos, los reclamos y necesidades más mínimos del pueblo. La sordera, o como se decía al comienzo de este gobierno: la falta de sensibilidad social, ha decantado cada vez más visiblemente en el cinismo más terco y en absoluto exento de torpeza e incapacidad, pero distinguido con el tono clasista, de alto desprecio por lo social y de rémoras oligárquico-neoconservadoras pese a la cáscara de pragmatismo y las técnicas de seducción publicitaria. La sordera, o el blindaje más férreo del que se tenga memoria, con el consiguiente negacionismo de quienes aún consienten el gran relato actual, ha decantado muy visiblemente en el deterioro de la calidad institucional en todas sus esferas y ramificaciones, comprobando además que el así denominado “piso de derechos” era una suerte de arena movediza, siempre perforable en un desplazamiento que nos hunde y no tiene fondo, precisamente porque se soslayó y menoscabó –quizás con una exagerada retórica institucionalista que, no obstante, algunxs condenan con bastante pobreza intelectual como “populismo”– la base de todo ese piso de derechos: la decisión política.

A pesar de todo esto, las mayorías han acompañando con su voto su propia servidumbre. La pregunta que Spinoza supo plantear reaparece en cada sufragio, del 2015 hasta ahora. *¿Por qué los hombres luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación? ¿Será acaso un fracaso de la democracia? ¿Será que con la democracia, después de todo, no se come, no se cura, no se educa, al menos no necesariamente como nos habituamos a creer desde nuestra afortunada generación, a la cual la dictadura sólo le pisó, como mucho, la sombra de la niñez? ¿Será que, detrás de la Memoria, hay un inevitable olvido en nombre del retorno de lo que creíamos hundido en el Nunca Más; detrás de la Verdad, una posverdad armada en medios y redes sociales; y detrás de la Justicia, la ley del más fuerte, que es siempre la que prevalece? ¿Será que entre democracia y dictadura se han abierto –en el sentido de que ha madurado la conciencia histórica para poder ver y discutir– toda una gama de matices que llevan a una complejización de la dicotomía?*

¿Qué hacer? No alcanza con un diagnóstico. No alcanza con estudiar, comprender el neoliberalismo, el capitalismo en su fase más reciente. No alcanza con comprender a la derecha denominada “moderna”. No alcanza con trazar los límites de la democracia y desencantarnos con esta palabra que parecía ser la fuente de todos nuestros bienes, soportar lo que sea necesario en nombre de la coherencia con la institucionalidad. ¿Dónde la democracia deja de ser una palabra con sentido, se vacía completamente en el formalismo y deviene despotismo o, directamente, dictadura? ¿Cuál es el umbral? Aunque pudiéramos trazar el límite, y definirla con la más prístina distinción, no alcanzaría. No alcanza con comprender, o producir textos en los que se plasme esa comprensión. No alcanza con escribir, producir, discutir. No alcanza en forma individual. No alcanza en forma colectiva. No alcanza con hacer esta revista. Aunque la hacemos con pasión, aunque trabajamos en este espacio, sumando voces, sumando cuerpos, abriendo secciones, convocando a lxs que nos ayudan a pensar. No alcanza con una revista, con todas las revistas y libros. No alcanza con leer, ni siquiera con leer los libros correctos. Pensar, pensar, pensar. No alcanza con pensar. Hace falta más.

El ideal ilustrado es un cadáver tan viejo que ya no sirve ni para carneo. Y sin embargo retorna, insistente. Zombie-ilustración. Nos ataca cuando desesperamos porque, detrás del voto que sostiene a la democracia, no parece haber una decisión racional sino pasiones manipulables por disciplinas oscurantistas vinculadas al marketing, las encuestas y las redes sociales. Sin embargo, es una argucia del desasosiego pensar que *la razón* es el único campo de la filosofía y que ella perece por tanto junto con la ilustración. Los cuerpos, las pasiones y los humores han sido tema de la filosofía desde su nacimiento, y nuestrxs filósofxs más amadx han sabido desmontar el falso dualismo entre un cuerpo y un alma, o una razón y una pasión, hacia la trama más sutil y potente de la realidad.

Lxs votantes no andan sueltos por ahí, sino que están constituidos en procesos de subjetivación. La política es también el arte de tejer esas subjetividades. Como el Estado, la subjetivación no es ni buena ni mala en sí misma. No hay actividad por fuera del entramado social que constituyen, en competencia con otras determinaciones. No hay vacío, no se empieza desde cero, es ya un gran territorio en disputa. La libertad como espa-

cio carente de toda atadura es un espejismo de lxs libertarios, cuyo reverso necesario (admitido o negado) es la obediencia al capitalismo. La alternativa es la lucha por la existencia. Lucha impura, sucia, en medio de los lodazales del capital. Existe una satisfacción ilusoria, que es arrasada por el vaho hediento de la existencia: pensar que estamos limpios y que las calles no lo están. En la vida cotidiana, la existencia está mezclada con el dolor y la sangre. Las pasiones mismas son impuras: no hay “pura” alegría o felicidad, más que en la ideología y el engaño. No hay esperanza sin temor. Las promesas en sentido contrario esconden servidumbre. Quizás fue la satisfacción en la pulcritud (el mito de la pulcritud, un intento fallido por conjurar los vestigios del simple estar) lo que nos llevó a buscar lo político en un ser (ser, *puro* ser), cuando es una actividad. Actividad humana y, por tanto, impura. Actividad de tejer lo social en una mezcla impura, que no suprime la pestilencia de lo real, que vuelve sobre el estar nomás. Quizás por eso la política tenga tan mala imagen. Pero no es la política: es el propio carácter hediento de la existencia, que sólo una filosofía de laboratorio puede querer ignorar. La realidad es algo sucio, no algo impoluto. La filosofía tiene que ser, por tanto, hedionda. Y está bien que así sea, o mejor dicho: la suciedad de la existencia no debe ser para nosotrxs, en tanto filósofxs, motivo de lamento o de desgarró (ni una última opción que transitemos resignadxs), sino de una evaluación honesta y una experimentación que nos lleven a reafirmar el compromiso con las luchas y las estrategias allí donde se planteen. Ahí estaremos volviendo auténticamente al suelo. Los altos y los bajos de nuestras propias pasiones políticas también son parte de la hedionda actividad que nos constituye.

¿Qué hacer, entonces, en tanto filósofxs? Hay algo que no estamos viendo. Un tábano zumba en nuestros cráneos. Hay algo que podemos hacer, algo más que podemos hacer, y que se nos escapa cada vez que empezamos a pensarlo. Seguimos tratando de pensarlo en el límite de nuestra fuerza, al borde del agotamiento. Seguimos tratando de pensar lo que no vemos. En forma individual. En forma colectiva. Escribiendo, leyendo, conversando. Haciendo una revista. Veinte cuerpos. Riendo y hediendo. Brindando porque éste sea el último editorial escrito bajo el sello de este gobierno de la devastación.

Tratando de pensar lo que no puede ser pensado y sólo puede ser pensado. Sin renunciar ni renegar de la mugre, sino hundiendo la jeta en ella hasta el fondo, y descubriendo una vez más que nunca dejamos de ser esa mugre, porque sólo en ella deviene pensable lo que aún no pensamos. Pensar lo que hay que hacer. Eso es, después de todo, la filosofía.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

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



Libertad hablada

Sobre las dimensiones teórico y pragmático-lingüísticas
de la filosofía del lenguaje de Fichte

THOMAS SÖREN HOFFMANN

(UNIVERSIDAD A DISTANCIA EN HAGEN – ALEMANIA)

TRADUCCIÓN: MAX MAUREIRA

Recibido: 25 de mayo de 2018 – Aceptado: 1º de febrero de 2019

* Originalmente fue escrito en alemán, y traducido para su lectura como conferencia en 2011 en Buenos Aires, en el marco de un ciclo organizado por la Universidad Nacional de San Martín. Tanto en la lengua original como en ésta, el texto sigue siendo inédito y cuenta con la autorización para su publicación por parte del autor.

RESUMEN: J. G. Fichte ha tratado las cuestiones de la filosofía del lenguaje mucho más de lo que sugiere la imagen habitual del cultivador de la Doctrinas de la Ciencia (*Wissenschaftslehrer*). Tras el intento de escribir una "historia de la lengua a priori", incluida en el escrito sobre el origen del lenguaje de 1795, se encuentran, hasta en su filosofía tardía, frecuentemente declaraciones notables sobre el problema de la lengua y sobre la determinación de la relación entre lengua y pensamiento, que hasta ahora no han sido evaluadas y comprendidas sistemáticamente.

Este artículo trata del concepto de lenguaje de Fichte en todas sus dimensiones. El lenguaje aparece centralmente, como un medio para la visualización de lo "inimaginable", como un medio de creación de imágenes de libertad, a través de las cuales éstas pueden llegar a la vida (también estatal) y hacerse realidad. El hecho de que Fichte sitúe la lengua de esta manera en la intersección de la Doctrina de la Ciencia (filosofía de la imagen), la filosofía práctica (doctrina de la libertad) y –tal como lo expone en los *Discursos a la nación alemana*– del actuar concreto (guerras de liberación), corresponde a un concepto de lenguaje que ha dejado muy atrás el modelo del lenguaje como *organon* propio del siglo XVIII y que está anticipando la discusión futura de manera fructífera.

PALABRAS CLAVE: Filosofía del lenguaje – Origen del lenguaje – Pragmática del lenguaje – Filosofía de la imagen.

ABSTRACT: J.G. Fichte has dealt with questions of philosophy of language much more than the usual image of the "Wissenschaftslehrer" may suggest. After attempting to write a "History of language a priori", presented in his text on the origin of the language (1795), there are remarkable statements about the language problem and the relationship between language and thought, which have not yet been systematically evaluated as a whole.

This article deals with Fichte's concept of language in all its dimensions. Language appears centrally, as a means to visualize the "unimaginable", as a means of creating images of freedom, through which these can come to life (also state-life) and become a real. The fact that Fichte places language at the intersection of the Doctrine of Science (philosophy of image), practical philosophy (doctrine of freedom) and –as he explains in the *Addresses to the German Nation*– of concrete action (wars of liberation), corresponds to a concept of language that has left far behind the 18th century model of language as an *organon* and that is anticipating future discussion in a fruitful way.

KEY WORDS: Philosophy of Language – Origin of Language – Language Pragmatics – Philosophy of Image.

Thomas Sören Hoffmann es Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad a distancia de Hagen. Sus áreas de investigación son la teoría del conocimiento, la ontología, la filosofía de la naturaleza, la filosofía práctica, la filosofía del derecho, con especial interés en los pensadores del Idealismo alemán. Es miembro de la Comisión Directiva de la *Internationale Fichte Gesellschaft* y coordina el programa de cooperación internacional Filored, entre Alemania y Latinoamérica. Ha publicado libros y artículos acerca de sus temas de estudio en alemán, inglés y español en diferentes medios internacionales.

Johann Gottlieb Fichte no pertenece por regla general a los pensadores cuyo nombre, aparte de algunas menciones marginales aquí o allí, uno encuentra en los manuales sobre la historia de la filosofía del lenguaje; y, conforme con esto, sus contribuciones en el siglo XVIII a esta disciplina totalmente nueva y fortalecida también son realmente conocidas sólo por pocos. Sin duda, esta cuestión no es del todo compartida en la investigación sobre Fichte, la que en todo caso, por su parte, tampoco ha puesto demasiado énfasis en este aspecto del pensamiento fichteano.¹ El aniversario de los doscientos años de los *Reden an die deutsche Nation* (*Discursos a la nación alemana*) de Fichte nos puede dar una ocasión para determinar aquí de nuevo el significado del más grande de los pensadores trascendentales sobre el ingreso filosófico al problema del lenguaje. El pensamiento conductor en esto para nosotros debe ser que Fichte, con la tematización del problema del lenguaje tal como la encontramos en los *Discursos*, consigue una genuina contribución a la *filosofía del espíritu* y, por lo tanto, a cada círculo de temas del pensamiento idealista en el que por costumbre se ve la particular fuerza de Hegel, pero no necesariamente la de Fichte.

¹ Las siguientes contribuciones son mencionadas aquí según los diferentes puntos de interés, y además, completamente en cada caso, a partir de la bibliografía secundaria sobre Fichte: Hennigfeld, J., "Fichte und Humboldt – Zur Frage der Nationalsprache", en *Fichte-Studien*, N° 2, 1990, pp. 37-50; Hoffmann, T. S., "Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte", en *Fichte-Studien*, N° 10, 1997, pp. 17-33; Kahnert, K., "Sprachursprung und Sprache bei J.G. Fichte", en Ch. Asmuth (ed.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes* (Bochumer Studien zur Philosophie N° 25), Ámsterdam – Philadelphia, B. R. Grüner, 1997, pp. 191-219; Lütterfelds, W., *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989; Schurr-Lorusso, A. M., "Il pensiero linguistico di J.G. Fichte", en *Lingua e stile* N° 5, 1970, pp. 233-270; Surber, J. P., *Language and German Idealism. Fichte's Linguistic Philosophy*, Nueva York, Humanity Books, 1996; Zahn, M., "Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre", en: Klaus Hammacher (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Wissenschaftslehre*, Hamburg, Felix Meiner, 1981, pp. 155-167.

1. Etapas del pensamiento fichteano del lenguaje

A Fichte le fueron confiados los debates de su tiempo respecto a la filosofía del lenguaje, como tarde, desde sus años jenenses; allí, probablemente y en primer lugar a través de la mediación de su colega y amigo Johann Severin Vater (1771-1826). Su propio escrito del año 1795, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache (De la capacidad de habla y del origen del lenguaje)*, pertenece en algún sentido completamente al círculo de estos debates, tal como ellos habían sido iniciados de nuevo, y no en último lugar, por Herder con su *Abhandlung über den Ursprung der Sprache (Tratado sobre el origen del lenguaje)* (1772).² Por cierto es fácilmente reconocible en esto que Fichte, ante todo, de ninguna manera piensa sencillamente en una descendencia de Herder, ni menos en la de su maestro, del amigo y a la vez crítico de Kant, Johann Georg Hamann. Ya el programa del escrito fichteano sobre el origen del lenguaje, para dar una “historia a priori del lenguaje”,³ revela el racionalismo trascendental filosófico de Fichte, que no está unido con el herderiano ingreso teológico o antropológico al problema. Por otra parte, Fichte también se distanció muchas veces, expresamente, de la empresa hammaniano-herderiana de una “metacrítica del lenguaje”, y se mantuvo firme en la prioridad de la crítica de la razón frente a toda “metacrítica” que pretende apuntar al lenguaje.⁴ Y, de hecho, para el proyecto de la *Wissenschaftslehre (Doctrina de la Ciencia)*, en cuanto reconocimiento del espacio y de las formas de autofundación reflexiva de la razón absoluta, no es aceptable una inserción en lo meramente *dado* del lenguaje. Fichte se puso a buen recaudo, en este sentido, por ejemplo contra el argumento (ejemplarmente hammaniano) según el cual el lenguaje precede al uso de la razón, a saber,

² Para una apreciación filosófica del escrito de Herder sobre el origen del lenguaje, cf. Erich Heintel, “Herder und die Sprache. Vorreden und Einleitungen zu Herders sprachphilosophischen Schriften”, en: del mismo, *Gesammelte Abhandlungen* vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 363-409.

³ Fichte, J. G., *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache (De la capacidad de habla y del origen del lenguaje)*, GA I/3 99. Las referencias a las obras de Fichte son de la *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss., con la abreviatura GA (serie/tomo, página); y a la edición de Immanuel Hermann Fichte, *J. G. Fichtes sämtliche Werke*, Berlín, W. De Gruyter, 1965 (reedición), con la abreviatura “FSW” (tomo, página).

⁴ Cf. respecto a esto el informe de Fichte *Seit sechs Jahren*, de 1801: GA I/7 158 ss.; pero también la polémica indicación en el Discurso V: Fichte, J. G., *Reden an die deutsche Nation (Discursos a la nación alemana)*, FSW VII 333.

por ejemplo, con la observación: “el lenguaje, según mi convicción, se ha tenido por demasiado importante si se creyó que sin él no habría tenido lugar ningún uso de la razón sin más”; así, para Fichte tal uso de la razón posiblemente ya habría sido “lo más mediado de las imágenes, que [el hombre se] pudo imaginar por medio de la fantasía”.⁵ El argumento muestra ciertamente también que en el escrito sobre el origen del lenguaje Fichte no toma todavía propiamente en consideración la dimensión espiritual-supraindividual del lenguaje. El lenguaje es aquí más bien sólo un medio de expresión con una finalidad, o sea, un medio de la (auto)presentación de la razón en la sensibilidad. Lo que Fichte reconstruye más detalladamente en este escrito no es nada más que la racionalidad en la *constitución* de este medio, y no, por tanto, la constitución de una *medialidad de la racionalidad* supraindividual y viva, de un mismo mundo de la vida lingüísticamente abierto y afín a la razón, como los veremos luego en los *Discursos*. Renunciamos en este lugar a recordar los pasos singulares de la argumentación del escrito sobre el origen del lenguaje, y sólo agregamos que en el tiempo en Jena, también diversas lecciones de Fichte ilustran su preocupación continua por el lenguaje. Así, por ejemplo, en la *Logik- und Metaphysik Vorlesung (Lección de lógica y metafísica)* de 1797, por una parte, Fichte reconoce el lenguaje como perteneciente “por antonomasia a la esencia del hombre”; pero, por otra, de ello puede distinguir el sistema concreto de signos del lenguaje particular, que está del todo contingentemente abierto en su génesis.⁶ El hombre se forja, si se quiere, ciertamente *de modo necesario* un lenguaje, pero lo forja, no obstante, *libremente*, es decir sin sucumbir con ello a una coacción mecánica.

En cuanto a una segunda etapa en el pensamiento de Fichte sobre el lenguaje, señalo brevemente aquí, desde el contexto de la tardía *Doctrina de la Ciencia*, su más conocida y con razón muy apreciada segunda versión de 1804, que lucha como ninguna segunda obra de la historia de la filosofía con el problema de la tensión entre la objetualización y la transobjetualidad de la totalidad. De hecho, esto ya es uno de los principales problemas de la filosofía en cuanto preocupación metódica por el punto de vista de la totalidad: cómo se debe

⁵ Fichte, J. G., *Von der Sprachfähigkeit*, GA I/3 103 nota.

⁶ Cf. Fichte, J. G., *Vorlesungen über Logik und Metaphysik von 1797/98 (Lecciones de 1797/98 sobre lógica y metafísica)*, GA IV/1 296.

llegar a las *concreciones* de la totalidad, sin estar ellas a la vez ya “traicionadas”, y sobre todo “inaclaradas” en la disposición inmediata de lo concreto, es decir, en la objetivación. Hegel, como sabemos, respondió a este problema con la *dialéctica*; Fichte, si se quiere, con el método del pensamiento genético, que sólo (y esto ocurre precisamente en numerosas arremetidas en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804) se entiende a sí mismo, de nuevo, como parte de la totalidad, es decir, se tiene que poder pensar la génesis de la génesis. A este contexto precisamente pertenece ahora, de manera sistemática, el famoso giro del comienzo de la conferencia XV de la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, que dice que “el primer giro fundamental de todo lenguaje, la *objetividad*, ya está planteada hace tiempo en nuestra máxima, y aquí, en una comprensión absoluta, debe ser destruida”.⁷ Esto es, según Fichte, el “primer giro fundamental”, lo que quiere decir la “trópica” elemental, el “originario dar un carácter ajeno” del lenguaje, el atraer los pensamientos a lo objetivo, y con ello “poner calma”, convertir la “comprensión absoluta” en una objetiva y con ello finita, o por decirlo así, contener el río de la vida espiritual y dejar que “se congele” en imágenes que sólo dejan olvidar, de nuevo demasiado rápido, que ellas efectivamente sólo son “imágenes” y reflejos del absoluto, pero de ninguna manera la verdadera realidad. Todo lo que se encuentra en la obra de Fichte (también en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804) de crítica del lenguaje y, sobre todo también, de crítica del uso mecanizado del lenguaje, se basa en la reserva realizada aquí: que el lenguaje nos lleva generalmente fuera de la esfera trascendental y nos pone en el mundo de la apariencia, de los objetos, y en esto sólo saca, demasiado sencillamente, buen provecho del origen de estos objetos, por eso nos conduce a una fe equivocada en éstos, y por lo tanto fundamenta el dogmatismo.⁸ Ponerse a salvo del “primer giro fundamental de todo lenguaje” es, por consiguiente, la primera condición para toda filosofía, y descubrirlo sin más es uno de los beneficios más importantes del pensamiento crítico.

⁷ Fichte, J. G., *Die Wissenschaftslehre 1804-II*, GA II/8 229. El texto de la FSW dice aquí “de todas las lenguas”, en plural; el singular ha de anteponerse también, por razones de contenido: no se trata de una comprobación empírica en relación con “todas las lenguas”, sino de la exhibición de una “concepción sustantivante del ser del lenguaje” por antonomasia (cf. Janke, W., *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín, W. De Gruyter, 1970, p. 392).

⁸ En el marco de la *Wissenschaftslehre* (*Doctrina de la Ciencia*) de 1804, la citada frase sobre el lenguaje está, no por casualidad, en el lugar bisagra con el que tiene lugar el tránsito de la “doctrina de la verdad” a la “fenomenología”.

Ciertamente esta comprensión filosófico-lingüística más bien negativa no puede dar la impresión de que sea todo lo que Fichte tenga que decir en este momento sobre el tema lenguaje. Aquí remito de inmediato a un pasaje de la Lección IX de *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Los rasgos de la época actual*), también del año 1804, en el que leemos:

el saber, en la autoconciencia, necesariamente se escinde en una conciencia de múltiples individuos y personas; una escisión que en la alta filosofía es deducida rigurosamente. Así de cierto es, por ello, el saber –y él es tan cierto como Dios, pues éste mismo es su existencia–, como tan cierta es una humanidad, es decir, como una *especie humana de muchos*; y, puesto que la condición de la convivencia social del hombre es el lenguaje, hay que *proveerse de una lengua*. Por ello, ninguna historia se atreve a querer explicar el nacimiento del género humano sin más, o de su vida social o del lenguaje.⁹

Este pasaje –que también es digno de atención, por cuanto en cierta manera contiene un cuidadoso distanciamiento del propio esfuerzo temprano de Fichte por aclarar el origen del lenguaje, y sitúa este origen más bien de modo inmediato en la razón– trata sobre un punto para nosotros muy decisivo: el lenguaje se relaciona con la disyunción del saber en distintas autoconciencias, es el representante del continuo de la razón, y en la medida en que se restablece frente a las autoconciencias individualizadas, es el fundamento de una comunidad que, de ningún modo, se da primero *empíricamente*, sino que tiene que ser trabajada, “hablada”. Con esto llegamos al punto al que también da cabida los *Reden an die deutsche Nation* (*Discursos a la nación alemana*), el tema del lenguaje.

Y sólo resta preguntarnos brevemente en esta parte cómo Fichte ha podido llegar, por lo menos aparentemente, a opiniones tan contrapuestas respecto al lenguaje en uno y el mismo año 1804. Realmente, sobre esto no es difícil dar una respuesta: la *Doctrina de la Ciencia* trata, en el punto de salida “desde arriba”, el saber absoluto como tal, y lo considera de manera tal que, con la lógica de la auto-disyunción de este saber, a la vez tiene que determinarse el lugar de

⁹ Fichte, J. G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Los rasgos de la época actual*), FSW VII 132-133.

su limitación, que es esencialmente también el lugar del lenguaje. En cambio, *Los rasgos*, como los *Discursos*, comienzan a la inversa, es decir, “desde abajo”, con la disociación, por decir así, en el signo de la unidad perdida. En este caso el tema es el *restablecimiento* de esta unidad desde la “escisión” en “múltiples individuos y personas”, un restablecimiento que asimismo es esencialmente una función del lenguaje. De este modo, se puede hablar, si se quiere, de una “cabeza de Jano” de todo lenguaje: pues el lenguaje individualiza el saber absoluto, pero también trasciende al individuo, de nuevo hacia su fundamento y su fin, que comparte necesariamente con los otros individuos. Al hablar somos nosotros mismos uno (también empíricamente), como al hablar en general para otros y con ellos (también en un sentido supraempírico). En los *Discursos* se analiza sobre todo este segundo aspecto – un aspecto con el que, como se dijo, Fichte se adelantó, más de lo que por costumbre se cree, al área de una filosofía propiamente del espíritu.

2. Lenguaje como medio de una continuidad diacrónica, semántica y social

Fichte trata acerca del lenguaje especialmente en los *Discursos* IV y V de sus conocidos *Discursos a la nación alemana* del año 1808. En el contexto de estos documentos intenta, por una parte, enfatizar –en el sentido de una genealogía “ideal”– lo específico de “lo alemán”, que no se puede encontrar de un simple modo (por decir así, naturalísticamente) en la “proveniencia alemana”, sino que Fichte lo encuentra más bien en la *lengua* alemana, y en ésta, por cierto, no a causa de alguna “disposición particular” a nivel de la gramática o del léxico tal como son fácticamente, sino a causa de que el alemán, de manera distinta a las lenguas de otros pueblos germanos, no proviene de una mezcla con *otra* lengua (aquí se ha de pensar sobre todo en lo latino), o mejor dicho, se siguió “hablando sin interrupción” y, por lo tanto, permaneció en continuidad respecto de la lengua originaria de su hablante.¹⁰ El alemán contiene, según esta mirada seguramente no problemática, ya en tanto que sistema lingüístico, en cierto modo “menos alienación” que, por ejemplo, el inglés o el francés, que recibieron en sí, originariamente, mundos de

¹⁰ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 314.

representaciones ajenas con altas “participaciones” latinas, las cuales no podían ser la propiedad originaria, “genética” de su hablante. Estas lenguas son por eso en sí menos “continuadoras”, están más partidas y, en esta medida, desde un principio son ajenas al *concepto*, que sin duda existe siempre en la consagración y consumación de un continuo (entre el hablante y a quien se habla, sujeto y objeto). Si volvemos a pensar en la palabra “objetividad” como la “primera piedra angular” de toda lengua, deviene todavía más claro de lo que se trata aquí para Fichte: en la lengua, no sólo sistemáticamente alienada, sino también en la históricamente ya alienada, esta objetividad ya está “constatada”, ella está llena en cuanto al contenido y, en la mayoría de los casos, es reproducida sin pensar por los hablantes. En cambio, en la lengua que todavía está cerca de su origen lo objetivo sigue siendo aún relativamente fluido y transparente, en base al fundamento de toda lengua, de la razón, que aquí mismo es capaz de ser la instancia objetivadora. Tal lengua corresponde, en la mayoría de los casos, a la lengua de la razón, que es la “única y del todo necesaria”, y en la que se exterioriza “siempre la misma una, originaria, y así teniendo que estallar, viva fuerza verbal de la naturaleza”.¹¹

En este contexto, Fichte coloca dos tesis que tienen un significado filosófico-espiritual inmediato. Una tesis es la de la objetividad del lenguaje – ahora, ciertamente, no en el sentido de la objetivación unida con el lenguaje, que ya hemos conocido, sino en el sentido del lenguaje en cuanto un poder objetivo que traspasa a los individuos. Textualmente, leemos: “los hombres están mucho más formados por el lenguaje, que el lenguaje por los hombres”¹² – una frase que, a fin de cuentas, tampoco tiene que ver con la unidad oculta de la autoconciencia en el lenguaje, que propiamente no se ha intensificado, querido o incluso visto forzada por la autoconciencia empírica, sino que sólo se puede apropiarse hablando, sólo se puede realizar en el acto de habla.

En un sentido completamente parecido se ha de tomar también la *segunda* tesis que Fichte presenta aquí: el lenguaje no es en definitiva el medio de un pueblo para expresarse él mismo, o expresar

¹¹ Fichte, J. G., *Reden*, op. cit., FSW VII 315.

¹² Fichte, J. G., *Reden*, op. cit., FSW VII 314.

su conocimiento, sino que el lenguaje es más bien su conocimiento, y éste se expresa (entendemos: en cuanto aparición de la razón sin más) por el pueblo, como también más allá de este pueblo.¹³ Con ello –y esto es de la mayor importancia para el concepto de nación de Fichte– no es el pueblo el “sujeto” de su lengua, como tampoco el “sujeto” de su conocimiento o razón. El pueblo es, antes bien, él mismo *aparición* de la razón que se revela en medio de su lengua; es la comunidad de aquellos que comparten un saber vivo particular, sin ser por ello, en un último sentido, su autor. Planteado de otro modo: en el lenguaje, un pueblo “reivindica” su identidad, su ser, un ser que no tiene extralingüísticamente, sino que gana recién en el conocimiento articulado lingüísticamente. Las lenguas nacionales son, en esta medida, los pueblos que generan “sistemas de autococonocimiento” de los pueblos, que ellos ciertamente no dirigen sólo al auto-mirarse en el espejo, sino que deben animar un regreso al fundamento del conocimiento.

Al respecto, con la continuidad respecto a una lengua originaria Fichte no quiere decir que no podrían darse diferencias diacrónicas de la forma lingüística empírica; precisamente, para una expresión viva de la razón, como es el lenguaje, no se puede dar una “detención” de lo concreto del lenguaje hablado, y al fin y al cabo tal cosa sería de nuevo, también para el filosofar, completamente ruinosa; no obstante, ella trabajaría irremisiblemente en estrecha colaboración con la fe del objeto. Según Fichte, lo decisivo es más bien el tránsito continuo “sin saltos, siempre inadvertido en el presente, y que sólo se nota por medio del agregado de nuevos tránsitos, y que aparece como un salto”.¹⁴ De manera parecida a como se establece, en la armonía más reciente, la continuidad sobre las diferencias “inaudibles”, el lenguaje permanece aquí idéntico consigo mismo en todo su desarrollo. Si los desplazamientos tienen lugar bajo el umbral de la conciencia, por lo tanto, mediante ellos no se llega a una interrupción del entender, es decir, del conocer. Esto es el efecto desenfrenado, incesante del lenguaje en cuanto “fuerza de la naturaleza”,¹⁵ del

¹³ Esto quiere decir literalmente Fichte en *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 315: “la lengua de este pueblo es necesariamente como es, y este pueblo no expresa propiamente su conocimiento, sino que su conocimiento mismo se expresa desde él”.

¹⁴ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 316.

¹⁵ *Ibidem*.

que, por decirlo así, cuelga la primera autenticidad de todo habla, la verdad inmediata del lenguaje – a pesar de toda la multiplicidad de formas de lenguaje que aparecen, que pueden ocurrir, y que siempre ocurrirá aquí en el intercambio con el mundo sensible.

Ciertamente, también se introduce una diferenciación del lenguaje, o de las lenguas, desde otro punto de vista, por referencia a lo suprasensible. Si uno quiere presentar el “lenguaje originario” como reacción “natural” de la conciencia sensible a su primera inmediatez externa –Fichte señala que “todo lenguaje humano consiste al principio” en la “caracterización de objetos de inmediata percepción sensible”–,¹⁶ sin embargo, en el origen inteligible del lenguaje hay más que sólo una función de traducción en relación con la sensibilidad. Mejor dicho, el lenguaje también nos abre lo suprasensible, lo racional, en cuyo caso, por cierto, su caracterización no puede seguir de la misma manera inmediata como es el caso en la reacción espontánea respecto a lo sensible¹⁷. Es digno de destacarse que Fichte conecta aquí, con bastante claridad, con la tradición leibniz-baumgartensiana de la *cognitio sensitiva*, del conocimiento sensible,¹⁸ cuando él señala que la expresión *figurativa* de lo suprasensible en el lenguaje se dirige “al alcance y a la claridad del conocimiento sensible de aquello que se designa allí”.¹⁹ Las imágenes para lo suprasensible presuponen un sensible, suficientemente conciso, actualizado, y es precisamente en este lugar en el que pueden manifestarse distintos estados de desarrollo entre las distintas len-

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ En el escrito sobre el origen del lenguaje Fichte utiliza el ejemplo de un hablante que imita el rugido del león, para mostrar a través de esto “que ha visto al león que llama la atención de otros, y quiere indicarles las consecuencias de su acercamiento, para que ellos puedan prepararse para la defensa común” (Fichte, J. G., *Von der Sprachfähigkeit*, *op. cit.*, GA I/3 115 ss.). El ejemplo muestra que Fichte busca evitar una tesis de la arbitrariedad en relación con el primer nacimiento del lenguaje, al referir por ejemplo onomatopeyas elementales. Está claro que, para la caracterización lingüística de lo suprasensible, las correspondientes relaciones de semejanza se han de ver más difícilmente, o pueden existir sólo en imágenes o en analogías, que no son “obligatorias” de la misma manera como, originariamente, el parecido “físico” de la onomatopeya. *Cf.* en lo sucesivo, respecto a la disputa de la tesis de la arbitrariedad de Fichte, nuestro pasaje citado y también *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 318-319: “Además, porque el lenguaje no está mediado por el capricho, sino que estalla como fuerza inmediata de la naturaleza desde la vida razonable...”.

¹⁸ *Cf.* al respecto Hans Rudolf Schweizer, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der “Aesthetica” A.G. Baumgartens*, Stuttgart, Basel Schwabe, 1973.

¹⁹ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 318.

guas o pueblos. Sin duda éste es el punto en el cual, en definitiva, se distinguen también de hecho las distintas lenguas.²⁰ Una lengua en la que las imágenes para lo suprasensible aclaran, por decirlo así, con la claridad primera y pura en la que ellas fueron creadas, y que es capaz de incrustar en esta medida “lo no gráfico en el lugar de la conexión permanente con lo gráfico”;²¹ una lengua que grafica ella misma, y que por tanto está escrita en un sentido semántico *continuo*, como también en uno genético en su diacronía, era una lengua en la que se entra “al río de la caracterización”, y por lo tanto a “ningún arbitrio” ni a ninguna reflexión externa; una tal lengua es, de hecho, “en todas sus partes... la vida”, y la “vida” también es capaz de “crear”.²² Con ello Fichte supone que en una tal lengua –como podemos decir: tanto horizontal (es decir, diacrónicamente) como verticalmente (es decir, según los distintos registros semánticos)– continuamente escrita, ninguna palabra, tampoco la que caracteriza lo suprasensible, es incomprendible; en el sistema de los conceptos, a “todos” los que pertenecen al sistema sin más, les es clara “la alegoría impresa en la lengua; a todos los que realmente piensan que está vivo y estimulando sus vidas”.²³ Resulta sobradamente evidente de lo que se trata aquí para Fichte: del ámbito de un hablar primero, no alienado, de una vitalidad originaria de la participación, en la que se dividen a la vez todos los hablantes de una lengua, y en la que ellos se pueden reencontrar a la vez como *una* autoconciencia que conoce. Incluso en todo el desarrollo subsiguiente de la lengua es importante que el lenguaje no aparezca, es decir, que no sea exigido desde el “punto de vista”²⁴ de la participación continua que recibe por medio de él. Nada impide que en él “estén incluidos tantos in-

²⁰ Cf. Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 317: “En general, es evidente que esta caracterización alegórica de lo suprasensible siempre tiene que seguir a la etapa del desarrollo de la facultad del conocimiento sensible entre el pueblo dado; que, por lo tanto, el comienzo y el avance de esta caracterización alegórica serán muy distintos en las diferentes lenguas, de acuerdo con la diversidad de la relación que ha tenido lugar, y que tiene lugar continuamente, entre la formación sensual y espiritual del pueblo que habla una lengua”.

²¹ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 319.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*. Se trata completamente, en este sentido, de una “comprensibilidad y determinación inmediata”, “que porta en sí aquella lengua originaria” (*Reden*, *op. cit.*, FSW VII 324).

²⁴ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 320.

dividuos de otro origen y de otras lenguas”,²⁵ si sólo los puntos de vista *singulares* de los “incorporados” no reemplazan el punto de vista común ya realizado en el lenguaje mismo, si sólo el extranjero no se convierte en una *alienación* de la primera actividad racional y comunitaria. Fichte describe, en un desarrollo ulterior del Discurso IV, hasta dónde conduce el rompimiento del lazo lingüístico unificador originario:

cuando un pueblo, con el abandono de su propia lengua, adopta una caracterización extranjera, ya muy formada para la caracterización suprasensible; y no se entrega de modo totalmente libre al influjo de esta lengua extranjera, y se contenta con quedarse sin habla, hasta que haya entrado en el círculo de las nociones de esta lengua extranjera; sino que penetra en su propio círculo de nociones de la lengua, y ella, desde este punto de vista donde las encontró, tiene que moverse desde ahora en este círculo de nociones.²⁶

Se procede, entonces, dicho concisamente, de manera como si un pueblo considerase el mundo mediante un lente inadecuado, pero, sin embargo, la imagen deformada que se le ofrece a él se tiene por no menos que el mundo verdadero, y se forma correspondientemente con la imagen misma.²⁷ Mediante un quiebre correspondiente en el sistema, son destruidas en efecto todas las *tres continuidades* de las que se trata: 1) la continuidad histórico-lingüística (diacrónica), que aquí, incluso en la transformación continuada, no se ha seguido, sino que es interrumpida abrupta y arbitrariamente, por tanto irracionalmente; 2) la continuidad semántica, pues la adopción de la lengua extranjera y de su círculo de nociones encuentra primero las imágenes de lo suprasensible, por tanto, el “léxico inteligible” sobre cuyo nivel son introducidas ahora terminologías que no se pueden conciliar con las nociones lingüísticamente adquiridas y que, por eso, obran como cuerpos ajenos, sin duda tendiendo a resultar una “colección rota de signos arbitrarios e indefinibles de conceptos,

²⁵ Fichte, J. G., *Reden*, op. cit., FSW VII 319-320.

²⁶ Fichte, J. G., *Reden*, op. cit., FSW VII 320.

²⁷ Que Fichte fue de la opinión según la cual en su propio tiempo se ha de hallar una alienación correspondiente con ella, también se da ejemplarmente a partir de la primera lección de la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, y asimismo desde la crítica de su tiempo en *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Los rasgos de la época actual*) así como desde diversos otros escritos.

igualmente arbitrarios”;²⁸ 3) por último, también la continuidad social de la comunidad lingüística o de la autoconciencia lingüística unida, en cuyo lugar entra un “afán” por “construir el abismo entre los altos estamentos y el pueblo”, con medios lingüísticos “artificiales”.²⁹ Sobre todo el Discurso V aclara qué consecuencias tiene la interrupción de, precisamente, estas tres continuidades para la vida espiritual de un pueblo.

3. Lenguaje como espíritu vivo

Aun hacia el final del Discurso IV encontramos una característica del lenguaje que es de gran importancia, no sólo para lo que sigue en el marco de los *Discursos*, sino también para la determinación sistemática del lenguaje en su conjunto. Fichte dice que el lenguaje – que, como ya sabemos, une a los individuos singulares de un pueblo “con un único entendimiento común” – es a la vez “el verdadero punto de flujo recíproco del mundo sensible y del de los espíritus, y funde por tanto los extremos de ambos uno en otro, de manera que es imposible decir a cuál de ambos pertenece”.³⁰ El significado sistemático de esta cita radica en que aquí Fichte concibe el lenguaje completamente como una totalidad dialéctico-antinómica, en el punto de intersección entre *empiria* y razón, con lo que él puede entonces también – como, por ejemplo, con el pensamiento ya subrayado del lenguaje *que forma* al individuo, más que éste, por su parte, al lenguaje – aproximarse al concepto hegeliano de lenguaje objetivo-espi-

²⁸ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 325. Fichte ilustra lo que quiere decir, en primer lugar, con neolatinismos como “humanidad” (*Humanität*) y “popularidad” (*Popularität*), que él propone reemplazar por términos que en efecto son más del habla alemana, aunque en ningún caso equivalentes: “*Menschenfreundlichkeit*” y “*Leutseligkeit*”. El extremo forma entonces el estudio de la lengua muerta respecto a la que se menciona nuestra cita. La lengua muerta no es, esencialmente, ninguna “efusión” de la “fuerza de la naturaleza”, o, como su nombre propiamente lo indica, está separada en apariencia de la vida *de la razón*. Precisamente por eso la lengua muerta tampoco se “entiende” en el mismo sentido en que, por ejemplo, las manifestaciones de la prehistoria de la propia lengua materna son comprensibles para un hablante nativo; sin duda, como lo muestra el deseo natural de las etimologías, es parte de la propia vida espiritual.

²⁹ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 337. En el pasaje ya citado (*Reden*, *op. cit.*, FSW VII 324) se trata justamente de esto, que “el propósito y el éxito” de todas las perturbaciones de la continuidad sistémica de una lengua, es envolver al oyente en la “oscuridad y la incomprensión” – una observación que mantiene su completa plausibilidad, de la misma manera que el propósito de la diferenciación social en vista de algunos anglicismos recientes.

³⁰ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 326.

ritual.³¹ Sin duda está también mucho menos alejado de la posición de Hamann que lo que tenía que parecer primero según las propias afirmaciones. Precisamente con esto, el lenguaje se eleva de manera definitiva por encima de la representación de mero “medio” e “instrumento” de la razón. Y se convierte en un “mundo entero” de vida racional viva, en un mundo de vida espiritual. La vida que puede conducirse en él es en última instancia “la vida originaria [...] desde Dios”, por lo que se presupone que aquí “formación del espíritu” y “vida” se entremezclan, y sobre todo, que la formación *filosófica* es más que un asunto académico y, más aun, que está estrechamente relacionada con el todo animado de la comunidad lingüística.³² La filosofía es, según Fichte, el corazón de toda formación, porque ella “capta científicamente la eterna imagen originaria de toda vida espiritual”.³³ Pero llevar una “vida espiritual”, de acuerdo con esta imagen originaria, es “el único fin en sí mismo, aparte del cual no se puede dar ningún otro”.³⁴ Con ello, la filosofía no es sólo, por así decirlo, la “ciencia conductora” de la vida no alienada, porque sólo ella está preocupada por la imagen originaria de toda actividad formadora. También lo es porque para ella (algo que corresponde desde el comienzo a un concepto de filosofía actualizado de Fichte) “pensamiento” y “actividad” son “sólo formas que se desmoronan en la aparición”, y además son la “misma vida absoluta una”, de modo que “para nada” se puede “decir” “que el pensamiento sea por mor del hacer o el hacer por mor del pensamiento”.³⁵ Pero precisamente esta forma de “vida en sí autónoma”³⁶ la reencuentra la filosofía en la “lengua viva”.³⁷ Ya está “viva” esta lengua (como sabemos: de la lengua originaria continua), en la medida en que el “signo” no es algo muerto en ella, no es una alteridad discontinua –en el sentido de una diferencia puesta absolutamente–, sino que está “incluso inmediateamente viva y sensible, y de nuevo presentando toda la vida

³¹ Cf. al respecto, Hoffmann, T. S., “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, en: Tilman Borsche (ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, Múnich, C. H. Beck, 1996, pp. 257-273.

³² Cf. Fichte, J. G., *Reden*, op. cit., FSW VII 329.

³³ Fichte, J. G., *Reden*, op. cit., FSW VII 329.

³⁴ Fichte, J. G., *Reden*, op. cit., FSW VII 330.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Fichte, J. G., *Reden*, op. cit., FSW VII 331.

³⁷ FSW VII 332.

propia”.³⁸ En la lengua viva, como diría Hegel, todo es “mediación”, no sólo sustrato inmediado; en ella “habla de manera inmediata el espíritu, y se revela” al hablante “como un hombre al hombre”.³⁹ La autocomprensión propia de Fichte, que no se relaciona sólo con los *Discursos*, su autocomprensión en cuanto orador filosófico respecto a un público demasiado despierto, está muy estrechamente relacionada con este pensamiento del pensar originariamente activo, que se separa sin ruptura en un medio de la actividad espiritual, en la “lengua viva”.

Sin embargo, la “lengua viva” no es sólo el medio de una autopresentación de la vida filosófica, sino que ella también regala a un pueblo su *poesía*, que según Fichte es “la segunda rama principal de la formación espiritual”.⁴⁰ De nuevo, es cierto que sólo puede haber algo más que mera poesía aprendida, o acaso “la caricatura y lo humorístico”,⁴¹ donde el círculo de las imágenes de sentido, en las cuales un pueblo mira su vida, se sigue “ampliando por medio del pensar creativo”,⁴² y por consiguiente todavía en la expansión de la concebida “lengua viva”. Con esto, el pueblo de la lengua originaria está protegido de caer en todo tipo de manierismos y artificialidad por medio de esta lengua, y de la forma de su mediación de sentido continua, que evita el salto inmotivado. Fichte reclama aquí para el “lado alemán” aquella “conformidad con la naturaleza”,⁴³ que desde Rousseau no había sido sólo un ideal estético, sino que ya estaba en algún sentido determinado en la Antigüedad. Pero con esto tampoco es suficiente: también “diligencia y seriedad”,⁴⁴ “genialidad” y “gran esfuerzo”,⁴⁵ son marcas que hay que agradecer a la “lengua viva”, al pueblo vivo en ella. Esta lengua motiva –pero precisamente porque todavía no está completada para producciones concretas y siempre nuevas de la imaginación– que, en el signo de un vitaliza-

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 333.

⁴¹ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 335.

⁴² Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 334.

⁴³ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 337.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ Fichte, J. G., *Reden*, *op. cit.*, FSW VII 338.

dor “derrame de los conceptos desde la naturaleza espiritual”,⁴⁶ se den en la vida, de hecho, más que abstracciones en el cielo de los ideales, y mucho más que creaciones vivas de nuestro mundo de la vida. Fichte responde en este contexto a una pregunta en cada caso también elemental para la modernidad y su autocomprensión, a saber, la pregunta por cómo se ha de definir nuestra posición respecto a la Antigüedad, si se quiere así: respecto a la escuela de las lenguas de Europa. Su respuesta reza: el pueblo de la lengua viva se sabe en cada caso inspirado por los antiguos y llevado primero por el camino; sin embargo, de aquí no se sigue que, sencillamente, se niegue una herencia extranjera. Más bien se apropia activamente esta inspiración recibida, la transforma, aquí y ahora, en algo vivo y, con ello, presta un servicio también a los pueblos que, ante lo ajeno, han caído de espaldas en una identidad rota, porque ellos se toparon con la herencia de los antiguos sólo desde la distancia y sin darle vida. La “lengua viva”, la lengua como espíritu vivo, por tanto, es también el catalizador en la fusión de lo antiguo y lo nuevo, lo antiguo y lo moderno, la historia y el presente, y permite, por último, un aquí y ahora de la razón históricamente abarcadora, que ha de conducir a una vida obligada. La vida, que de esta manera puede ser vivida bajo el signo de la “autofinalidad unida” de la espiritualidad, es entonces necesaria, porque no está alienada, es una vida de libertad que “habla” su mundo.

En suma, como resultado de este breve tránsito por dos de los *Discursos* de Fichte dedicados al lenguaje, y desde una perspectiva lingüístico-teórica, se siguen los siguientes puntos esenciales: 1) el lenguaje es entendido por Fichte como expresión inmediata y necesaria de la razón, que se media con la sensibilidad. Su finalidad última es la razón misma, o el lenguaje existente se justifica desde la razón existente en ella. Pero, en cuanto razón existente activa en la sensibilidad, el lenguaje es “vida espiritual”.

2) El lenguaje crea, desde distintas perspectivas, continuidad: continuidad en la historia, continuidad entre el mundo sensible y el intelectual, continuidad entre los hablantes que conservan sobre él, en primer lugar, su autoconciencia de comunidad. La *pluralidad* de las lenguas, que luego quiere decir también una pluralidad de maneras de conocer de los pueblos, está relacionada, por el contrario,

⁴⁶ Fichte, J. G., *Reden*, op. cit., FSW VII 339.

esencialmente con *discontinuidades* que se han dado históricamente en los aspectos mencionados, y que impiden que continúe existiendo la lengua en cuestión, en un sentido cabal, como unidad energética.

3) El lenguaje crea un espacio de vida espiritual, en el cual tiene su lugar originario tanto el vivo filosofar originario como una poesía productiva, como en general cualquier modo de vida “fundamental” que ordena al todo vivo de la razón. La historia de los pueblos es, entonces, la historia de estos espacios vitales, o sea, de estos mundos de vida que también entran por completo en un intercambio mutuo; sin embargo, esto puede ser llevado de nuevo a una unidad racional sólo a través de la “lengua viva”. Por tanto, el lenguaje según Fichte es, en última instancia, uno de los factores más importantes de toda la historia, que recibe incluso de nuevo su ideal normativo de las propiedades de continuidad y transparencia de la lengua originaria. La historia sólo tiene así un sentido: si la razón gana, no pierde en ella la intensidad aparente. La historia tiene un sentido si la “lengua originaria” no enmudece en ella, sino si llega a ser, según la posibilidad, siempre más y más perceptible.

Bibliografía

- Fichte, J. G., *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache (De la capacidad de habla y del origen del lenguaje)*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss., [GA] serie I, tomo 3.
- , *Vorlesungen über Logik und Metaphysik von 1797/98 (Lecciones de 1797/98 sobre lógica y metafísica)*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1977, [GA] serie IV, tomo 1.
- , *Seit sechs Jahren*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1988, [GA] serie I, tomo 7.
- , *Die Wissenschaftslehre 1804-II*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, [GA] serie II, tomo 8.
- , *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Los rasgos de la época actual)*, en *J. G. Fichtes sämtliche Werke*, Ed. I. H. Fichte, Berlín, W. De Gruyter, 1965 (reedición), [FSW], tomo VII.
- , *Reden an die deutsche Nation (Discursos a la nación alemana)*, en *J. G. Fichtes sämtliche Werke*, Ed. I. H. Fichte, Berlín, W. De Gruyter, 1965 (reedición), [FSW], tomo VII.
- Heintel, E., “Herder und die Sprache. Vorreden und Einleitungen zu Herders sprachphilosophischen Schriften”, en: del mismo, *Gesammelte Abhandlungen* vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 363-409.
- Hennigfeld, J., “Fichte und Humboldt – Zur Frage der Nationalsprache”, en *Fichte-Studien*, N° 2, 1990, pp. 37-50.
- Hoffmann, T. S., “Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte”, en *Fichte-Studien*, N° 10, 1997, pp. 17-33.
- , “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, en: Tilman Borsche (ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, Múnich, C. H. Beck, 1996, pp. 257-273.

- Janke, W., *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, W. De Gruyter, 1970.
- Kahnert, K., “Sprachursprung und Sprache bei J.G. Fichte”, en Ch. Asmuth (ed.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes* (Bochumer Studien zur Philosophie N° 25), Ámsterdam – Philadelphia, B. R. Grüner, 1997, pp. 191-219.
- Lütterfelds, W., *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989.
- Schurr-Lorusso, A. M., “Il pensiero linguistico di J. G. Fichte”, en *Lingua e stile* N° 5, 1970, pp. 233-270.
- Schweizer, H. R., *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der “Aesthetica” A. G. Baumgartens*, Stuttgart, Basel Schwabe, 1973.
- Surber, J. P., *Language and German Idealism. Fichte’s Linguistic Philosophy*, Nueva York, Humanity Books, 1996.
- Zahn, M., “Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre”, en: Klaus Hammacher (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Wissenschaftslehre*, Hamburgo, Felix Meiner, 1981, pp. 155-167.

La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial¹

GAUTIER DASSONNEVILLE

(UNIVERSIDAD DE LIEJA - BÉLGICA - UNIVERSIDAD DE LILLE/3 - FRANCIA)

TRADUCCIÓN: JORGE NICOLÁS LUCERO Y ALAN PATRICIO SAVIGNANO

Recibido el 5 de enero de 2019 – Aceptado el 20 de enero de 2019



¹ Este artículo fue presentado en forma de conferencia a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en octubre de 2018. Agradezco calurosamente al equipo del Círculo Sartre por haber hecho posible el encuentro, especialmente a Alan Savignano por la organización del evento y la traducción del texto, y a Jorge Lucero, quien también colaboró con la traducción.

RESUMEN: La noción sartriana de lo mágico es elaborada originariamente en diálogo con la psicología y la antropología clásicas. A pesar de sus usos polémicos y heurísticos, resulta clave para la interpretación del existencialismo sartriano. Tiene un papel esencial en la elaboración de una fenomenología de la afectividad, por medio de la cual Sartre pretende evitar las trampas del idealismo y alcanzar teóricamente “lo concreto”. En este artículo, indagamos la manera en que Sartre se apropia de la disciplina de la fenomenología a partir del campo teórico específico de la psicología filosófica francesa de la década del 20. Un examen de la disertación final de Sartre en 1927 sobre la imagen en la vida psicológica nos ofrece recursos privilegiados para establecer una prehistoria del existencialismo basada en el debate del filósofo con la psicología tradicional. Tal lectura retrospectiva documenta las fuentes de los conceptos originales de la fenomenología sartriana y sigue el problema del simbolismo desde Henri Delacroix y Émile Bréhier hasta la teoría de la simbología universal de *El ser y la nada* (1943). Veremos cómo el problema de la posesión asedia el pensamiento sartriano como consecuencia del debate sobre la relación entre sujeto y mundo. La fenomenología del poseer resulta exitosa en el psicoanálisis de las cosas, donde, en nuestra opinión, radica a fin de cuentas la comprensión sartriana de lo mágico.

PALABRAS CLAVES: Sartre - Mágico - Imaginación - Psicología.

ABSTRACT: Between controversial uses and heuristic uses, the notion of the magical, elaborated in dialogue with classical psychology and anthropology, is key to the interpretation of Sartrean existentialism. It appears as a lever in the elaboration of a phenomenology of affectivity from which Sartre wants to avoid the traps of idealism and to reach “the concrete”. We investigate how Sartre entered the discipline of phenomenology from the specific theoretical field of the French philosophical psychology of the 1920s. An examination of Sartre’s final dissertation in 1927 on the image in psychological life offers us privileged resources to establish a prehistory of existentialism based on the debate of the philosopher with traditional psychology. This retrospective reading documents the sources of the original concepts of Sartrean phenomenology and follows the problem of symbolism from Henri Delacroix and Émile Bréhier towards the theory of universal symbolism in *Being and Nothingness* (1943). The problem of possession besieges Sartrean thought as a consequence of the debate about the relationship between subject and world. The phenomenology of possession is successful in the psychoanalysis of things, where ultimately lies the Sartrean understanding of the magical.

KEYWORDS: Sartre - Magical - Imagination - Psychology.

Gautier Dassonneville es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad belga de Liège y la Universidad francesa Lille-3. En el 2016 defendió su tesis titulada “*De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)*” [De la magia a lo mágico. Conciencia, realidad humana y ser-en-el-mundo en Sartre (1927-1948)]. Forma parte de los siguientes centros de investigación en la Universidad de Lieja: Centre de recherches phénoménologiques y Centre de recherches sur les Matérialités de la Politique. Es miembro del equipo Sartre del ITEM (Institut des textes et manuscrits modernes). Dirigió el número 22 de la revista *Études sartriennes*, donde se dieron a conocer dos documentos inéditos: *L’image dans la vie psychologique: rôle et nature* y la lista de los préstamos de Sartre en la Bibliothèque des Lettres de l’ENS entre 1924 y 1928. Actualmente su investigación postdoctoral versa en torno a una historia filosófica de la psicología francesa del siglo XX, que incluye a Sartre y al joven Foucault a la zaga de la psico-filosofía de Pierre Janet y Henri Bergson.

Desde la tesis final de su carrera de grado en 1927 hasta las ideas defendidas en el ensayo de ontología fenomenológica en 1943, la filosofía de Sartre da cuenta de una gran coherencia en su empresa de superación del racionalismo clásico. Tras los pasos de Comte, Ribot y Lévy-Bruhl, Sartre se inscribe en una filiación intelectual francesa cuyo proyecto estriba en describir una lógica de los sentimientos apoyándose principalmente en una lógica de las imágenes. Esta apuesta aparece a partir de *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature* (*La imagen en la vida psicológica: función y naturaleza*), título de su tesis de grado, en donde Sartre propone una psicología de la imagen mental que otorga importancia tanto a la espontaneidad creadora del espíritu como a los recursos de la vida afectiva. La conversión a la fenomenología en 1933 profundiza esta tendencia de fondo gracias a una teoría de la imaginación y de la afectividad que desde entonces toma como pivote la conciencia intencional y su estallido al mundo.

Desde este punto de vista, la cuestión de la magia parece una intuición seminal del pensamiento sartriano,² si bien su elaboración continúa siendo secundaria y lateral en el orden de los problemas que Sartre enfrenta e intenta resolver de 1927 a 1948, período durante el cual se hace por completo de su sistema filosófico. El *Bosquejo de una teoría de las emociones* es el texto sartriano donde lo mágico aparece más clara y explícitamente al lector como una categoría central de su filosofía existencial. En este texto, publicado en diciembre de 1938, Sartre se propone llevar a cabo “una experiencia

² Esta hipótesis fue el hilo conductor de mi búsqueda doctoral y he balizado las ocurrencias del patrón de la magia en el primer Sartre en Dassonneville, Gautier, “Du *topos* à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne”, *Methodos* [en línea], 15, 2015, URL: <http://methodos.revues.org/4208>. En el presente artículo, me concentro más en una parte del contexto epistemológico, a saber, la psicología filosófica francesa de 1920, dentro de la cual el tema de lo mágico pudo ofrecer a Sartre una herramienta para pensar el vínculo de la realidad humana con el mundo.

de psicología fenomenológica”³ con el fin de alcanzar un verdadero conocimiento de la emoción. Allí demuestra que la emoción se desarrolla en el plano de la conciencia irreflexiva, y que ella está dotada de significación, es decir, que la emoción es una conducta mágica orientada a transformar el mundo por su manera de vivirlo. Cuando la acción pragmática se presenta imposible, cuando no se dispone de los medios técnicos y racionales para concretar un fin, la conciencia se emociona (*s'émeut*) en aras de realizar mágicamente este fin, es decir, recurre a una conducta inefectiva y simbólica. En este sentido, la conciencia emocional es una conciencia que se absorbe en su cuerpo para modificar súbita y completamente el entorno de su mundo vivido; vive, por tanto, en un mundo mágico cuyas cualidades se le imponen con fuerza e intensidad, un mundo cuyas cualidades cautivan, fascinan, hechizan la espontaneidad consciente.

Si la descripción fenomenológica de la conducta emocional presupone la dimensión constituyente de la conciencia, parece que Sartre también orienta la fenomenología hacia un realismo fenomenológico que considera la independencia de las cualidades del mundo ante la intencionalidad consciente. En este sentido, el filósofo dota a lo mágico de una realidad ontológica:

No hay que creer, en efecto, que lo mágico es una cualidad efímera que situamos sobre el mundo a merced de nuestros humores. Existe una estructura existencial del mundo que es mágica. No queremos extendernos aquí sobre un tema que trataremos en otra ocasión. Sin embargo, podemos señalar ya que la categoría «mágico» rige las relaciones intersíquicas de los hombres en la sociedad y más precisamente nuestra percepción de los demás. Lo mágico, como dice Alain, es “el espíritu rondando entre las cosas”, o sea, una síntesis irracional de espontaneidad y pasividad. Es una actividad inerte, una conciencia pasivizada.⁴

Sartre entrega aquí una definición neta y precisa de lo que entiende por mágico, a saber, una mezcla entre la inercia y la espontaneidad.⁵

³ Sartre, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. Mónica Acheroff, Madrid, Alianza, 1987, p. 33.

⁴ *Ibid.*, , pp. 115-116. La traducción citada está levemente modificada por un error en la versión española de Alianza, que dice literalmente: “No existe una estructura del mundo que es mágica”. Este grave error es sintomático de una tensión interna entre subjetivismo y objetivismo en la tesis del *Bosquejo*.

⁵ En aras de ofrecer pruebas de cierta continuidad, vemos que esta definición tiene valor aún durante 1952 en el *San Genet*: “Es mágica, en efecto, la cosa inanimada que produce

El lector seguramente se sentirá frustrado por la brevedad de la descripción de esta estructura existencial mágica del mundo y por la promesa jamás cumplida de un desarrollo ulterior de la misma. Al carecer de acceso al tratado de psicología fenomenológica titulado *La Psyché* (del cual el *Boceto* es un fragmento), nos vemos forzados a emprender la siguiente investigación para comprender el devenir de esta categoría de lo mágico en la filosofía sartriana. Sugeriremos que esclarecer el origen del tema de la magia permitirá entender mejor su evolución en el seno del existencialismo incipiente. Para dicho objetivo proponemos evaluar aquello que está en juego cuando Sartre realiza un traslado conceptual de la noción de magia -elaborada en las ciencias humanas de fines del siglo XIX- para hacer de ella una categoría fenomenológica. Dicho de otro modo: ¿en qué sentido la categoría de lo mágico permite sondear la ontología fenomenológica sartriana en su génesis, sus principios y sus límites?

1. Los inicios en la psicología filosófica francesa

Entre 1926 y 1927 Sartre redacta su tesis para la obtención del Diploma de Estudios Superiores (en adelante abreviada como DES) bajo la dirección del psicólogo Henri Delacroix. Este trabajo se titula *La imagen en la vida psicológica: función y naturaleza*.⁶ Antes de extraer de este las enseñanzas para nuestra investigación sobre lo mágico en Sartre, conviene presentar el texto en términos generales.

Conforme al problema psicológico que le es propio, Sartre se preocupa únicamente de *la imagen mental* en su tesis: el rechazo inicial de la función representativa de la imagen en la psicología tradicional (capítulo I) es lo que motiva su investigación sobre la verdadera función de la imagen (capítulos II, III y IV) y, por lo tanto, sobre su verdadera naturaleza (capítulo V). Retomando estas dos cuestiones clásicas de la escuela francesa de psicología, Sartre cree aportar un punto de vista reformador sobre la imaginación. Comienza (I) por despejar la noción de imagen fuera de toda descripción de la acti-

efectos humanos sin dejar de ser cosa” (Sartre, Jean-Paul, *San Genet: comediante y mártir*, trad. Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 114.)

⁶ Este texto, hasta el momento de la redacción de este artículo inédito, pronto será publicado en el n° 22 de la revista *Études sartriennes*. La edición del mismo estuvo a mi cargo.

vidad perceptiva gracias a una crítica de la noción de sensación y a la definición de lo que él entiende por “sobrepercepciones” (*surperceptions*). Ello le permite abordar el tema más destacado de su estudio, a saber, la clarificación de las relaciones de las imágenes con el pensamiento: un cuadro histórico de las grandes concepciones de la imagen heredadas de las filosofías modernas por los psicólogos contemporáneos contextualiza la discusión central con la teoría psicológica del “pensamiento sin imágenes”. Esta teoría, sostenida por la Escuela de Würzburg en Alemania y por Binet en Francia, afirma que existe un pensamiento puro cuyos procesos se efectúan sin la mediación de imágenes. En contra de esta tesis, Sartre defiende la idea de que no hay más que “imágenes de pensamiento”, que el pensamiento es fundamentalmente imaginante (*imageante*), para luego elaborar (III) la tipología psicológica de las “actitudes frente a la imagen” en torno a cuatro grandes tipos: el místico, el erudito, el artista y el esquizoide. Considerando que la actitud normal frente a la imagen consiste en una hibridación de estas cuatro tendencias extremas, Sartre ubica su perspectiva en el punto de vista individual para reflexionar sobre el origen de las imágenes (IV): con la ayuda de la noción de “personalidad”, concebida como una estructura sintética resultado de la afectividad, Sartre toma nota de los descubrimientos de la psicopatología y del psicoanálisis para sostener una influencia recíproca entre la actitud corporal y la imagen. Por último, Sartre aborda el problema de la naturaleza de la imagen (V) separándose de las teorías existentes para descalificar, una vez más, la tesis de la representatividad de la imagen e instaurar la de una creatividad de esta a partir de la corporalidad (movimientos, sentimientos). De este modo, puede formular su conclusión situando la producción de las imágenes entre dos extremos descubiertos por su análisis, estos son, la percepción y el espíritu: la imaginación proviene de la actividad de síntesis del espíritu y se funda en la corporalidad. Una axiología de la imagen queda esbozada como “tentativa continua de reconstrucción” del mundo exterior “que asimismo resulta en un fracaso continuo” (DES, 242).

El registro teórico y cultural explotado en la disertación, así como las teorías que allí son elaboradas, permiten relativizar la deuda intelectual de Sartre para con la fenomenología;⁷ para con Husserl, en

⁷ Como bien se percató Joaquín Maristany en su nota de lectura de la tesis de 1927.

lo concerniente a la concepción del objeto en imagen como *analogon*; para con Heidegger, eventualmente, en lo concerniente a la idea de “precomprensión ontológica”.

Sartre desarrolla desde 1927 una serie de denuncias a la psicología clásica. Critica su “prejuicio *cosista*” (DES, 197),⁸ sin privarse por ello de interpretar los resultados más recientes de la psicología científica (Binet, Piéron, la Escuela de Würzburg), como también los de las sociología y la psicopatología, a modo de pruebas de que la conciencia está ante todo orientada hacia el mundo previamente a cualquier forma de reflexividad y de acceso a una “vida interior”. Este gesto teórico es típico de la corriente de la psicología filosófica que no duda en comparar psiquis normales y patológicas para alcanzar un conocimiento general del hombre. Es necesario recordar que durante esta época Sartre asiste a las presentaciones de enfermedades mentales efectuadas por el profesor Dumas en el Hospital Saint-Anne y que se interesa en la psicopatología alemana -la cual, con Jaspers, ya privilegiaba una aproximación fenomenológica y comprensiva. Esta actitud de apertura disciplinar es concluyente en las obras y artículos de dos maestros de la filosofía francesa con los que contó el joven Sartre, Henri Delacroix y Émile Bréhier.⁹ A fin de precisar la inscripción de Sartre en la psicología filosófica, veremos a continuación cómo la intermediación de su lectura de Bréhier demarca significativamente la relación del joven psico-filósofo con su director de investigación.¹⁰

Cf. Joaquín Maristany, *Sartre. El círculo imaginario. Ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987.

⁸ Esta y las demás referencias a la paginación del DES corresponden a la reciente publicación del Diploma en la revista *Études Sartriennes*: Sartre, Jean-Paul, *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature*, en Dassonneville, Gautier (ed.), *Études sartriennes* “Sartre inédit: le mémoire de fin d'études (1927)”, N° 22, pp. 43-247.

⁹ De manera significativa, estos dos nombres habían sido asociados por Bruno Karsenti a título de “fuentes psicológicas y filosóficas” del problema del “lenguaje simbólico” en Mauss (Karsenti, Bruno, *L'Homme total*, París, PUF, “quadrige”, 2011, pp. 190-196). Advertimos también que ambos están ligados el uno al otro por vía de la colección “Nouvelle encyclopédie philosophique” fundada por Delacroix y dirigida por Bréhier desde 1937 a 1952. Por pedido de Delacroix, Sartre publica en 1936 *La Imagen* en Alcan en esa colección.

¹⁰ En las dos partes que siguen articulo elementos expuestos en otros sitio: Dassonneville, Gautier, “Une contribution sartrienne au roman de la psychologie: Le Diplôme sur l'image (1927)”, en *Études sartriennes*, N° 22, 2018, pp. 15-41; Dassonneville, Gautier, “Sartre, Bréhier et la vie psychologique : Une histoire des images”, en *Tijdschrift voor filosofie*, N° 79, 2017, pp. 541-564.

2. La comprensión en imagen, entre Henri Delacroix y Émile Bréhier.

En un cruce de vertientes clínicas, psicopatológicas y experimentales, Henri Delacroix desarrolla durante los años 1920-1930 una psicología individual de las “grandes formas de la vida mental”.¹¹ Esta psicología filosófica se singulariza por el despliegue de una teoría de lo simbólico en la encrucijada de las ciencias del espíritu y las ciencias psicológicas y sociales. Esta teoría de lo simbólico está formulada a partir de dos grandes orientaciones diferentes: el misticismo (como objeto de estudio) y el intelectualismo (como opción teórica defendida). Ante todo Delacroix comprende, siguiendo a William James, que es preferible ubicar el misticismo en el terreno de la “variedad de la experiencia” si se quiere captar su positividad. La experiencia mística ya no es entonces estudiada, como en Ribot y Janet, desde un punto de vista patológico, sino reconducida a la individualidad excepcional de los grandes místicos, donde aparece, no como un estado psicológico simple, sino como un proceso dialéctico.¹² En cuanto al intelectualismo, este surge en *Le Langage et la pensée* (1924), donde Delacroix considera minuciosamente el proceso por el cual el pensamiento se expresa en el lenguaje. Luego de haber acordado para la imagen la dignidad de ser un “instrumento espiritual”,¹³ alcanza una descripción del pensamiento simbólico que está tanto en el fundamento de toda operación intelectual como de toda relación en el mundo.

El pensamiento en su quehacer alcanza inevitablemente el símbolo, puesto que su formulación es plenamente simbólica, pues las imágenes, bajo las cuales él constituye los grupos de cosas, son los símbolos de éstas, y puesto que él opera siempre sobre símbolos, las cosas sobre las cuales opera, aunque parezca operar directamente sobre ellas, no son otra cosa que símbolos.¹⁴

¹¹ Delacroix, Henri, *Les grandes formes de la vie mentale*, París, Alcan, 1934.

¹² Cf. Keck, Frédéric, “Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille”, *Methodos*, n.º 3, 2003, pp. 137-157.

¹³ Delacroix, Henri, *Le Langage et la pensée*, París, Alcan, 1924, p. 386.

¹⁴ “La pensée, en se faisant, aboutit inévitablement au symbole, puisque sa formulation est d'emblée symbolique, puisque les images, sous lesquelles elle constitue les groupes de choses, en sont les symboles, puisqu'elle opère toujours sur des symboles, les choses sur lesquelles elle opère, alors même qu'elle a l'air d'opérer directement sur des choses, n'étant au fond que des symboles” (*Ibid.*, p. 580).

Esta concepción de lo simbólico responde menos a las exigencias del intuicionismo bergsoniano que a la voluntad de remarcar el trabajo puramente operatorio del espíritu a través de su capacidad de establecer los vínculos ideales entre las cosas. En efecto, Delacroix se apoya particularmente en el Bergson de “El esfuerzo intelectual”¹⁵ para profundizar la noción de “esquema dinámico” en dirección de una filosofía del espíritu¹⁶ fundada sobre un “esquematismo de la inteligencia”.¹⁷ Por su insistencia en las funciones superiores del espíritu humano, Delacroix aparece como un bergsoniano heterodoxo,¹⁸ un psicólogo que sostiene una filosofía más cercana al idealismo¹⁹ que al realismo o al vitalismo de Bergson.

Esta impugnación silenciosa del autor de *La evolución creadora* (1907) parece concordar con la actitud general de Sartre para con el bergsonismo en la tesis de 1927. Sin embargo, Sartre mismo mantiene una relación ambivalente con las ideas de su director: si se interesa en sus trabajos encontrando en ellos puntos de contacto y de continuación, lo hace sobre el fondo de una divergencia de visiones que la producción argumentativa de la tesis busca atenuar (DES, 163-164). De manera general, el rechazo del intelectualismo del profesor de psicología conduce a Sartre a privilegiar la vía de una “verdadera imaginación simbólica” en lugar de limitarse a una “imaginación esquematizante”.²⁰ Asimismo, según la concepción sartriana, la negación de la imagen por el místico prueba la imposibilidad de salir de la actitud imaginante: si los estudios de Delacroix habían sobresalido por presentar la búsqueda mística de una vida sin imagen, se detuvieron antes de demostrar el mecanismo en acción en la actitud

¹⁵ Bergson, Henri, “L’Effort intellectuel”, en *Revue philosophique* (1902), retomado en *L’Énergie spirituelle*, París, Alcan, 1919. Hay versiones en español: Henri Bergson, *La energía espiritual*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011.

¹⁶ Delacroix, Henri, *Le Langage et la pensée*, op. cit., pp. 384-398; véase también Delacroix, Henri, “Les opérations intellectuelles”, en Georges Dumas (dir.), *Traité de psychologie*, t. 2, París, Alcan, 1924, pp. 113-127.

¹⁷ Nizan, Paul, “Lettre à Henriette”, 7 de febrero de 1927, Archivos de la BnF, NAF 28122 (15-17).

¹⁸ Sobre el bergsonismo heterodoxo de Delacroix, véase Fruteau de Lacroix, Frédéric, *La psychologie des philosophes*, París, PUF, 2015, pp. 31-75.

¹⁹ Bouglé, Célestin, *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, París, Librairie Maloine, 1938, p. 112.

²⁰ Esta distinción es puesta de relieve por Alain Flajoliet a propósito de la inflexión que Sartre realiza al artículo de Flach sobre los esquemas simbólicos (Flajoliet, Alain, *La première philosophie de Sartre*, París, Honoré Champion, 2008, p. 397).

mística, a saber, que la voluntad mística de destruir las imágenes interiores reposa en última instancia sobre el hecho de que el místico ha experimentado intensamente que todo en él era imagen.

En este contexto Sartre rescata de manera crucial un artículo de Émile Bréhier, una intervención en el campo de la psicología filosófica sobre un problema liminar de los temas del simbolismo y la mística, el del “pensamiento alegórico” en cuanto “mecanismo psicológico”.²¹ El filósofo e historiador de la filosofía, que estudió junto a Bergson y Lévy-Bruhl, analiza allí el movimiento perpetuo del pensamiento, yendo de la imagen a la idea, sin jamás alcanzar su objetivo. Según la interpretación retenida por el joven Sartre, Bréhier libera las instancias de una imaginación simbólica que está en el fundamento de la vida espiritual y cuyo “fracaso continuo” no es, en fin, más que el corolario del dinamismo singular del pensamiento. Formulado positivamente, este dinamismo es el de una envoltura infinita del pensamiento que no deja de superarse: Sartre encuentra así el acto de comprensión definido por Delacroix (DES, 163-164), aunque redefiniéndolo completamente, gracias a una distinción conceptual de su propia invención entre *la imagen envuelta* y *la imagen envolvente*. De esta manera, separa la tendencia que volvería a intelectualizar la imagen ubicándola bajo la autoridad distante del saber, en provecho de la opción teórica que defiende en 1927, es decir, *la identificación total del pensamiento con la imaginación*. Ahora bien, esta distinción de inspiración plotiniana jugará un rol importante en la elaboración de la psicología fenomenológica, dado que reaparece en *Lo imaginario* bajo la forma, profundamente modificada, de la degradación del saber en imagen, cuya concepción se opone a la teoría husserliana de la “plenificación”.²² En un sentido más amplio, y poniendo su atención en las imágenes envolventes, Sartre desmonta por primera vez un mecanismo de duplicidad y engaño de sí en el corazón de la espontaneidad imaginante en tanto que es creencia y tentativa de la auto-persuasión. A partir de este punto de vista, la psicología de la imagen de 1927 inicia de manera singular el modelo sartriano de una conciencia intencional gravada por la mala fe.

²¹ Bréhier, Émile “De l’image à l’idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique”, en *Revue philosophique*, t. 65, 1908, pp. 471-482. Véase DES, pp. 162-163.

²² Sartre, Jean-Paul, *L’Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination*, París, Gallimard, “folio essais”, édition avec index revue par Arlette Elkaïm-Sartre en 1986, augmentée d’une présentation, 2005, p. 64, p. 118.

3. Del acto simbólico al sentido ontológico de la posesión

Émile Bréhier contribuye aún más a la psicología filosófica que formó a Sartre cuando desarrolla una concepción económica de la producción de las imágenes, en el sentido en que estas se adaptan al cambio de creencia según una ley de conservación de lo que es utilizable. Según Bréhier, la imagen simbólica es la solución aportada al conflicto creado por el desequilibrio entre la creencia y el hecho que ella representa, una estabilización realizada “sobre el mismo plano de conciencia, el plano del pensamiento imaginativo o intuitivo”.²³ Haciendo notar particularmente cómo ciertos elementos del plotinismo son heredados directamente del estoicismo, Bréhier esboza una historia de las imágenes en el número de la historia de las ideas:

Es un error psicológico bastante difundido creer que la provisión de imágenes del espíritu humano, en una época dada, es ilimitado; la imagen no se inventa ni más fácilmente ni más rápidamente ni más espontáneamente que la idea. Ella se transmite: como la idea, tiene su historia.²⁴

Si, dentro de la esfera de influencia de Bergson, Bréhier concibe la historia de las ideas como una “duración interior”,²⁵ la historia de las imágenes que expone aquí nos remite a otro sitio de la filosofía francesa, el de la problemática de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana. Esta vez en la línea de Lévy-Bruhl, Bréhier se refiere a la ley de participación para aprehender la imagen por fuera de la lógica discursiva,²⁶ aplica la noción antropológica de “supervivencia” al mito que continúa por trabajar dialécticamente el pensamiento filosófico en el tiempo,²⁷ y alcanza así la capa del *pensamiento prelógico* que trama todas las teorías realistas e idealistas en la historia de la filosofía. Este estudio de la remanen-

²³ Bréhier, Émile, “Origine des images symboliques” en *Revue philosophique*, febrero 1913, p. 153.

²⁴ Bréhier, Émile, “La cosmologie stoïcienne”, en *Études de philosophie antique*, París, PUF, 1955, p. 154.

²⁵ Blauberg, Irina, “L’histoire des idées comme ‘durée intérieure’”, en *Annales bergsoniennes IV*, París, PUF, 2008, pp. 667- 672.

²⁶ Bréhier, Émile, “Origine des images symbolique”, *op. cit.*, p. 144.

²⁷ Bréhier, Émile, “Philosophie et mythe”, en *Revue de métaphysique*, 22/3, París, Alcan, 1914, pp. 361-381.

cia de ciertas imágenes en las diferentes tradiciones del pensamiento constituye un punto fuerte de su historia general de la filosofía.

En la prolongación de este gesto teórico de inclusión y de interpretación de los datos de las ciencias humanas, Sartre vuelve a introducir también los conceptos lévy-bruhlianos a su fenomenología de la imaginación.²⁸ Pero otro gesto historiográfico aparece en el DES con la tipología de las grandes imágenes de la conciencia en el discurso psicológico (DES, 145-147): a su manera, el joven Sartre elabora una breve historia de las imágenes de la vida psicológica en la que en particular invierte la crítica bergsoniana de la espacialización del tiempo en la idea de una espacialización inevitable de lo espiritual a través de la imagen de la conciencia como duración continua. Sartre designa esta espacialización de la vida psicológica como “vida interior”. Posteriormente, sus dos artículos berlineses de 1934 abandonarán la hipótesis de un “vida interior” de manera definitiva. Vincent de Coorebyter demostró que se trataba de la figura *repoussoir*²⁹ de la incipiente fenomenología sartriana.³⁰ Pero, antes de esta exclusión, Sartre asumía él mismo el tema de la vida interior, a través de una lectura relativista, asociándola a la producción histórica de las imágenes de la conciencia:

Del juego de nuestras imágenes es de donde salen el subconsciente y todos nuestros desarrollos anormales de afectividad; pues todo sentimiento puesto como imagen se desarrolla como el objeto de percepción cuya imagen más se le asemeja. Imagen aún [...] esta duración heterogénea de Bergson, que, ya implantada en las conciencias, las sustrae. Y la sustitución de lo continuo a lo discontinuo -que en sí no es un progreso hacia lo interior, en el sentido de que lo interior se crea y no existe- es a pesar de todo un progreso, en el sentido de que dará origen a conciencias más complejas, puesto que están dotadas de imágenes más fluidas (DES, 162).

Para el Sartre de 1927, reconocer el sentido psicológico de la interioridad es aceptar que la imagen solamente es interior al sujeto en

²⁸ Sartre, Jean-Paul, *L'Imaginaire*, op. cit., pp. 53-54, 214.

²⁹ Un *repoussoir* es un recurso pictórico que consiste en la posición de un elemento de gran tamaño en primer plano de la composición, lo cual aumenta la sensación de lejanía de los planos que se alejan sucesivamente (N. T.).

³⁰ Cf. de Coorebyter, Vincent, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruselas, Ousia, 2000, pp. 27-49.

la medida en que el sujeto pensante es por completo interior a la imagen (DES, 132). Tan escondida, íntima y profunda como parece, la vida psicológica no es sino la reconstrucción posterior de una conciencia espontánea y creadora orientada en primer término hacia el mundo, una conciencia que es “primitivamente toma de posesión unificadora de los datos sensibles”, un “medio de adaptación al mundo exterior” (DES, 156). Para el lector de Sartre acostumbrado a su uso realista de la intencionalidad husserliana, esta manera de pensar la abertura de la subjetividad hacia todos los rincones de la exterioridad anuncia algo de la filosofía por venir, las premisas de lo prerreflexivo bajo la figura de una conciencia que se debería denominar “pre-interior”. Así pues, esta primera versión de la conciencia irreflexiva moviliza los datos de la psicología genética (Piaget) y de la sociología de los “primitivos” (Durkheim, Lévy-Bruhl) para describir y justificar la manera en que la conciencia es alcanzada por el mundo, requerida por las cosas para la acción, antes de llegar a liberarse de estas exigencias gracias al poder de la imaginación por el cual pone las cosas para ella misma dentro de ella misma.

En Bréhier se encuentran los medios para respaldar estos análisis del nacimiento de la interioridad consciente en relación a la función simbólica del espíritu. ¿Cómo la voluntad -que se dirige primariamente al mundo- termina por tomar conciencia de ella misma? ¿Cómo alcanza una interioridad? En “El Acto simbólico”,³¹ Bréhier busca explicar el pasaje a la reflexividad tomando por objeto de estudio eso que se le aparece como el momento de elaboración de la subjetividad reflexiva:

El acto simbólico quizás señala, no una torpeza para actuar, sino un esfuerzo por liberarse de las adaptaciones prácticas e inmediatas; no es la expresión de una vida interior que aún no existe, sino un encauzamiento hacia esta vida.³²

En este artículo de 1919, el psicólogo nota que los fenómenos de simbolismo son “fenómenos de paso (*phénomènes de passage*)”.³³ es decir, que siguen, no límites impuestos, sino procesos psicológicos involucra-

³¹ Bréhier, Émile, «L'Acte symbolique», en *Revue philosophique*, t. 84, París, Alcan, 1919, p. 352.

³² *Ibid.*, 345.

³³ *Ibid.*, 361.

dos en las diferentes actividades del espíritu (la inteligencia; la imagen y la idea; la voluntad, la intención y la ejecución). Desde este punto de vista, la historia de la voluntad humana no es sino un esfuerzo por liberarse de la influencia del mundo exterior, ya sea por la dominación, ya sea por el repliegue en sí.³⁴ El simbolismo aparece entonces como “una suerte de solidificación de la voluntad”,³⁵ una fijación de la voluntad que se ubica en el origen de la famosa vida interior.

Así pues, esta cristalización es particularmente visible en la vida religiosa, como en la práctica mágica en donde la serie de actos fijos, rituales e impersonales, constituye una simbología, pues coordina los diferentes individuos en un conjunto racional. En particular, Bréhier analiza los datos de los juristas, de los historiadores de las religiones y de los antropólogos para identificar dos categorías de actos simbólicos, a saber, aquellos que son “el índice de actos futuros” y aquellos que tienen “el valor y la eficacia de un acto ejecutado en el presente”.³⁶ Por ejemplo, la significación del tabú confirma la función sustitutiva del acto simbólico ante una vigilancia de todos los instantes que necesitarían de la reivindicación y de la prohibición de un bien:

A esta serie indefinida e indeterminada de actos, el salvaje ha sustituido un acto definido y determinado que, prácticamente, tiene la misma eficacia: la imposición de un tabú. La voluntad de apropiarse, en lugar de liberarse y esparcirse en una multiplicidad de actos sin nombre, por así decirlo se ha concentrado y materializado en un acto único.³⁷

El acto simbólico establece un motivo de acciones futuras cuyo valor absoluto, heredado de las costumbres y de las creencias comunes, puede actuar sobre la voluntad de los otros en un sentido general e indefinido. El psicólogo describe de esta manera el mecanismo de sustitución por el cual la adaptación particular *a lo* real en la acción cede lugar a una adaptación *de lo* real por la institución de significaciones y de normas.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibid.*, 352.

³⁶ *Ibid.*, 349.

³⁷ *Ibid.*, 358.

Estos análisis echan una nueva luz a las páginas sobre *El ser y la nada* en las cuales Sartre define fenomenológicamente la posesión en sus dimensiones de vínculo *interno* y *ontológico* de lo poseído con el poseedor, por un lado, y de vínculo *ideal* y *simbólico* en el cual la pareja poseedor-poseído se vuelven una realidad única, por el otro. Es que “la posesión es un vínculo mágico”,³⁸ al operar una síntesis contradictoria en la que el objeto se reabsorbe en el para-sí al mismo tiempo que permanece exterior e impenetrable, como una “emanación del Yo”. Este fenómeno de “creación continua” pone de manifiesto el proyecto fundamental e irrealizable de devenir En-sí-Para-sí y da a entender la apropiación en términos del “*símbolo* del ideal del para-sí, o valor”.³⁹ Desde este punto de vista, toda conducta apropiadora tiene una función eminentemente simbólica, pues el sentido de la posesión le es inherente -poseer no implica *saber* que se está en una relación que se identifica con el objeto poseído sino precisamente consiste en “*ser esa relación*”.⁴⁰ De este modo, el proyecto apropiador se sitúa en un pasaje incesante al límite entre la *relación mágica* y la *relación técnica* con el objeto poseído. Como remarca Sartre:

[L]a *propiedad* aparece al propietario a la vez como dada de una vez, en lo eterno, y como si necesitara la infinitud del tiempo para realizarse. Ningún gesto de *utilización* realiza verdaderamente el goce de la apropiación, sino que remite a otros gestos de apropiación, cada uno de los cuales no tiene sino un valor de encantamiento mágico.⁴¹

De este modo, pareciera ser que Sartre absolutiza la estructura del acto simbólico establecida por Bréhier al transformarla en una relación ontológica de la realidad-humana con el en-sí. Esta operación se vuelve posible por el carácter de *fenómeno de paso* de la simbolización, cuya estructura equivale a la de la *totalización* del para sí (totalidad-destotalizada). En el recorrido de la teoría de la imaginación a la ontología, la *posesión* polariza la conciencia sartriana como deseo

³⁸ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1993, p. 720.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 724.

⁴¹ *Ibid.*, p. 721.

de ser y, al mismo tiempo, como deseo *del ser* que ésta encuentre en el mundo -doble imagen de sí, cuya *comprensión preontológica* es difícilmente tematizable para ella misma. Sartre lleva de esta manera hasta el límite las consecuencias de la crítica de la representación, lo que conlleva por la fuerza de las cosas cierta derrota del papel de la reflexividad del para-sí en el psicoanálisis existencial.

4. El psicoanálisis de las cosas o la inmensa simbología universal

Esta interpretación ontológica de la categoría de la posesión hace posible una hermenéutica específica de la posesión que Sartre llama el psicoanálisis de las cosas. Este análisis se sitúa en el punto de contacto de la transfenomeneidad del ser y de la transfenomeneidad de la conciencia, en el nivel en que el surgimiento del para-sí se confunde con la revelación del en-sí. Aquí Sartre atribuye a las cualidades un papel primordial en la ontología, a saber, el de funcionar como reveladoras del ser. Emerge, pues, la cuestión de la relación entre lo percibido y lo sentido, es decir, la cuestión de las cualidades afectivas-objetivas que se reitera en *El ser y la nada*.

Todo ocurre como si surgiéramos en un universo en el que los sentimientos y los actos están cargados de materialidad, tienen una textura sustancial, son verdaderamente blandos, chatos, viscosos, bajos, elevados, etc., y en el que las sustancias materiales tienen originariamente una significación psíquica que las hace repugnantes, horribles, atrayentes, etc. Ninguna explicación por proyección o por analogía es admisible para ello.⁴²

En nuestra opinión, se trata de la estructura existencial mágica del mundo que encuentra en la onto-fenomenología, por fin, el principio de su elucidación. Cabe resaltar la manera en que Sartre mantiene el debate con las teorías de la magia, cuando concibe aquello que denomina finalmente el “simbolismo existencial de las cosas”.⁴³ En efecto, el psicoanálisis de las cosas pone en claro la revelación del ser en la diferenciación cualitativa realizada por la realidad-humana. De cierta manera, Sartre le otorga a la trascendencia -estructura

⁴² *Ibíd.*, p. 735.

⁴³ *Ibíd.*, p. 733.

pré-temática de la conciencia que se trasciende- la función de operador simbólico representada por el *mana* en la teoría general de la magia de Hubert y Mauss, operador por el cual lo real recibe valores diferenciados y se ve ordenado por medio de un gran sistema de clasificaciones. Los sociólogos adoptan un enfoque de “psicología no intelectualista” para ser capaces de aprehender esta noción de *mana* que escapa a las categorías rígidas y abstractas del entendimiento de los “adultos europeos” en la medida en que es una categoría inconsciente y colectiva de entendimiento humano.

Si bien Sartre puede adherir al requisito de una psicología no intelectualista, permanece no obstante hostil a las dos hipóstasis que constituyen la conciencia colectiva durkheimiana y el inconsciente. Si una noción como el *mana* opera, será necesario encontrar el principio de la misma en cada individuo, recordando asimismo que, por su situación, este interioriza su “pertenencia a la especie”.⁴⁴ Así, cuando aborda su psicoanálisis de la viscosidad, Sartre se pregunta justamente qué puede significar para “el adulto europeo” esta cualidad.⁴⁵ El filósofo observa cómo el *encuentro concreto* con el ser se produce a través de una suerte de *a priori* formal por el cual el sentido a la vez físico y psíquico de lo viscoso se da de golpe. Esta relación objetivante por la cual la realidad humana vuelve a encontrar en cada cosa el esbozo de su propio proyecto es la que descubre el “sentido secreto de las cosas” como un sentido profundamente humano y como una creación.

Remarcando en efecto la influencia de las teorías de lo simbólico defendidas por Bréhier y Delacroix, Bruno Karsenti ha mostrado cómo la teoría de la magia de Hubert y Mauss es fundada por la sistematicidad simbólica y social que su concepción del *mana* establecía.⁴⁶ Pero por no intelectualista que la psicología de Hubert y Mauss sea, la noción central de vínculo que preside el formalismo de la función simbólica es aún un vínculo concebido. Su simbolismo saca a la luz un nivel desconocido de la realidad psíquica donde la lógica específica que allí opera es la de los símbolos y no la de las representaciones, y es por eso que las nociones mágicas juegan un

⁴⁴ *Ibíd.* p. 628.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 734.

⁴⁶ Karsenti, Bruno, *L'Homme total*, op. cit., pp. 190-196, 222-244.

papel de “casilla vacía” (según la expresión de Deleuze),⁴⁷ es decir, de espacio relativamente indeterminado pero aun así solidario del sistema simbólico, susceptible de hacerse en cualquier momento comprensible, un evento que sin esto permanecería fatalmente fuera del sistema.⁴⁸ Por otro lado, se sabe que la interpretación lévi-straussiana de la noción de *mana* le asigna un papel de “significante flotante”⁴⁹ a esta misma. A partir de aquí es lícito sugerir la siguiente hipótesis de lectura: si el *mana* es el operador simbólico que resulta ser la clave de todo el sistema de la magia, ¿la nihilización no es un fenómeno que, en el sistema ontológico sartriano, permitiría al para-sí asumir el papel de “significante flotante”? Es cierto que, en la estructura ideal del En-sí-Para-sí, el para-sí es el elemento móvil por el cual las significaciones vienen al mundo. Atribuir la función de significante flotante al para-sí nihilizante es justamente lo que nos propone hacer Ricoeur cuando compara la nada que preside a las conversiones en las “noches de la identidad personal” con “la casilla vacía cara a las transformaciones de Lévi-Strauss”.⁵⁰ Por su indeterminación fundamental, el para-sí puede acreditarse la función de operador de ordenación simbólica de lo real, un real inconmensurable que la realidad-humana, del hecho de su finitud, no puede más que *narrarse* -y narrarse bajo el juego de la perpetua totalización de lo que ella misma, siempre-ya y por su simple presencia al mundo, destotaliza. En efecto, porque se lanza al mundo para que haya un mundo, Sartre define la realidad-humana como “totalidad destota-

⁴⁷ Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 63-64; “A quoi reconnaît-on le structuralisme?”, *L'île déserte et autres textes*, pp. 258-265. Hay traducción en español: Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Moret, Barcelona, Paidós, 1989.

⁴⁸ Karsenti, Bruno, *L'Homme total*, op. cit., p. 248, nota 1.

⁴⁹ Lévi-Strauss, Claude, “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1968 p. XLIX. Hay traducción en español: Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, precedido de una “Introducción a la obra de Marcel Mauss” por Claude Lévi-Strauss, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1979.

⁵⁰ Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 196. Si Ricoeur se refiere aquí a la frase de Musil, “No soy nada” (*El hombre sin atributos*), evocó el “proyecto existencial sartriano” en las páginas precedentes, comparándolo con la dialéctica entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas” en Koselleck. Sin embargo, es necesario remarcar que, desde este punto de vista, Ricoeur tiende a desradicalizar el proyecto existencial ubicándolo en un plano de determinación y de pasividad previo a todo ejercicio de la libertad: es por esta razón que rechaza la nada constituyente de la identidad personal en dirección a una experiencia más de la *desnudez* que de la *nulidad*.

lizada”.⁵¹ Todo conocimiento es una relación de ser, el para-sí realiza una destotalización con el fin de captar intuitivamente la cualidad en su existencia concreta. En el corazón del simbolismo universal se encuentra por lo tanto la *relación vivida* de la conciencia con el ser y la sistematicidad de las significaciones se establece en la misma estructura de la trascendencia de la conciencia:

[E]l hombre, al ser trascendencia, establece lo significativo por su surgimiento mismo, y lo significativo, a causa de la estructura propia de la trascendencia, es una remisión a otros trascendentes que puede ser descifrado sin recurrir a la subjetividad que lo ha establecido.⁵²

La trascendencia juega el papel de poner en relación los significantes en esta “inmensa simbólica universal”.⁵³ La cualidad descubre “sectores ontológicos”⁵⁴ en los cuales la multitud de experiencias concretas vendrán a ordenar los objetos encontrados.

Lo que entonces se vuelve hacia nosotros como una cualidad objetiva es una naturaleza nueva que no es ni material (física) ni psíquica, sino que trasciende la oposición de lo psíquico y lo físico al descubrirse para nosotros como la expresión ontológica del mundo entero; es decir, se ofrece como rúbrica para clasificar todos los estos del mundo, trátense de organizaciones materiales o de trascendencias trascendidas.⁵⁵

La categoría de lo viscoso primariamente surge, según las propias palabras de Sartre, como un “marco vacío” antes de la experiencia de las diferentes especies de viscosos. La viscosidad aparece en primer lugar como “estructura objetiva del mundo”⁵⁶ antes de ser

⁵¹ “Por medio del *mundo*, el para-sí se hace anunciar a sí mismo como totalidad destotalizada, lo que significa que, por su propio surgimiento, el para-sí es desvelamiento del ser como totalidad, en tanto que el para-sí ha de ser su propia totalidad en el modo destotalizado. Así, el sentido mismo del para-sí está fuera, en el ser; pero por el para-sí aparece el sentido del ser” (Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, op. cit., p. 244).

⁵² *Ibíd.*, p. 731.

⁵³ *Ibíd.*, p. 736.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 743.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 737.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 742.

sentida en el tarro de miel o en un apretón de mano. Por la recuperación radical del *esto* hacia el mundo entero, la intuición concreta de la cualidad está enriquecida por una multitud de significaciones oscuras y de remisiones que sobrepasan el contacto sensible inmediato. De esta forma, la materia de todos los objetos que envuelven al niño extiende un horizonte indefinido hasta los confines del Ser y le da claves de interpretación de todos los hechos humanos ulteriores. De este modo, lo viscoso es la simbolización de cierto “modo de ser”, un ser ideal que es también un antivalor. Si el valor es el En-sí-Para-sí como relación sintética en que prima el para-sí, este antivalor simbolizado por lo viscoso invierte el orden y da la primacía al en-sí que absorbe al para-sí. La viscosidad vuelve el proyecto de apropiación del ser un proyecto de huida, pues la materia viscosa absorbe al para-sí hasta deglutirlo. En este modo del ser revelado, la cualidad funciona *pars pro toto* y moviliza una dimensión de la intuición del orden de la participación y de la experiencia mística.

[La aprehensión de lo viscoso] simboliza el ser a su manera, es decir que, mientras dura el contacto con lo viscoso, para nosotros todo ocurre como si la viscosidad fuera el sentido del mundo entero, es decir, el único modo de ser del ser-en-sí, a la manera como, para los primitivos del clan del lagarto, todos los objetos son lagartos.⁵⁷⁵⁸

A pesar del abandono de la tematización de lo mágico como estructura existencial del mundo, Sartre recurre aún en el psicoanálisis de las cosas a una comparación con la experiencia prelógica para describir este nivel primitivo y original de la experiencia humana, para describir la comprensión preontológica que es el fondo de la experiencia concreta de toda existencia singular. Los *Diarios de guerra* habían registrado bien esta constante precisa entre desmitificación y fascinación.

La viscosidad está [encantada]. Sería fácil caer desde allí en el fetichismo y después en el animalismo, pero la naturaleza no

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 737.

⁵⁸ Remarquemos que el ejemplo “de los primitivos del clan del lagarto” es más durkheimiano que lévi-bruhliano, pues refiere al totemismo australiano estudiado en el artículo sobre las formas primitivas de la clasificación firmado con Mauss (1906) y en las *Formas elementales de la vida religiosa* (1913).

es ni fetichista ni animalista. Las cosas son hechiceras en tanto son inagotablemente humanas, encubren [sentidos] humanos que presentimos sin comprenderlos.⁵⁹

Conclusión

Al final de nuestro recorrido, estamos en condiciones de comprender cómo la psicología filosófica francesa constituyó una matriz para el pensamiento sartriano. Sartre se apropió del método fenomenológico a partir de una concepción ya original de la imaginación: imaginación entendida simultáneamente como modo de expresión de la vida afectiva y como modo de comprensión simbólica de la realidad. El descubrimiento de la intencionalidad y la trascendencia le ofrecieron herramientas para radicalizar su proyecto de filosofía realista en el que las cosas tienen en ellas mismas sus cualidades, que la conciencia descubre lanzándose al mundo. Con la categoría de lo mágico, Sartre en los años de 1930 indaga esta vía entre la subjetividad y la objetividad, y explora la relación con el ser inscrita en esta mentalidad preológica que descubre “el sentido adherente en las cosas”, según la expresión de Bergson, retomada por Delacroix, Piaget y finalmente por Sartre en sus diarios de guerra.

La apropiación del *In-der-Welt-Sein* heideggeriano se realiza bajo el prisma de esta intuición de una relación mágica con el mundo, especialmente por medio de distorsiones del complejo instrumental que dejan aparecer al carácter inaprehensible y brujo (*sorcier*) de la cosa bajo el utensilio. Sin embargo, Sartre lleva a cabo un giro desde el momento en que comprende que el mundo anuncia a la realidad-humana lo que ella es, en el sentido de que esta siempre es *pro-jecto* en el mundo. El *pro-jecto* se convierte en la clave de la antropología sartriana, la cual, para liberarse definitivamente del psicologismo, desea prescindir de la categoría de lo mágico como categoría explícita y explicativa dentro de la ontología. Pero hemos visto de qué manera la intuición seminal concerniente a la magia contribuía a difundir sus efectos en el corazón de la categoría cardinal de la posesión. Por lo demás, *El ser y la nada* desarrolla un lenguaje de encantamiento (*hantise*) y anuncia una moral de la autenticidad

⁵⁹ Sartre, Jean-Paul, *Diarios de guerra XI de 1939-III de 1940*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 155.

que buscaría superar la relación de identificación y apropiación del ser en aras de una relación de puro desvelamiento, en la cual se tenga la experiencia del “gusto del ser”,⁶⁰ y donde la experiencia del mundo se viva aún bajo una cierta coloración. Si Sartre termina por reducir explícitamente la magia a la idea de ilusión, de artimaña, de alienación y de inautenticidad, sigue no obstante cautivo de un magismo (no tematizado), el de la fascinación del puro ser-ahí y de la presencia al mundo.

⁶⁰ Sartre, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, établissement du texte et index par Arlette Elkaim-Sartre, París, Gallimard, 1983, pp. 511, 544.

Bibliografía

- Bergson, Henri, “L’Effort intellectuel”, en *Revue philosophique* (1902), retomado en *L’Énergie spirituelle*, París, Alcan, 1919.
- , *La energía espiritual*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011.
- Blauberg, Irina, “L’histoire des idées comme ‘durée intérieure’”, en *Annales bergsoniennes IV*, París, PUF, 2008, pp. 667- 672.
- Bouglé, Célestin, *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, París, Librairie Maloine, 1938.
- Bréhier, Émile, “De l’image à l’idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique”, en *Revue philosophique*, t. 65, 1908, pp. 471-482.
- , “La cosmologie stoïcienne”, en *Études de philosophie antique*, París, PUF, 1955.
- , “Philosophie et mythe”, en *Revue de métaphysique*, 22/3, París, Alcan, 1914, pp. 361-381.
- , “L’Acte symbolique”, en *Revue philosophique*, t. 84, París, Alcan, 1919.
- , “Origine des images symboliques”, en *Revue philosophique*, febrero 1913.
- Coorebyter (de), Vincent, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruselas, Ousia, 2000.
- Dassonneville, Gautier, “Du topos à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne”, en *Methodos* [en línea], N° 15, 2015, página web consultada el 16 de julio de 2017. URL :<http://methodos.revues.org/4208>.
- , “Une contribution sartrienne au roman de la psychologie: Le Diplôme sur l’image (1927)”, en *Études sartriennes*, N° 22, 2018, pp. 15-41
- , “Sartre, Bréhier et la vie psychologique : Une histoire des images”, en *Tijdschrift voor filosofie*, N° 79, 2017, pp. 541-564.
- Delacroix, Henri, “Les opérations intellectuelles”, en Georges Dumas (dir.), *Traité de psychologie*, t. 2, París, Alcan, 1924, pp. 113-127.
- , *Le Langage et la pensée*, París, Alcan, 1924, p. 386.

- , *Les grandes formes de la vie mentale*, París, Alcan, 1934.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Moret, Barcelona, Paidós, 1989.
- , *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.
- Flajoliet, Alain, *La première philosophie de Sartre*, París, Honoré Champion, 2008.
- Fruteau de Lacos, Frédéric, *La psychologie des philosophes*, París, PUF, 2015.
- Karsenti, Bruno, *L'Homme total*, París, PUF, “quadriga”, 2011.
- Keck, Frédéric, “Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille”, *Methodos*, n° 3, 2003, pp. 137-157.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, precedido de una “Introducción a la obra de Marcel Mauss” por Claude Lévi-Strauss, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1979.
- , *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1968.
- Maristany, Joaquín, *Sartre. El círculo imaginario. Ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Nizan, Paul, “Lettre à Henriette”, 7 de febrero de 1927, Archivos de la BnF, NAF 28122 .
- Sartre, Jean-Paul, *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature*, en Dassonneville, Gautier (ed.), *Études sartriennes* “Sartre inédit: le mémoire de fin d'études (1927)”, N° 22, pp. 43-247.
- , *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, París, Gallimard, “folio essais”, édition avec index revue par Arlette Elkaim-Sartre en 1986, augmentée d'une présentation, 2005.
- , *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. Mónica Acheroff, Madrid, Alianza, 1987.
- , *Diarios de guerra XI de 1939-III de 1940*, Buenos Aires, Losada, 1983
- , *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1993.
- , *Cahiers pour une morale*, établissement du texte et index par Arlette Elkaim-Sartre, París, Gallimard, 1983.
- , *San Genet: comediante y mártir*, trad. Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 2005.

Introducción al platonismo de Walter Benjamin

RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES-ARGENTINA-VRIJE UNIVERSITEIT BRUSSEL-BÉLGICA)

Recibido el 20 de febrero de 2019 – Aceptado el 28 de febrero de 2019

RESUMEN: La finalidad de este trabajo es mostrar el lugar de Platón en el pensamiento de Benjamin en relación y en contraste con el que ocupa Kant. Si bien es sin dudas el "Prefacio epistemocrítico" del libro sobre el *Trauerspiel* el texto más explícita y extensamente platónico de Benjamin, y el que se esperaría que se aborde en un trabajo sobre su "platonismo", se propone aquí otro camino, que implica rastrear a Platón en Benjamin un poco antes del prefacio, y hacerlo, sobre todo, en un texto más temprano – titulado "Sobre el programa de la filosofía venidera" – que trata más que nada acerca de Kant, pero donde el nombre de Platón también aparece. Es que justamente contra los límites que Benjamin encuentra en su relación con Kant (y en particular con su concepto de experiencia) se dibujan mucho más claramente los contornos de su profundo vínculo con Platón, y se entiende mucho mejor la exposición de ese vínculo que se hace en el "Prefacio epistemocrítico".

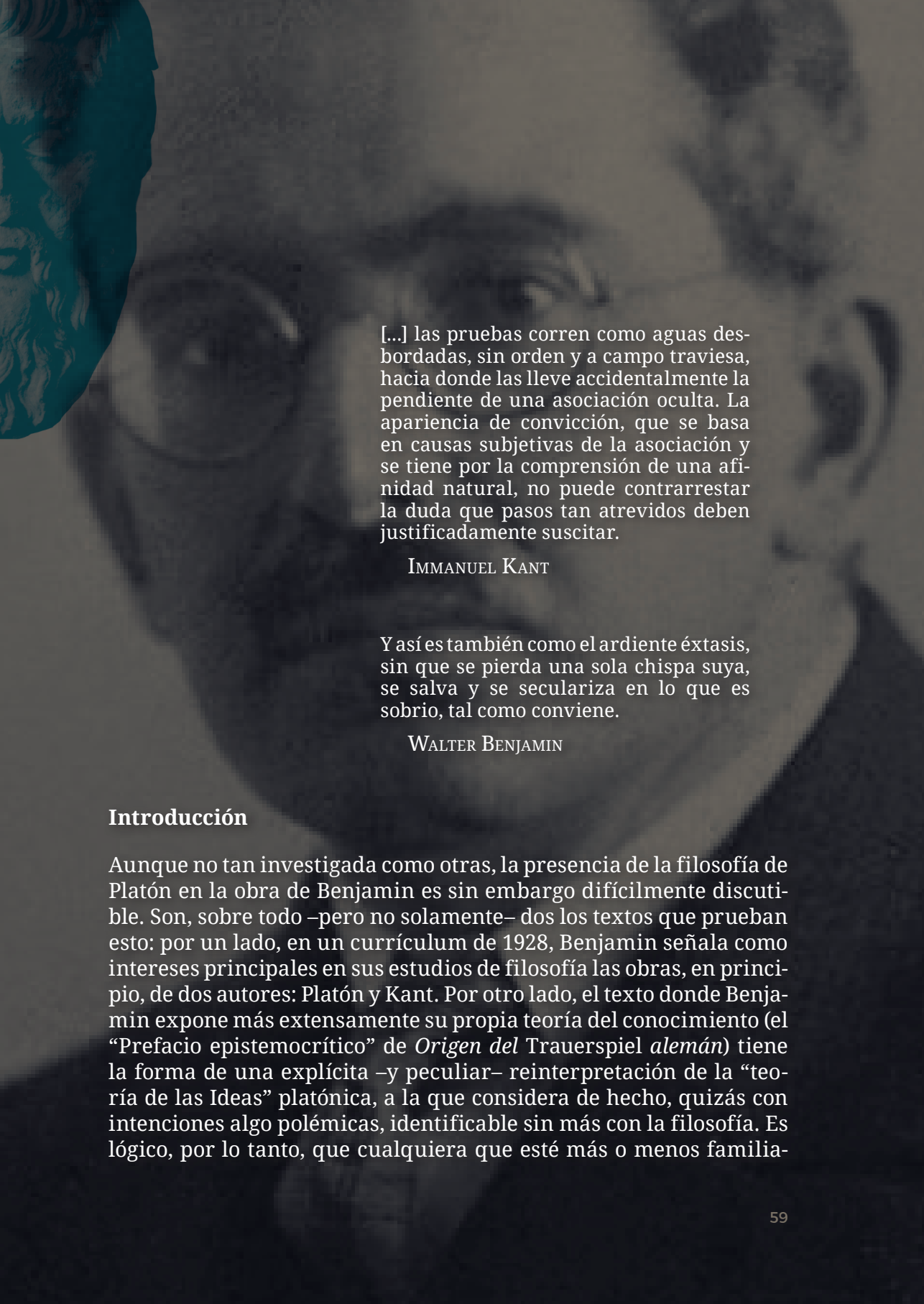
PALABRAS CLAVES: Benjamin – Platon – Kant – Experiencia

ABSTRACT: The goal of this work is to show Plato's place in Benjamin's thought in relation and in contrast with the one occupied by Kant. Even though Benjamin's most explicitly and extensively Platonic text is the "Epistemocritical preface" from the book on *Trauerspiel*, and the one anyone would expect to see analyzed in a work on his "Platonism", another path is proposed here: one that implies to track Plato in Benjamin before that explicit and peculiar Platonic stance we read in the preface, and to do it, above all, in an earlier text, called "On the program of the coming philosophy", which is dedicated mainly to Kant, but where the name of Plato is also featured. This proposition is based on the fact that it is against the limits that Benjamin finds in his relation to Kant (specially the limits he finds in Kant's concept of experience) that the outlines of his profound bond with Plato are most clearly drawn (and that the exposition of that bond in the preface is much better understood).

KEY WORDS: Benjamin – Plato – Kant – Experience

Raimundo Fernández Mouján nació en 1986 en la Ciudad de Buenos Aires. Estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Université Paris VIII, donde obtuvo en 2011 un título de Master tras presentar una tesis sobre la relación entre mimesis y lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin. En 2013 obtuvo la Beca Nacional del Fondo Nacional de las Artes, en la categoría "Letras y pensamiento", para seguir investigando sobre la filosofía de Walter Benjamin. Sus intereses también abarcan la filosofía antigua (en particular las filosofías de Platón y Parménides), y escribe junto a Christian de Ronde sobre filosofía de la física cuántica. Escribió artículos para revistas nacionales e internacionales, así como capítulos de libros y colaboraciones en medios periodísticos diversos. Actualmente es doctorando del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y miembro investigador del Center Leo Apostel for Interdisciplinary Studies (Vrije Universiteit Brussel). Además de investigar sobre filosofía, se dedica a la producción audiovisual en los rubros de desarrollo de formatos, guion y contenidos.





[...] las pruebas corren como aguas desbordadas, sin orden y a campo traviesa, hacia donde las lleve accidentalmente la pendiente de una asociación oculta. La apariencia de convicción, que se basa en causas subjetivas de la asociación y se tiene por la comprensión de una afinidad natural, no puede contrarrestar la duda que pasos tan atrevidos deben justificadamente suscitar.

IMMANUEL KANT

Y así es también como el ardiente éxtasis, sin que se pierda una sola chispa suya, se salva y se seculariza en lo que es sobrio, tal como conviene.

WALTER BENJAMIN

Introducción

Aunque no tan investigada como otras, la presencia de la filosofía de Platón en la obra de Benjamin es sin embargo difícilmente discutible. Son, sobre todo –pero no solamente– dos los textos que prueban esto: por un lado, en un currículum de 1928, Benjamin señala como intereses principales en sus estudios de filosofía las obras, en principio, de dos autores: Platón y Kant. Por otro lado, el texto donde Benjamin expone más extensamente su propia teoría del conocimiento (el “Prefacio epistemocrítico” de *Origen del Trauerspiel alemán*) tiene la forma de una explícita –y peculiar– reinterpretación de la “teoría de las Ideas” platónica, a la que considera de hecho, quizás con intenciones algo polémicas, identificable sin más con la filosofía. Es lógico, por lo tanto, que cualquiera que esté más o menos familia-

rizado con la obra de Benjamin y que lea el título de este trabajo, se sienta inclinado a creer que de lo que se trata es, sobre todo, de un análisis de ese último texto. Es, por supuesto, y no sin razón, lo que habitualmente se acostumbra leer en la bibliografía dedicada a Benjamin cuando surge la pregunta por su lectura de Platón. Sin embargo, lo que aquí se busca es rastrear a Platón en Benjamin un poco antes de esa afirmación de pertenencia al platonismo tan original que leemos en el prefacio, y se lo hace, sobre todo, en un texto más temprano, titulado “Sobre el programa de la filosofía venidera”, que trata sobre todo acerca de Kant, pero donde el nombre de Platón también aparece. Es que justamente es a partir de los límites que Benjamin encuentra en su relación con Kant que se dibujan mucho más claramente los contornos de su vínculo con Platón, y que se entiende mucho mejor la exposición de ese vínculo que se hace en el “Prefacio epistemocrítico”.

“Introducción”, entonces, porque si este artículo se titulase “El platonismo de Walter Benjamin”, sin dudas su objeto debería ser sobre todo el “Prefacio epistemocrítico” que recién se mencionó, donde Benjamin, siguiendo explícitamente a Platón, define a las Ideas –en cuanto entidades metafísicas– como los objetos del conocimiento filosófico, donde propone una interpretación del platónico *ta phainomena sôzein* (“salvar a los fenómenos”) que será fundamental para su propia teoría del conocimiento, donde explica la relación entre belleza y verdad a partir de una lectura de *El banquete*, y donde describe la forma del conocimiento filosófico de una manera que en muchos aspectos se acerca al método que Platón va constituyendo a lo largo de sus diálogos y al que llama dialéctica. Una introducción a su platonismo que es así también un paso previo, preparatorio, para la lectura de ese prefacio, y que pretende mostrar el lugar de Platón en el pensamiento de Benjamin en relación y en contraste con el que ocupa el otro filósofo de esa extraña dupla que aparece reunida varias veces en los textos de Benjamin, la de Platón con Kant.

Kant y Platón: la exigencia de justificación

Cuando Benjamin, todavía muy joven, escribe ese programa para la filosofía “venidera”, pide algo que, en primera instancia, resulta extraño viniendo de un metafísico como él: pide que transformemos “las más profundas intuiciones que ella misma [la filosofía venide-

ra] toma de la época y del presentimiento que la inunda de un gran futuro de conocimiento poniéndolas en relación en su conjunto con el sistema kantiano”.¹ Benjamin afirma que para la filosofía contemporánea es importante entablar un vínculo decisivo con Kant. Por todo lo excesivo, imprevisible y atrevido que puedan tener las intuiciones de la filosofía “venidera”, y para que destilen en verdadero conocimiento, resulta útil asociar esa intención vanguardista a la sistematicidad, terminología y exigencia de justificación planteadas por la filosofía kantiana. Así las salvamos para el conocimiento. Para Benjamin, el vínculo importante es con Kant porque se trata del más cercano de los filósofos que no se preocupó solamente de la profundidad y el alcance del conocimiento, sino ante todo de su necesaria justificación. Porque, ¿qué valor puede tener ese alcance, qué realidad esa profundidad si no está también presente la justificación? Pero no se trata de un énfasis en la justificación que implique un sacrificio de profundidad. Por el contrario, la exigencia de justificación, la intención de “dar razón”, es vista como la mejor guía hacia la verdadera –la no sólo imaginaria– satisfacción de la exigencia de profundidad. La inmediata alusión a Platón lo pone en evidencia. Si el más cercano fue Kant, el otro –algo menos reciente–, el único otro filósofo que se preocupó primordialmente por la justificación es, para Benjamin, Platón. Ni uno ni el otro –dice– “han expulsado de la filosofía la exigencia de profundidad, sino que la han satisfecho de una manera única al identificarla con la exigencia de justificación”.² “Ambos filósofos comparten en efecto la confianza en que el conocimiento del que podamos dar razón será, al mismo tiempo, el más profundo”.³ Para Benjamin es necesario sostener al mismo tiempo la pretensión de unidad sistemática de la filosofía, la necesidad de la justificación en cada paso, y la exigencia de profundidad, de la mayor profundidad, que es dominio sólo de la filosofía. Es que van, en realidad, de la mano. Un “sistema” filosófico que no fuese traducción del sistema real de la *phúsis*, su *lógos*, es decir un sistema exterior, abstracto, no constituiría conocimiento alguno. Así como tampoco el mero gesto de profundidad que no alcanza justificación –un gesto que sólo podría tener valor propedéutico en

¹ Benjamin, Walter, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Obras. Libro II / Vol. I*, Madrid, 2007, p. 162.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

el mejor de los casos, o ser engañoso en el peor. No hay verdadera justificación sin profundidad (es decir, sin justificación de lo fundamental), no hay profundidad real sin justificación.

Admitamos, a pesar de toda la admiración, que esa identificación de la exigencia de justificación con la exigencia de profundidad (que para Benjamin une a Kant con Platón) suena un poco extraña en nuestros oídos contemporáneos. Nos acostumbramos a conectarlas con una disyunción: o prevalece el interés por la justificación a expensas de la sospechosa profundidad, o domina el interés por una sentida profundidad, denunciando la alienación de la justificación, o instrumentalizándola. En términos generales, cuando ponemos el énfasis en la necesaria justificación tendemos a concluir la ilegitimidad, lo irreflexivo, la ausencia de valor de verdad de las tendencias hacia la profundidad, y establecemos más bien como punto de llegada confiable, cierto, ya no la profundidad sino un cierto tipo de certeza formal, apodíctico pero exterior, inspirado en lo que es capaz de producir el conocimiento que “ha tomado el camino seguro de la ciencia”, o una subordinación a los resultados experimentales de las ciencias empíricas (o muy frecuentemente, desde la aparición del positivismo lógico, a una mezcla entre ambas tendencias). Por otro lado, si nuestro interés se inclina por la deseada y necesaria profundidad tendemos contrariamente a instrumentalizar o relativizar la exigencia de justificación. Aunque quizás no sea un problema especialmente actual: ya Platón nos dice que esas dos tendencias son un riesgo inherente al *lógos* mismo, al conocimiento con *lógoi*. “Una pendiente natural del *lógos*”, dice Monique Dixsaut.⁴ Y para que entendamos el equilibrio especial de la dialéctica, su espacio propio, difícil; para exponer la naturaleza única del proceder filosófico, de su peculiar método, su arte, diferente al de otras ciencias, Platón hace explícito en varias ocasiones ese doble peligro. La dialéctica no es erística, ni es la inspiración que lleva derecho al arrebatado; pero por alejarse de ese peligro no caigamos en el otro: no es tampoco reducible a un conocimiento de tipo matemático, o a una clasificación exterior. “No hay maneras más o menos dialécticas de discutir, hay una sola, y el esfuerzo por distinguirla de la erística corre el riesgo de realizarse pagando el precio de otra posible con-

⁴ Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, París, Vrin, 2001, p. 64 (la traducción es nuestra).

fusión, entre matemática y dialéctica”.⁵ No queda otra opción –nos indica– más que ejercitarse en el proceder dialéctico: interrumpir constantemente el vuelo ciego hacia la profundidad –aunque sin impedirle finalmente– mediante la pregunta por su justificación, mediante la obligación de “dar razón”, determinando así una intermitencia inherente a la prosa filosófica (y que a veces le critican al Sócrates platónico), y, al mismo tiempo, no caer en la renuncia al conocimiento, o en su reemplazo por un mero encadenamiento de hipótesis. Satisfacer de hecho esa exigencia de profundidad, que es necesaria, pero con la guía de la justificación. Una tarea para la que Platón va construyendo paulatinamente el sinuoso camino, al que se conoce como *dialéctica*.

La exigencia de justificación se presenta, entonces, en este contexto, no primordialmente como una muestra de desconfianza hacia la profundidad sino, por el contrario, como una necesidad si queremos alcanzar esa profundidad realmente. Es la investigación moldeada por la exigencia de justificación la que llevó a la más lograda y específica satisfacción de la exigencia de profundidad. Kant, sí, quizás, pero también, y aún más, Platón. Sólo hace falta una lectura superficial de los diálogos para darse cuenta: el más “profundo”, metafísico, “idealista”, lo que hizo siempre fue buscar “dar razón” del conocimiento. Lo que guió y motivó explícitamente la totalidad de sus diálogos fue esa búsqueda. Es incluso esa búsqueda la que, luego de varios pasos en falso, lo lleva –como se relata en *Fedón*– a las Ideas, la que lo lleva a señalar la necesaria existencia de esa “profundidad”, y a poder exponer su naturaleza, sus formas. Todo, tanto la necesidad de las Ideas como la invención de la dialéctica, se despliega a partir de un esfuerzo cuyo fin y cuya guía es siempre primero “dar razón” del conocimiento.

Tanto Kant como Platón creen importante insistir en la necesidad de desconfiar de las asociaciones en apariencia naturales de la conciencia, que concluyen más en la intensidad anímica que en el conocimiento. Reconocen ahí algo que naturalmente puede confundir, un riesgo constante para el filósofo. Piden que dudemos de la supuesta profundidad cuya única marca es un cierto entusiasmo. Esas “intuiciones más profundas” hay que rescatarlas de las magias de la imaginación, de las tentaciones de la subjetividad,

⁵ *Ibíd.*, p. 41.

de su vanidad. Es necesario salvarlas en la justificación y en la sobriedad del concepto (pero que no se pierda una sola chispa), alojarlas en lo prosaico del lenguaje de la filosofía. Pero si no hay profundidad sin dar razón, no hay tampoco dar razón sin profundidad. Es que no sólo de lo superficial, “no profundo”, “no metafísico”, de lo que está al alcance de la mano o de la observación, podemos dar razón. Y, de hecho, es de eso de lo que menos podemos dar razón (¡cómo insisten en esto Platón, Kant y Benjamin!), o de lo que no podemos dar realmente razón sin dar razón de lo “profundo”. Es el gran y evidente problema con el empirismo ingenuo de gran parte del pensamiento científico contemporáneo. Es un punto en el que a Einstein le gustaba –de forma polémica– insistir: “sólo la teoría dice lo que puede ser observado”.⁶ Pero es obvio que ese *dictum* einsteniano no significa lo mismo en kantiano que en platónico. Y resulta también obvio que aquella asimilación entre Kant y Platón esconde grandes diferencias.

Kant o Platón: el problema con la visión del mundo ilustrada

Uno se pregunta si –con razón o no– la exigencia de justificación kantiana no implica ya un sacrificio de profundidad. Y de hecho lo que hace Benjamin a continuación, en “Sobre el programa de la filosofía venidera”, es exponer los problemas de la conexión con Kant: “El obstáculo más significativo que dificulta la conexión con Kant (...) se encuentra en lo siguiente: la realidad a partir de la cual quería Kant basar el conocimiento en la verdad y la certeza es una realidad de rango inferior, incluso ínfimo”.⁷ Una realidad que no podía dar lugar a conocimiento metafísico, por la que no pasaban las Ideas. Una realidad que ya no era vista como una consecuencia, una concreta expresión del absoluto, de las Ideas, de la inteligencia divina o del *lógos* de la *phúsis*, sino algo cuyo pobre contenido, en última instancia, está con justicia expresado en el término kantiano de “materia de la sensación”. Una realidad que por lo tanto va a dar lugar a la conclusión según la cual la metafísica sólo puede ser definida como un conocimiento que en su pro-

⁶ Citado en: Heisenberg, Werner, *Physics and beyond. Encounters and conversations*, New York, Harper & Row, 1971, p. 63 (la traducción es nuestra).

⁷ Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 162.

ceder no puede en ninguna instancia hacer uso de la experiencia (una noción de metafísica sólo moderna).

Luego Benjamin va a precisar el problema: es, según él, la influencia de la cosmovisión ilustrada en la filosofía kantiana. Es la persistencia de la visión del mundo de la Ilustración en la base del sistema kantiano. Una de las visiones –dice– más bajas del mundo:

La Ilustración no reconocía autoridades; pero no en el sentido de tener que subordinarse a ellas sin crítica, sino en tanto que fuerzas espirituales que den a la experiencia un gran contenido. [...] Se trata, por supuesto, del mismo hecho que a menudo se ha calificado de ceguera religiosa e histórica de la Ilustración, sin preguntarse al tiempo en qué sentido esos rasgos de la Ilustración corresponden a la entera Edad Moderna.⁸

Si primero [...] [la] experiencia había sido algo elevado, si la experiencia había sido, si bien diferente en contenido, cercana a Dios y divina, la experiencia de la Ilustración fue robada en creciente medida de este contenido. Bajo esta constelación, el interés filosófico fundamental de la deducibilidad del mundo, el interés fundamental del conocimiento tenía que resultar perjudicado [...]. No subsistía ya ningún interés en la necesidad del mundo sino que todo el interés se concentró en la consideración de su contingencia, indeducibilidad, puesto que se estrelló con aquella experiencia sin Dios de la que se creyó erróneamente que los anteriores filósofos la hubieran querido o la hubieran deducido.⁹

Benjamin identifica esa cosmovisión con un concepto de experiencia, con el concepto ilustrado de experiencia: “se trata precisamente de eso: de la noción de experiencia desnuda, primitiva y obvia que a Kant, que compartía el horizonte de su época, le parecía ser la única dada e, incluso, la única posible”.¹⁰ Un concepto de experiencia cuyo rasgo más característico –dice– “viene a ser así

⁸ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁹ Benjamin, Walter, “Über die Wahrnehmung”, en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1986, Bd. VI, pp. 33-38. Se cita la siguiente traducción: “Sobre la percepción”, trad. de Omar Rosas, Universidad Nacional de Colombia, p. 3, en línea. URL: <https://es.scribd.com/document/195209866/Benjamin-Walter-Sobre-La-Percepcion>.

¹⁰ Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 163.

su relación no solamente con la conciencia pura, sino, al mismo tiempo, también con la conciencia empírica”.¹¹

Lo dicho hasta ahora sirve para entender lo que Benjamin va a hacer a lo largo de buena parte del texto sobre la filosofía “venidera”: mostrar específicamente cómo el influjo de la cosmovisión ilustrada “contaminó” la filosofía kantiana –en particular su concepción de la experiencia– impidiéndole abrirse paso a la metafísica. No es –por supuesto– que el concepto de experiencia kantiano sea igual al de una cosmovisión supuesta. Sabemos que Kant se ocupó largamente de determinar el concepto de experiencia. Pero a eso va Benjamin: Kant hizo, desde el lado del conocimiento, todo lo que podía hacerse –y más–¹² con esa experiencia, sin abandonar sus parámetros fundamentales. Porque, ¿qué puede llegar a significar justificar el conocimiento de esa realidad? Lo máximo que puede significar lo realiza Kant: darle certeza y universalidad. Dárselas, es cierto, mediante el recurso a una necesidad ahora propia, al sujeto (sujeto trascendental) y ya no desde el ser. En todo caso, impidió que tal experiencia llena de contingencia llevase consigo a todo conocimiento hacia el escepticismo. Salvó a la ciencia. Pero, aun así, los límites de esa experiencia hacían que siempre justificarla fuese, para quien no se engañase, sacrificar la mayor exigencia de profundidad, sacrificar el conocimiento de aquello de lo que todo, sin dudas, dependía. Sin embargo, Benjamin sostiene la necesidad del vínculo sistemático con Kant. El resto del texto nos dice qué significa entonces la insistencia en esa relación: al tiempo que sostiene su crítica a la experiencia kantiana, busca también rescatar ciertos parámetros y términos del sistema kantiano, resituándolos en un pensamiento ya no moderno-ilustrado, ya propiamente metafísico. Como dice Florencia Abadi, retomando un comentario de Adorno,

la prohibición kantiana de extraviarse por mundos inteligibles tendrá que ser abolida, pero conservando el espíritu de la filo-

¹¹ *Ibidem.*

¹² “Cualquier exigencia de conectarse con Kant se basa en la firme convicción de que ese sistema, que se había encontrado con una experiencia respecto a cuyo aspecto metafísico un Mendelssohn y un Garve hicieron justicia, tomó y desarrolló de la investigación de la certeza y justificación del conocimiento (incrementadas hasta lo genial) la hondura que parece la adecuada frente a un tipo nuevo de experiencia, un tipo de experiencia superior”. *Ibid.*, p. 164.

sofía de Kant, que Benjamin evalúa a partir de la idea de unidad sistemática de la filosofía y (...) a partir de la justificación del conocimiento.¹³

Para Benjamin, esa cosmovisión ilustrada determinó los límites de lo que Kant concebiría como experiencia: lo que hace el sujeto con la materia de la sensación, con los datos que le aporta la receptividad. Límites que formaban un contorno estrecho, artificialmente estrecho. Límites, en realidad, para Benjamin, mal localizados. Pero esta cosmovisión no sólo influyó sobre los límites de la experiencia, sino que también tuvo sus efectos sobre su concepción del conocimiento:

Hay (...) una profundísima relación entre esa experiencia cuya más honda investigación no podía en modo alguno conducir hacia las verdades metafísicas y esa teoría del conocimiento que no fue capaz de determinar de modo eficaz y suficiente el lugar lógico que corresponde a la investigación metafísica como tal.¹⁴

En concreto, las deficiencias ilustradas se manifiestan para Benjamin en la teoría del conocimiento sobre todo en dos elementos:

primero, la concepción del conocimiento (no superada todavía definitivamente por Kant) como relación que se establece entre sujetos y objetos o entre un sujeto y un objeto; en segundo lugar, la relación (tampoco superada por completo) del conocimiento y la experiencia respecto de la conciencia empírica humana.¹⁵

Admitamos que cuando Benjamin dice que ciertos rasgos ilustrados corresponden a la entera Edad Moderna, debemos incluirnos dentro de esa Edad: esos elementos sobre el conocimiento y la experiencia son aún parte de nuestra visión del mundo y nuestro pensamiento científico. Por eso la propuesta benjaminiana todavía puede leerse como referida a una filosofía “venidera”: desprenderse de las nociones de sujeto y objeto para definir la naturaleza del conocimien-

¹³ Abadi, Florencia, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p. 63.

¹⁴ Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 165.

¹⁵ *Ibidem.*

to, y de la dependencia de la naturaleza del conocimiento y de la experiencia respecto de la realidad y los parámetros de la conciencia empírica (o de modo más extremo: desprenderse de creer que los conceptos de conocimiento y experiencia tengan relación con la conciencia empírica).¹⁶ Quizás sea necesario aclarar que eso no va a significar en absoluto que el camino sea franquear esos límites mediante alguna “vivencia”.¹⁷ No se trata de intensificar la sumersión en lo subjetivo, buscando “salir” por otro lado, sino de situar esos conceptos, simplemente, en otro orden. No se trata de escapar a los parámetros moderno-ilustrados partiendo de ellos sino de saberse ya desde siempre en realidad por fuera de ellos. No se trata de intensificar la experiencia moderna hasta estallarla sino, más sobriamente, conocer que para la filosofía eso no es la experiencia. Como ya se dijo alguna vez: si bien seguimos en gran medida pensando de forma moderna, en realidad nunca fuimos modernos. Para ver qué nociones de experiencia y conocimiento propone Benjamin en reemplazo, nos sirve detenernos un momento sobre una de las características del sistema kantiano que quiere rescatar, mantener. Se trata de la afirmación según la cual las condiciones del conocimiento son las condiciones de la experiencia. Para Benjamin, como para Kant, en la estructura del conocimiento está la estructura de la experiencia. Incluso afirma: “la filosofía *se basa* en que en la estructura del cono-

¹⁶ Aquí es útil reponer algo más del texto de Benjamin que evidencia qué él comprende la diferencia entre sujeto trascendental y empírico, pero que esa diferencia no alcanza. Se trata de borrar *por completo* la naturaleza subjetiva de la “conciencia” concedora; el ámbito trascendental es, para Benjamin, todavía deudor de los parámetros del sujeto empírico: “hay que eliminar la naturaleza de sujeto que se da a la conciencia concedora. Esta naturaleza de sujeto que se da a la conciencia concedora es debida a que ella está formada en analogía con el sujeto empírico, que tiene los objetos frente a sí. De ahí resulta [...] un fragmento de la «experiencia» superficial propia de aquellos siglos que se infiltró en la teoría del conocimiento. Porque es indudable que en el concepto kantiano de conocimiento desempeña una función fundamental la noción, aun sublimada, de un yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base. Pero esta noción es mitológica, y por su contenido de verdad es equiparable a cualquier otra mitología del conocimiento”. *Ibid.*, p. 166.

¹⁷ No acordamos, por ejemplo, con el desarrollo de Giorgio Agamben en “Infancia e historia”. Agamben afirma que busca retomar el programa benjaminiano de obtener un concepto de experiencia sobre la base de una reflexión sobre el lenguaje, pero su conclusión es que la “nueva” experiencia sería algo así como el impulso previo al lenguaje, la “infancia” del lenguaje, lo que se intenta expresar y “sube”, por así decir, hacia la expresión, sin quedar dicho, sino sólo sentido. Según nuestra lectura, el punto de vista que Benjamin defiende es que la experiencia es lo que siempre, inevitablemente, es dicho. Véase: Agamben, Giorgio, “Infancia e historia” en *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 5-91.

cimiento también está la estructura de la experiencia”.¹⁸ Pero sólo la relación permanece, porque el sentido de los conceptos conectados cambia completamente. El concepto supremo de conocimiento ahora no refiere más a un sujeto que recibe y elabora impresiones, ya no refiere a ninguna conciencia. Por el contrario, es definido como el ámbito de convergencia de las Ideas. El mundo de las Ideas. Ideas que no son definidas como parámetros fundamentales del sujeto, sino que, como para Platón, existen realmente fuera de él. Y la experiencia es, más allá de todo sujeto, independientemente de toda vivencia subjetiva, la multiplicidad concreta, continua y unitaria de tal conocimiento.¹⁹ La experiencia es la realidad como lenguaje de las Ideas. La concreta especificación de estas (y sólo a partir de la cual, mediante el ejercicio dialéctico, se llega a ellas). La estructura de la experiencia está en la estructura del conocimiento.

Hay en todo caso una unidad de la experiencia que no puede entenderse como suma de experiencias, a la cual se refiere, de modo inmediato, el concepto de conocimiento como teoría en su continuado desplegarse.²⁰

Tal como ya antes hemos dicho, para el concepto profundizado de experiencia la continuidad es tan imprescindible como la unidad, debiéndose mostrar en las Ideas el fundamento de la unidad y continuidad propias de esa experiencia no vulgar, y no sólo científica, sino asimismo metafísica. Y habrá que mostrar la convergencia que tienen las Ideas en el concepto supremo de conocimiento.²¹

Se trata de una especie de “platonización” de Kant, de intentar animar con vida platónica los miembros del cuerpo kantiano.²² Pero

¹⁸ Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 167.

¹⁹ ¿Y qué hace entonces Benjamin con la conciencia? Los parámetros de la conciencia, que ya no tienen un rol fundamental, son reubicados como una parte de esa especificación del conocimiento que llamamos experiencia, como una ramificación suya más, en concreto la ramificación que podemos llamar “psicológica”. La cual es sin duda un ámbito de investigación filosófica importantísimo, pero que ya no se identifica con el ámbito del conocimiento en general: “la experiencia, entendida en relación con el ser humano corporal-espiritual y su conciencia, y no como sistemática especificación del conocimiento, es en todas sus clases mero *objeto* de este particular conocimiento real, en concreto de su rama psicológica”. *Ibid.*, p. 166.

²⁰ *Ibid.*, p. 174.

²¹ *Ibid.*, pp. 171-172.

²² Si bien esta asociación privilegiada que encontramos en Benjamin, la de Kant con Platón por sobre cualquier otro filósofo, puede tener su origen en la reflexión de los neo-kan-

lo contrario también es en cierta medida acertado: se trata también de una suerte de “kantización” de un pensamiento de naturaleza platónica. Algo así como un intento de llevar la pretensión de especificidad y rigor del sistema kantiano, así como su impulso categorizador, más allá del ámbito de la experiencia correspondiente a los límites de la ciencia moderna (que son los límites del conocimiento planteados por el sujeto trascendental). No ser ya kantianos y, sin embargo, permanecer en un sentido fielmente kantianos. Transformar el perímetro de la experiencia, sí, pero no con aires demasiado alusivos, no sin llevar la justificación, no sin llevar la especificidad y sistematicidad que exige Kant al conocimiento de los ámbitos que implica el nuevo concepto de experiencia. Al mismo tiempo que sostiene la necesidad de reconocer otra amplitud y profundidad en la experiencia, Benjamin afirma que debe ser posible lograr la justificación para el conocimiento de sus “nuevos” ámbitos. Una experiencia no sólo científica sino asimismo metafísica, pero igualmente conocida. Esto se ve, por ejemplo, en lo que Benjamin propone hacer con la tabla de las categorías:

en cuanto a la tabla de las categorías, hay que revisarla por completo, como hoy reclama todo el mundo. La transformación del concepto de conocimiento se anunciará entonces en la obtención de un nuevo concepto de experiencia, pues las categorías aristotélicas, que son arbitrarias, fueron explotadas unilateralmente por Kant con vistas a una experiencia mecánica. Sobre todo, habrá que ponderar si la tabla de las categorías tiene que seguir aislada o si podría encontrar su sitio (entre otros miembros) en una teoría de los órdenes, o incluso ser reelaborada en el seno de esa teoría y basarse en conceptos lógicamente anteriores, o conectar con ellos en su caso. En esa teoría general de los órdenes tendría su lugar

tianos (especialmente Cohen y Natorp), a quienes Benjamin leía e incluso seguía en sus clases, la propuesta de Benjamin se separa radicalmente de esta, y es de hecho su inversión: mientras que los neo-kantianos “kantizan” a Platón (ver por ejemplo Fronterotta, Franceso, “L’interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son «héritage» philosophique” en *Revue Philosophique de Louvain*, cuarta serie, tomo 98, n°2, 2000, pp. 318-340), relativizando el estatuto metafísico de las Ideas hacia uno lógico-epistémico (o, más precisamente, trascendental), Benjamin en este texto sobre todo “platoniza” a Kant, rehaciendo la filosofía kantiana en un terreno metafísico de carácter en gran medida platónico. Esta platonización de Kant resulta a su vez, por supuesto, también en una consecuente “kantización” de un pensamiento de naturaleza platónica (como se indica a continuación), que se ve obligado a precisarse de acuerdo a la especificidad y sistematicidad a las que nos fuerza la filosofía de Kant, pero es importante destacar que el movimiento fundamental, y opuesto al de los neokantianos, no es una “trascendentalización” de las Ideas, un rebajar a las Ideas, sino que, al revés, se trata de un influjo de metafísica platónica que invade el cuerpo del sistema kantiano.

del mismo modo lo que Kant expone en la estética trascendental, así como los conceptos fundamentales no sólo de la mecánica, sino también de la geometría, de la lingüística, de la psicología, de la ciencia descriptiva de la naturaleza y de todas las ciencias que poseen relación inmediata con las categorías, o bien con algún otro concepto filosófico de orden. Ejemplos sobresalientes son aquí los conceptos fundamentales de la gramática. [...] El orden categorial es sin duda algo de central importancia para el conocimiento de la experiencia en sus diversos grados, incluida ahí la no mecánica. El arte, el derecho, la historia y otros ámbitos tienen que orientarse por la teoría de las categorías con una intensidad muy diferente a la prevista en Kant.²³

Buscando sostener la intención categorial, el discernimiento determinado de las posibilidades y ramificaciones de la experiencia, pero ahora con los nuevos conceptos de conocimiento y experiencia, Benjamin propone que la tabla kantiana de las categorías sea reelaborada o resituada al interior de una estructura mayor, una “teoría de los órdenes”. Es decir, pensar a la actual tabla –reelaborada o no– como sólo una parte de una estructura mayor. Como la parte que explica, al interior de las ramificaciones de la experiencia, la experiencia mecánica, pero a condición de que esa sea sólo una parte. Esta teoría de los órdenes debería contar además con los conceptos fundamentales de conocimientos y disciplinas como la psicología, la lingüística, etc., pero también el arte, el derecho y la historia, de modo tal que estos ya no se vean subordinados a la forma de la experiencia mecánica. Gracias a esta teoría de los órdenes –parece pensar Benjamin– podría también superarse la discontinuidad entre lo expuesto en la estética trascendental y lo desarrollado en la lógica trascendental. Es decir, la discontinuidad entre las categorías y el espacio y el tiempo, los cuales podrían ser entonces también entendidos como consecuencia, despliegue, de un ámbito metafísico.

Pero si hicimos todo este rodeo por Kant aquí es sólo para llegar a plantear mejor la relación con Platón, para precisar la naturaleza de su afinidad fundamental con Benjamin. Dicho esto, volvamos por última vez, un momento, a Kant. Según Benjamin, Kant piensa los parámetros del conocimiento a partir de una relación con la ciencia de su época, esto es, sobre todo, a partir de la física-matemática

²³ Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 171.

(newtoniana). Los parámetros del sujeto trascendental surgen así en gran medida a partir de una reflexión acerca de las condiciones supuestas por tal comprensión, tal modelo de la ciencia. Los parámetros del sujeto trascendental son las condiciones que permiten la ciencia moderna. Si en la experiencia sólo hay, en términos formales, sujeto, los parámetros del sujeto son por su parte los que hacen posible la ciencia. Por lo tanto, hay sólo ciencia a partir de la experiencia y no metafísica a partir de la experiencia. Reconociendo esas limitaciones, Benjamin busca un nuevo punto de partida para la transformación del concepto de conocimiento:

Como para ir encontrando sus principios la doctrina kantiana tuvo forzosamente que buscar una ciencia con relación a la cual pudiera definirlos, algo similar le sucederá ahora a la moderna filosofía. La gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica sólo puede obtenerse desde luego al ponerse el conocimiento en la relación con el lenguaje, como en vida de Kant ya intentó Hamann. La conciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente apriórico y seguro, la conciencia de estos aspectos de la filosofía comparables a la matemática, hizo que Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje, y no en las fórmulas ni en los números. Pero, en última instancia, esta circunstancia es decisiva, y por esta razón hay que afirmar la supremacía sistemática de la filosofía sobre todas las ciencias, incluida la ciencia matemática. Un concepto de conocimiento adquirido en la reflexión sobre la esencia lingüística del conocimiento debe crear sin duda un concepto correspondiente de experiencia que incluirá ámbitos que Kant no consiguió integrar en el sistema.²⁴

La transformación del concepto de conocimiento debe venir de una reflexión sobre el lenguaje, sobre el lugar fundamental que realmente ocupa el lenguaje en el conocimiento. Benjamin afirma que a partir de la reflexión sobre el lenguaje puede alcanzarse un concepto de conocimiento que de hecho permitirá concebir a la experiencia más allá de la experiencia mecánica, incluyendo otros ámbitos (entre ellos, dice, el de la religión). Pero la referencia a Platón en el inicio del texto casi parece decirnos que completemos al final lo que falta, por-

²⁴ *Ibid.*, p. 172.

que ese programa de concebir y determinar la filosofía a través de una reflexión sobre su naturaleza siempre lingüística es –antes de Hamann y su propuesta de una “metacrítica de la razón pura”– ya en Platón un motivo común. El “dar razón” del conocimiento filosófico que para Benjamin une a Kant y a Platón (y sólo a ellos), únicamente los une en general, porque las formas específicas con las que dan razón de él son diferentes, y la platónica es más cercana a lo que exige Benjamin cuando usa a Hamann contra Kant. Platón, justamente, relata en el *Fedón* que llega a las Ideas –luego de algunos pasos en falso– al “refugiarse” en los *lógoi*. Es decir que sólo cuando, en su búsqueda del conocimiento de los principios, se “refugia” en el *lógos*, llega a la explicación que lo persuade: la que propone Ideas; llega a “aquellas [cosas] que pueden aprehenderse exclusivamente con el *lógos* y considerarse que son Formas”.²⁵ Y, tras ese descubrimiento, no admite “en absoluto que el que examina las cosas en los *lógoi* las examine en imágenes más bien que en su realidad”.²⁶ Esto sin embargo no parece haber pasado desapercibido para Benjamin. En efecto, unos años después de “Sobre el programa de la filosofía venidera”, hará una nueva caracterización de la filosofía (en el “Prefacio epistemocrítico” de *Origen del Trauerspiel alemán*) ya sin la presencia de Kant, y esta vez a partir de una reinterpretación explícita de la teoría de las Ideas platónica, centrada sobre todo en la reflexión acerca de cómo en el lenguaje (y por qué sólo en él) pueden exponerse las Ideas. Y terminemos con unas palabras, aunque sea alusivas, sobre esta cuestión, porque, en definitiva, es la forma en que Benjamin y Platón piensan la relación entre lenguaje y metafísica (y entre filosofía del lenguaje y teoría del conocimiento) aquello que, quizás más que cualquier otra cosa, los une a través de los siglos a ellos dos en particular, y los destaca entre los nombres que pueblan la historia de la filosofía. Ese programa filosófico cuyo impulso fundamental debe venir de una reflexión sobre el lenguaje y sobre su vínculo único con el conocimiento metafísico se encuentra en ambas obras, y lo particular en ambos casos es que para ninguno de los dos poner la atención sobre el lenguaje en una teoría del conocimiento lleva a la necesidad de rebajar las ambiciones de la filosofía, a rechazar la metafísica, sino,

²⁵ *Parménides* 135e. Se cita la siguiente traducción: Platón, *Parménides* en *Diálogos V*, traducción de María Inés Santa Cruz, Madrid, Gredos, 2015, p. 53.

²⁶ *Fedón* 99e. Se cita la siguiente traducción: Platón, *Fedón*, traducción de Luis Gil, Buenos Aires, Altamira, 2003, p. 88.

por el contrario, a legitimarla, a probar que es realmente posible. Para ambos, sólo en lenguaje es posible el conocimiento metafísico (es decir, exponer las Ideas), y la ciencia que procede en el lenguaje y realiza tal conocimiento es solamente la filosofía. Ambos ven en el lenguaje una capacidad cognoscitiva única. Por lo tanto, cuando explican cómo es que pueden conocerse y exponerse las Ideas, deben apoyarse inevitablemente en una elucidación de la naturaleza del lenguaje y de su vínculo privilegiado con el conocimiento. Para los dos, sus teorías del lenguaje van de la mano con sus teorías del conocimiento.

Aunque esta manera de pensar sea antigua, quizás pueda volver hoy a sonar nueva. Si, en términos generales, la tendencia preponderante durante la segunda mitad del siglo XX –aún en las derivas supuestamente más opuestas– fue la de asociar la atención a la naturaleza lingüística de la filosofía con un rechazo de la metafísica, un poco menos de atención recibió, sin dudas, la posibilidad de pensar en términos positivos la relación entre lenguaje y metafísica (muy probablemente a causa de la concepción del lenguaje –como sistema convencional de signos– que se ha vuelto sentido común), una posibilidad que fue objeto explícito y privilegiado de análisis sobre todo para dos filósofos, entre los que median más de dos milenios.²⁷

²⁷ Quisiera agradecer a los dos evaluadores anónimos que, con sus comentarios, ayudaron a mejorar este artículo, en particular a darle mayor claridad y a reconocer algunos elementos que era necesario enfatizar un poco más.

Bibliografía

- Abadi, Florencia, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.
- Agamben, Giorgio, “Infancia e historia” en *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- Benjamin, Walter, “Sobre el programa de la filosofía venidera” en *Obras. Libro II / Vol. I*, Madrid, Abada, 2007.
- *Origen del Trauerspiel alemán*, en *Obras. Libro I / Vol. I*, Madrid, Abada, 2007.
- “Über die Wahrnehmung” en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1986, Bd. VI, pp. 33-38 (traducción al castellano: “Sobre la percepción”, traducción de Omar Rosas (Universidad Nacional de Colombia). URL: <https://es.scribd.com/document/195209866/Benjamin-Walter-Sobre-La-Percepcion>).
- Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, París, Vrin, 2001.
- Fronterotta, Francesco, “L’interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son «héritage» philosophique” en *Revue Philosophique de Louvain*, cuarta serie, tomo 98, n°2, 2000, pp. 318-340.
- Heisenberg, Werner, *Physics and beyond. Encounters and conversations*, New York, Harper & Row, 1971.
- Platón, *Fedón*, traducción de Luis Gil, Buenos Aires, Altamira, 2003.
- , *Parménides* en *Diálogos V*, traducción de María Inés Santa Cruz, Madrid, Gredos, 2015.

León Rozitchner y el problema de la coherencia político-intelectual

EMILIANO EXPOSTO

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

Recibido el 27 de junio de 2017 – Aceptado el 16 de julio de 2018

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es analizar los posibles aportes de León Rozitchner para repensar, en la actualidad, los problemas de la subjetividad y los modelos de coherencia político-intelectual en la cultura argentina de izquierdas. Para ello realizaremos fundamentalmente dos tareas. Primero, reconstruiremos las principales líneas conceptuales de la filosofía rozitchneriana prestando atención al modo en que estas colisionan con ciertas coyunturas históricas, al tiempo que viabilizan categorizaciones de largo alcance. Y luego, abordaremos el vínculo tenso que Rozitchner establece entre filosofía, subjetividad y experiencia política. Nuestra hipótesis es que las reflexiones de Rozitchner pueden brindar una forma novedosa mediante la cual revisar los puntos ciegos de la producción práctica y teórica en el marco contemporáneo de la cultura argentina de izquierdas.

PALABRAS CLAVE: Izquierdas – Intelectuales – Política – Subjetividad.

ABSTRACT: The aim of this work is to analyze the possible contributions of León Rozitchner to rethinking the problems of subjectivity and the models of political-intellectual coherence in the left-wing Argentinean culture. To do this, we will basically perform two tasks. First, we will reconstruct the main conceptual lines of the Rozitchnerian philosophy, paying attention to the way they collide with certain historical junctures while enabling viable categorizations of long reach. And then, we will address the tense link that Rozitchner establishes between philosophy, subjectivity and political experience. Our hypothesis is that Rozitchner's reflections can provide a novel way to revise the blind spots of practical and theoretical production within the contemporary framework of left-wing Argentinean culture.

KEY WORDS: Left – Intellectuals – Politics – Subjectivity.

Emiliano Exposto es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad realiza un doctorado por la misma Universidad, radicado en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, becado por el CONICET. Su investigación doctoral versa sobre el problema de la subjetividad en el pensamiento de León Rozitchner. Es investigador UBACyT en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia en colegios secundarios y en la Cátedra “Construcción histórica de la subjetividad moderna” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Integra los colectivos de investigación política *El Loco Rodríguez* y *El Freud de León*.



1. Introducción

La memoria intelectual y política de la cultura de izquierdas en nuestro país tiene en León Rozitchner un archivo vivo para peinar a contrapelo el drama histórico del presente. Asistimos a una obra que ha sido algo desatendida y poco sistematizada en el medio local, a pesar de sus aportes para la teoría política respecto de los actuales modos de subjetivación y en torno a los vasos comunicantes a nivel estructural entre el terrorismo de Estado y la democracia postdictatorial.¹ También la filosofía rozitchneriana se halla algo desoída

¹ Si bien excede los límites de este trabajo, no obviamos que *Los espantos* de Silvia Schwarzböck es uno de los libros más destacados que, en la actualidad, realizan una apropiación original de ciertos tópicos rozitchnerianos para reflexionar, entre otras cosas, sobre algunos problemas de la cultura argentina de izquierdas en la

en el marco de los campos disciplinares en los cuales interviene con mayor lucidez, esto es: el psicoanálisis, los estudios sobre el peronismo, la crítica a la teología política, el marxismo contemporáneo, etc. No obstante, la coherencia intelectual y política de la cual abreva el pensador argentino, suscitada en el plano sensible de los cuerpos y no meramente declarada a nivel de los conceptos o esquemas ideológicos, constituye un desafío para el pensamiento y las militancias contemporáneas al presentarse como un trastocamiento al interior de los esquemas imaginarios y simbólicos de las izquierdas argentinas del siglo XX y comienzos del XXI.

Desde una perspectiva preocupada por las tradiciones intelectuales y políticas en nuestro país, sostenemos que Rozitchner ofrece un balance transversal al amplio abanico de las izquierdas, al mismo tiempo que abre canales para repensar, en inmanencia, los legados intelectuales dislocando sus límites y alcances. Ya que consideramos que su obra viabiliza, por un lado, un diagnóstico crítico de las experiencias que las izquierdas protagonizaron en el pasado, y por otro, una terapéutica filosófica conducente a abrir un horizonte de *cura individual y colectiva* en el universo político actual. Esto es así puesto que, más allá de los sucesivos consensos discursivos, Rozitchner jamás cedió ante la necesidad de luchar por un horizonte emancipatorio, sin renunciar por ello a denunciar los obstáculos subjetivos que obturan la canalización efectiva de ese mismo deseo en el terreno social y político.²

Pero, a pesar de la activa participación de Rozitchner en las primeras revistas de la llamada “nueva izquierda”³ –*La Rosa Blindada*, *Contorno* y su colaboración inicial con *Pasado y Presente*– y de las numerosas intervenciones públicas con las cuales buscó oxigenar los sentidos políticos en nuestro país, la voz incansable de León Rozitchner fue ninguneada y solitaria en muchos casos.⁴ Recientemente, en cambio, su obra ha sido recuperada por las nuevas generaciones de

postdictadura. Entablar un diálogo con ese texto es una tarea pendiente para próximos escritos.

² Cf. Acha, Omar, “León Rozitchner: una antropología filosófica entre la sangre y el tiempo” en *El Río sin Orillas. Revista de Filosofía, Política y Cultura*, N° 6, 2013, pp. 239-249.

³ Cf. Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

⁴ Cf. González, Horacio, “Una fenomenología del ninguneo” en *Contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 150-162.

lectores y revalorizada por aquellos, sus contemporáneos, de una inédita manera. Es por ello que, en este contexto, nos encontramos con la edición de su *Obra Completa* desde 2012 por la Biblioteca Nacional Argentina, el dictado de seminarios académicos y cursos sobre su obra, la formación de colectivos de investigación, las disputas sobre su Cátedra en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires entre 2013 y 2015, el documental audiovisual *Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa* que contiene charlas entre León Rozitchner y Diego Sztulwark, la compilación *Contra la servidumbre voluntaria* que reúne las ponencias de las Jornadas dedicadas a su obra llevadas a cabo en 2014, y el libro de reciente aparición *Combatir para comprender. Las cuatro grandes polémicas: cristianismo, peronismo, Malvinas y violencia política* editado por Cristián Sucksdorf, entre otras noticias que marcan la actualidad del pensamiento rozitchneriano.

Teniendo en cuenta estas líneas de indagación, abordaremos diagonalmente la obra de Rozitchner con la intención de obtener cifras de inteligibilidad para problematizar y pensar un nuevo sentido de coherencia y subjetividad política al interior de la cultura argentina de izquierdas.

2. Filosofía, política y subjetividad en León Rozitchner

Rozitchner labra una filosofía que nos enfrenta con aquello que desconocemos de nosotros mismos, para circunscribir y subvertir los límites que el terror capitalista inyecta en cada uno como su “eficacia más profunda”.⁵ El filósofo busca *combatir para comprender*, a los efectos de disputar las mediaciones que la lógica social del capital introduce en la subjetividad. En ese marco, la filosofía y la política se muestran como prácticas inseparables al tiempo que irreductibles, conformando un suelo de luchas y alianzas siempre en tensión.

Ahora bien, sin pretender construir un sistema acabado y cerrado sobre sí mismo alrededor de los escritos de Rozitchner, buscamos dar cuenta de la persistencia de ciertas preguntas y problemas filosóficos que gravitan en torno al tema de la coherencia y la subjetividad, según los cuales es posible encontrar un hilo conductor para

⁵ Rozitchner, León, “La izquierda sin sujeto” en *Las desventuras del sujeto político*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996, p. 78.

articular los diferentes giros teóricos y las diversas apuestas políticas que fraguan las interrogaciones rozitchnerianas.

Con esa impronta, destacamos que el autor fabrica una filosofía sensual, encarnada y profundamente materialista con la cual busca recuperar los pliegues de la subjetividad en el corazón de una totalidad histórica desgarrada.⁶ Pensamiento que hace de la materialidad del cuerpo individual la mediación política ineludible en toda construcción colectiva; y de lo colectivo, un terreno de prolongación y enriquecimiento para la singularidad personal. Filosofía que se erige asimismo como denuncia ante toda inscripción ideológica, cauce teológico-político, elucubración teórica o mitología nacional que nos conduzca al escamoteo tanto de la densidad histórica como de la propia implicación subjetiva, resultando con ello en una serie de abstracciones y escisiones entre realidad singular y realidad colectiva: “fantasía social que el sistema produjo y que el sistema aprovechó”.⁷

Rozitchner sostiene el postulado según el cual “toda psicología individual es, desde siempre y principalmente, psicología social”,⁸ para en lo inmediato afirmar que “no existe cura individual sin cura colectiva”.⁹ Y esto, porque intenta recuperar al individuo desde una perspectiva diferente respecto de la cual lo hace (y lo exalta) el individualismo capitalista. Y es esa preocupación la que oficia como fondo de una de sus tesis centrales: “la coherencia subjetiva es también núcleo de verdad histórica, índice de realidad donde su dialéctica se elabora y se prolonga”.¹⁰ La subjetividad, entonces, es el espacio-tiempo donde la totalidad humana se torna inteligible y se debate políticamente.

Es por eso que pensar, para Rozitchner, requiere que uno mismo se ponga como índice en el cual se compone el sentido histórico, otorgando materialidad a los conceptos pensados a los efectos de verifi-

⁶ Cf. Bosteels, Bruno, “La izquierda con sujeto” en *Contra la servidumbre voluntaria*, op. cit., pp. 19-27.

⁷ Rozitchner, León, “El psicoanálisis y la lección del exilio” en *Las desventuras del sujeto político*, op. cit., p. 101.

⁸ Rozitchner, León, *Freud y el problema del poder*, Buenos Aires, Losada, p. 79.

⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰ Rozitchner, León, *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2014, p. 30.

car, en el propio cuerpo, las representaciones sobre las cuales versa el pensar reflexivo. El pensamiento es una experiencia singular de producción y constatación del sentido que tiene no obstante en el ser común su condición significativa de posibilidad. Así pues, la filosofía y la política se presentan como actividades “con sujeto”, rubricadas en “primera persona” y dedicadas a disputar desde uno mismo un territorio de batallas agrietado por la lógica del terror social.

Esto se debe a que Rozitchner sostiene que todo sujeto es un “absoluto-relativo”,¹¹ a saber: somos un ser absoluto debido a nuestra irreductible singularidad, pero también somos relativos dado que referimos siempre a un mundo compartido.¹² El origen histórico, no sustancial, de todo pensamiento no es otro que esa materialidad absoluta-relativa del propio cuerpo. Y por eso, según el filósofo argentino, reconocer esa tensión que somos, entre lo absoluto y lo relativo, es uno de los resortes elementales para reconocer el carácter también absoluto de la vida de los otros y la relatividad contingente del mundo histórico. Discernir lo absoluto del otro es condición de posibilidad para abrirse sentidamente a su vida y alojar su dolor como motor del propio deseo. Y dar cuenta de que somos relativos nos predispone a disputar la contingencia de la lógica histórica que vivimos.

No obstante, la pregunta por lo político emerge justamente porque, entre otros factores, esa implicación entre lo absoluto y lo relativo es aquello que el terror busca quebrantar para solventar la reproducción infinita del capital y la persistencia de los valores sociales establecidos. Una de las aristas de la eficacia del terror reside en convertirnos en sujetos absoluto-absolutos (mónadas competitivas, temerosas e indiferentes ante los otros) y en sujetos relativo-relativos (mera materialidad a ser explotada y apéndices vivos de los mecanismos incuestionados de un poder histórico absolutizado).

Por el contrario, Rozitchner intenta desarmar los efectos del terror en la producción de ciertas instancias de fetichización según las cuales ciertas figuras históricamente relativas (Dios, el Yo, el Estado, el Dinero, etc.) se absolutizan y des-historizan a tal punto de gobernar, a espaldas de los individuos, las vidas. Entre estas va-

¹¹ Rozitchner, León, *Persona y comunidad*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013, p. 53.

¹² Cf. Rozitchner, León, *El terror y la gracia*, Buenos Aires, Norma Ediciones, 2003, p. 344.

riables absolutizadas, Rozitchner critica ese molde cognitivo que lleva a ciertas izquierdas a concebir que las condiciones sistémicas (económico-sociales) operan mas allá de los individuos regulando sin más la reflexión, los sentires y la construcción de poder colectivo. Sucumbiendo, con ello, a cierta unilateralidad sociologicista o economicista que vacía el lugar subjetivo donde se encarnan esos contenidos y formas socialmente determinadas. Ante esto, sin desfallecer en un psicologicismo o en un subjetivismo des-historizado, la denuncia rozitchneriana es que la subjetividad constituye el punto ciego de las izquierdas. Por lo cual, sostiene que las izquierdas intelectuales y políticas adolecen de ciertas perspectivas “sin sujeto, donde los hombres aparecían sólo como soportes de las determinaciones sociales: porque no se elaboraba nada en ellos”.¹³

En ciertas izquierdas asistimos, según el autor, a unas posiciones que desligan la pregunta por lo subjetivo del problema de la eficacia política, y por eso se alejan de la puesta en juego de lo más personal en la lucha colectiva como si lo primero no formara parte del combate político. Contra ello, para Rozitchner, una tarea básica es reivindicar el núcleo irreductiblemente subjetivo del cual emergen la acción y el pensar. “*De te fabula narratur*, recuerda Marx: hablamos de nuestro propio yo, nos señala Freud”,¹⁴ cita Rozitchner intentado recuperar al sujeto individual involucrado en toda praxis humana.

Rozitchner reactiva la dialéctica histórica entre lo individual y lo colectivo para superar el individualismo metodológico (sujetos sin historia) y el objetivismo sin sujeto (historia sin sujetos). Con ello, el filósofo intenta evitar esos estudios sobre la subjetividad en donde las categorías de lo subjetivo prescinden de lo histórico, derivando en una concepción teórica “sin guerra y sin terror, sin dominantes ni dominados, sin lucha de clases en la subjetividad de cada sujeto”.¹⁵

La coherencia rozitchneriana se explicita más en la insistencia de ciertas preguntas que en las respuestas específicas que otorga de acuerdo a los momentos históricos y a los virajes de su obra. En esa línea, ubicamos que, ya en los tiempos *contornistas*, Rozitchner

¹³ Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013, p. 21.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁵ Rozitchner, León, “El psicoanálisis y la lección del exilio”, *op. cit.*, p. 102.

hallaba en la crítica literaria y cultural un motor para operar una nueva crítica política, conducente a desmontar las complicidades inconfesadas en el medio intelectual de la época.¹⁶

Desde *Contorno* hasta sus libros más célebres como *Perón: entre la sangre y el tiempo*, o *Freud y los límites del individualismo burgués*, para nosotros la pregunta política por excelencia que se despliega en el *corpus* rozitchneriano no es sino: “¿qué significa formar un militante?”.¹⁷ Interrogante que tiene sus especificidades tanto en el medio intelectual como en el plano político, pero que explicita el antagonismo entre subjetividad y terror capitalista; terror de las armas y la violencia política, pero también terror ante la exclusión social, el malestar subjetivo, el deterioro económico, el aislamiento institucional, la soledad intelectual, etc.¹⁸ Ya que el terror se muestra, para Rozitchner, en tanto que el “fundamento último de todo poder social [...] la nervadura que organiza y sostiene el espacio social [...] el modo particular e histórico para producir al hombre en el occidente capitalista”.¹⁹

Así pues, en un contexto de reificación de las relaciones humanas por la penetración del terror capitalista a nivel físico, psíquico, económico, etc., para el pensador argentino son precisos coraje intelectual y radicalidad política para calibrar la eficacia de la acción y a los efectos de dotar de consistencia corporal a la pregunta filosófica. Direccionar la cura individual, sobre el fondo de una terapéutica colectiva, requiere entonces que filosofía y política disputen aquellas “zonas postergadas e impotentes de la propia vida”.²⁰

En ese marco, lo filosófico y lo político se componen, en su especificidad irreductible, para cuestionar nuestra coherencia inmediata con el armado capitalista del mundo. Adecuación del sujeto con el mundo del terror que revela que “tenemos al enemigo en noso-

¹⁶ Cf. Rozitchner, León, “Comunicación y servidumbre” en *Las desventuras del sujeto político*, op. cit., pp. 17-42.

¹⁷ Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, op. cit., p. 23.

¹⁸ Cf. Grüner, Eduardo, “El cuerpo del Terror” en *Contra la servidumbre voluntaria*, op. cit., pp. 138-149.

¹⁹ Rozitchner, León, *El terror y la gracia*, op. cit., pp. 316-317.

²⁰ Rozitchner, León, *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*, op. cit., p. 23.

tros”.²¹ En ese sentido, problematizar filosóficamente lo dado, para Rozitchner, está irremediablemente unido a un movimiento corporal de radicalización política destinado a suscitar un tránsito individual-colectivo que permita desmenuzar y exorcizar los rastros que el terror deja en los cuerpos.

3. Filosofía y realidad política: ¿cómo enfrentar al terror?

El proceso de transformación filosófico-político a nivel singular y colectivo supone, según León Rozitchner, “el descubrimiento de la lucha de clases incluida en la subjetividad del hombre como núcleo de su existencia más profunda”.²² Lucha de clases en el orden económico-social que, como efecto de una lógica histórica fetichista y contradictoria, se prolonga en la estructura conflictiva y fetichizada de la subjetividad. Enfrentamiento que para adquirir cierta eficacia debe “no sólo luchar contra la burguesía que nos enfrenta” sino también “deshacer las trampas que la burguesía incluyó en nosotros”.²³

En el plano de las ideas se prolonga la lucha de los cuerpos. No obstante, hablamos de ideas que se confieren como cuerpos apalabrados, y no como meros entes de razón. Donde el lenguaje no es mero signo sino, más bien, modulación sonora del cuerpo. Donde el sentido no es sólo un efecto de superficie de acuerdo a las relaciones estructurales entre los órdenes del significante y del significado, sino que es un acontecimiento sensible animado desde las propias marcas vitales y en función de la repercusión personal que tienen las significaciones entramadas en común. Y por eso, pensar es movilizar afectos; roturar un cuerpo.

Ahora bien, si todo el espacio político llamado democrático, en Argentina, no es sino una tregua histórica que abre un equilibrio inestable y desigual entre las fuerzas sociales luego de que la guerra y la paz se nos descubran en mutua correspondencia en el marco del terror objetivo-subjetivo, tal como descubre Rozitchner tras su

²¹ Rozitchner, León, “De te fabula narratur” en *Las desventuras del sujeto político*, op. cit., p. 208.

²² Rozitchner, León, *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013, p. 35.

²³ Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, op. cit., p. 26.

lectura cruzada de Clausewitz, Marx y Freud,²⁴ entonces pensar es continuar la guerra y la política, pero por otros medios: los medios de la lectura sintomática y la escritura combativa sobre las fibras impensadas de una época determinada. Así pues, si la exploración rozitchneriana respecto del tiempo político descubre el fundamento de violencia sobre el cual se asienta y llama la atención sobre la necesaria configuración de una contra-violencia resistente de signo diferente; entonces el tiempo de la labor intelectual apunta también a desplegar una contra-coherencia cualitativamente divergente respecto de esa violencia sistémica con la cual el terror busca, en todos los ámbitos que habitamos, ser coherente y tendencialmente totalista al alojarse en nosotros mismos.

La filosofía, por lo tanto, no se reduce al espacio contemplativo de la teoría pura o a la investigación empírica con pretensiones científicas. De igual modo que no hay política sin guerra o guerra sin política, desde Rozitchner podríamos decir que el problema son las mediaciones: pues resulta ineficaz, para enfrentar al terror, caer en una filosofía sin política o en una política sin filosofía. Pues esta última, inmersa en el extendido campo social donde se juega la disputa radical por los modos de vida, nos abre a una experiencia compleja (tan individual como colectiva) que hace de la lectura y la escritura un posicionamiento dentro de un campo de luchas estratégicas. En otras palabras: la filosofía resulta inseparable de una batalla que es en sí misma política, puesto que se desarrolla en tiempos de tregua y se dirige a descubrir su propia eficacia en la necesidad de despertar nuevas fuerzas colectivas a partir de una radical interrogación respecto del propio origen extendido en lo común.

A este respecto, Rozitchner argumenta que la filosofía busca extraer de la materialidad de nuestro mundo histórico una categorización –corporalmente pensada– que permita patentizar las articulaciones contradictorias de la situación vivida.²⁵ Al contrario de la mera representación conceptual o de los mapas ideológicos claros y distintos, el gesto rozitchneriano trata de mostrar la efectiva y densa opacidad de la subjetividad humana en condiciones capitalistas, esto es: dilucidar los malestares de una realidad humana que se ha-

²⁴ Cf. Rozitchner, León, *Freud y el problema del poder*, op. cit.

²⁵ Cf. Rozitchner, León, “Filosofía y terror” en *Las desventuras del sujeto político*, op. cit., p. 115.

lla escindida y “partida, al menos, en dos”.²⁶

En consonancia, en los años de su estadía en Cuba durante la década del sesenta, cuando escribe *Moral burguesa y revolución* respecto de las invasiones de Playa Girón, Rozitchner encara un desmontaje de aquellas marcas subjetivas que, incluso en los hombres y mujeres de izquierdas, reproducen la dominación. Intentando, con el mismo órgano, criticar a las izquierdas a la vez que apoya los proyectos de transformación radical por los cuales aquellas abrevan y luchan. Sabiendo asimismo que “todo lo que se le critica a la izquierda es crítica hacia uno mismo: a lo que tenemos de ella”.²⁷ Con ese objetivo, Rozitchner emprende una revisión transversal de gran parte de las izquierdas argentinas, en las cuales se incluye él mismo, dado que desdeña aquellas poses donde “cada crítico se excluye de la izquierda que critica al denunciarla: forma ese extraño conjunto que tiene en él su único miembro”.²⁸

Partiendo de esto último, creemos que Rozitchner brinda a las tradiciones intelectuales y políticas argentinas una crítica según la cual tramitar las derrotas generacionales de las izquierdas durante el largo ciclo del siglo XX, procurando asumir colectivamente nuestros fracasos para no repetirlos apelando a vestigios simbólicos o restos imaginarios de experiencias dolorosas que no han sido suficientemente elaboradas.²⁹

Por este motivo, el autor busca dotar a la praxis emancipatoria de una nueva y sofisticada comprensión de la subjetividad, en vista a trastocar las *epistemes* que cincelaban los esquemas simbólicos e imaginarios imperantes en la cultura de izquierdas de la época.³⁰ En ese marco, y tras encontrar algunos límites en la investigación fenomenológica sobre la noción de conciencia corporeizada que signaba la escritura rozitchneriana desde los tiempos *contornistas* y en sus

²⁶ Rozitchner, León, *El terror y la gracia*, op. cit., p. 378.

²⁷ Rozitchner, León, “El espejo tan temido” en *Acerca de la derrota y de los vencidos*, Buenos Aires, Quadrata, 2011, p. 33.

²⁸ *Ibíd.*, p. 36.

²⁹ Pous, Federico, “Rozitchner en el intersticio generacional. Figuraciones de una conversación inverosímil entre el 2001 y el latinoamericanismo” en *Escrituras americanas*, Vol. 2, N° 2, 2016, pp. 63-88.

³⁰ Cangi, Adrián y Pennisi, Ariel, “Más allá de la derrota: Una filosofía de la emancipación” en *El Ojo Mocho*, N° 2-3, 2013, pp. 46-61.

años de estadía en Francia y Cuba, el autor argentino entiende que contribuir a las izquierdas con una nueva teoría sobre la subjetividad supone desgranar tanto la concepción conciencialista como las visiones socio-economicistas y subjetivistas imperantes por aquellos años. Esto lleva al autor, en los años setenta, a preguntarse por los fundamentos históricos de la conciencia. Puesto que su hipótesis es que la conciencia, más allá de su encarnadura, carece no obstante de un conocimiento sobre el fundante sensible sobre el cual se asienta. La conciencia, según Rozitchner, no tiene conciencia de los soportes materiales que facturan sus reflexiones y representaciones. Y el tan mentado acceso ideológico a los propios intereses vía la “toma de conciencia” no resuelve de por sí el problema, ya que no rasca en la codificación de la arquitectura subjetiva por imperio de la forma social. Y de allí surge, por ende, la necesidad problemática que lanza a Rozitchner hacia las indagaciones sobre lo inconsciente en el psicoanálisis freudiano.

En los ‘70, una lectura filosófica del psicoanálisis freudiano permite que Rozitchner aporte a las izquierdas una teoría original sobre la subjetividad. Teoría que, no obstante, ha sido algo desatendida hasta la actualidad. Allí el sujeto es tematizado como un “nido de víboras”,³¹ donde la lógica social contradictoria del capital se enrosca y hace mella, produciendo una lógica conflictiva inherente a la subjetividad inconsciente. La noción de “nido de víboras” es un esfuerzo conceptual para ir más allá de los contornos de la conciencia y sostener que no existe una materia subjetiva irreductible (por ejemplo, el deseo, el trabajo, la dinámica parcial de las pulsiones) por fuera de la lógica social.

El autor entonces se pregunta por la organización de la coherencia subjetiva, abogando por una construcción histórico-friccional de lo inconsciente subjetivo. La lógica conflictiva de la subjetividad, para el filósofo, es incomprensible por lo tanto sin remontarse a su génesis histórica al interior del sistema social. Del mismo modo que esta última carece de densidad si no verificamos su eficacia en el plano subjetivo.

Por eso mismo, a contrapelo de la coherencia intelectual y política de las izquierdas intelectuales de la época, para Rozitchner no

31 Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, op. cit., p. 55.

hay un sujeto colectivo que *a priori* esté ontológicamente destinado a conducir la transformación social, como tampoco existe instancia subjetiva privilegiada que previamente funcione como motor de toda crítica o como un resorte para sondear un más allá de la “forma mercancía” y de la “ley del valor” que la crítica de la economía política examina. Rozitchner descubre que Freud tematiza, en la dimensión de la estructura subjetiva, aquello que Marx y Clausewitz analizan en lo económico-social, y en la guerra y la política, respectivamente. En el libro *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972), donde las incursiones rozitchnerianas en torno al psicoanálisis adquieren una sistematicidad considerable, las series complementarias freudianas y la mutua implicación entre lo histórico y lo psíquico conllevan, entonces, a afirmar que toda subjetividad está confeccionada bajo la forma de una “distancia interior” (separación desde y contra el sujeto) y una “distancia exterior” (separación entre el sujeto, los otros y el mundo social).³²

Ahora bien, tales distancias no se sueldan, así porque sí, en la elaboración intelectual y política, a pesar del sesgo de izquierda que estas porten. Esas grietas, según Rozitchner, no son superables sólo con una lectura teórica o cientificista del mundo, o con una terapéutica individualizada, o mediante la toma del poder del Estado, o por medio de una distribución “más justa” o según una racionalización centralizada de la economía. Y esto porque las distancias no aparecen como algo exterior, sino que confirman el carácter intrínsecamente fracturado y desgarrado de la trama social-psíquica del sujeto. Lo interesante, a fin de cuentas, es que la categoría rozitchneriana de “nido de víboras” nos lleva a activar políticamente y pensar filosóficamente nuevos procesos de subjetivación, apostando por una transformación radical que asuma nuestro estar constituidos por el terror capitalista. Se abre así la posibilidad de poner en crisis la coherencia propia de la modulación capitalista de las vidas desde los mismos atributos, riquezas y cualidades productivas que el mismo sistema genera, obstruye y refuncionaliza.

De este modo, la tarea filosófica y la actividad política requieren develar los límites constitutivos que tenemos por ser sujetos producidos en condiciones capitalistas. Y, luego, operar un *tránsito* que está destinado a vérselas con el problema de las distancias subjeti-

³² Cf. Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, op. cit., pp. 31-129.

vas, no relegando el tema a un reducto meramente intimista o a una determinación externa. Ya que, como argumenta Rozitchner, “tanto hacia adentro como hacia afuera sólo hay un obstáculo primordial: la presencia del terror y la muerte, si osáramos ir más allá”.³³

Límite, este resulta ser por consiguiente uno de los términos centrales en la concepción rozitchneriana en torno a la práctica intelectual y política. Noción que abre una pugna constante entre el trabajo personal del llamado tránsito, por siempre extendido en lo colectivo, frente a la angustia y el riesgo de muerte que implica enfrentar los escollos que el terror pone en nosotros. Ahora bien, en la elaboración de los propios límites hay una potencia política, puesto que: “el reconocimiento de los límites internos de las propias contradicciones hubiera permitido percibir aquellas que enfrentábamos en el plano político”.³⁴ Elaborar los propios límites para percibir y sentir de una nueva manera los obstáculos políticos que compartimos con otros. De modo que una potencia puede surgir con la verificación de que un límite se ha diluido, o que se está a punto de hacerlo, dado que no es más que la angustia que el pensador o el militante padecen al emprender un tránsito vital que los deja, cara a cara, frente el terror.

Por eso, actuar y pensar es declarar una guerra: abrir una confrontación directa, en la dimensión del habla, la escucha, la escritura, o la acción, contra un poder que “está presente, aunque no dicho, callado e implícito, impronunciado porque temido en el discurso filosófico”.³⁵ Es así, entonces, como la actividad filosófica se convierte en praxis política cuando abandona la contemplación, ya que esta última oficia mediante una separación, a distancia, respecto de la realidad aterrorizante que el mundo ofrece. No recluirse en la reconstrucción enciclopédica de los sistemas del pensamiento es, para Rozitchner, un compromiso con las exigencias que la realidad plantea. Porque para “pensar y expresar los métodos de la dominación social” es necesario elaborar las distancias que cercenan al sujeto y a lo común.³⁶

³³ Rozitchner, León, “Filosofía y terror”, *op. cit.*, p. 115.

³⁴ Rozitchner, León, “El espejo tan temido”, *op. cit.*, p. 30.

³⁵ Rozitchner, León, “Filosofía y terror”, *op. cit.*, p. 118.

³⁶ *Ibíd.*, p. 117.

Por tanto, preguntarse por las condiciones de posibilidad de la filosofía y la política lleva a Rozitchner a afirmar, a tono con las tesis marxianas respecto de Feuerbach, un criterio de verdad eminentemente práctico: “es la guerra la que anida en la verdad, y quien la anuncia es, a su manera, un combatiente”.³⁷ El criterio de verdad, en filosofía, es enfáticamente práctico; de igual modo que el criterio de verdad en política se patentiza en la praxis que transforma el horizonte de posibles y se planta frente a los límites del terror: “el criterio de la verdad de la política está en la guerra”.³⁸

En efecto, para poder actualizar la posibilidad de pensar es menester enfrentar los impedimentos que nos mantienen en la mera repetición de lo dado, o en la renuncia a interrogarse más allá de lo establecido, despertando previamente en uno mismo una angustia que muestra “las condiciones de terror que aprisionan y distorsionan la vida humana”.³⁹ En ese sentido, Rozitchner entiende que un intelectual y un militante político se presentan en tanto agentes históricos que, desde la palabra o la acción política, utilizan su propio cuerpo para arrancarle a la muerte un aliento de vida que el terror pretende inhibir.

La filosofía y la política, entonces, convergen en un tiempo-espacio beligerante para descifrar y desarmar los límites históricos, propios y ajenos. Y combatir al mismo tiempo, a pesar de la angustia que esto conlleva, los obstáculos que marcan el horizonte de lo sentible y pensable. Por lo tanto, vemos aquí, una vez más, a la filosofía y a la política como ámbitos inescindibles de las luchas históricas, los cuales desembocan en un modelo de coherencia política que parte de discutir los extremos disociados de lo humano, para luchar desde y contra esa distancia que el terror imprime en la inherencia del mecanismo psíquico de cada uno: la separación entre lo singular y lo colectivo, entre lo económico y lo político, entre lo intelectual y lo material, entre yo y otro, etc. En fin, ese compromiso o anudamiento histórico que es necesario construir entre filosofía y política, se nos explicitará con mayor precisión, tal como sostendremos en el siguiente apartado, en el concepto específicamente rozitchneriano de *coherencia*.

³⁷ *Ibíd.*, p. 119.

³⁸ Rozitchner, León, “El psicoanálisis y la lección del exilio”, *op. cit.*, p. 109.

³⁹ Rozitchner, León, “Filosofía y terror”, *op. cit.*, p. 119.

4. La coherencia como núcleo de verdad histórica en León Rozitchner

Rozitchner denomina coherencia a “una prueba y una verificación de los contenidos subjetivos y objetivos que están en juego cuando se actúa y se piensa”.⁴⁰ La coherencia, en Rozitchner, no remite sólo al hecho de sostener, más allá de los cambios exteriores o de los vaivenes personales, las mismas ideas y actitudes a lo largo de toda una vida. La coherencia no es un principio moral u ontológico des-historizado. Pues reside en algo más radical y complejo, que acontece en las tramas históricas que vivifican la formación misma del cuerpo deseante que somos. A saber: la coherencia comienza por cotejar y, en el mismo movimiento, enfrentar los antagonismos políticos y las contradicciones históricas desde su corroboración en los malestares individuales como repercusión de los conflictos colectivos.

El terror, sin embargo, atraviesa a los sujetos buscando producir una forma de coherencia según la cual hagamos sistema, sin mayores cuestionamientos y a pesar del sufrimiento que en vida nos dan, con el organigrama fetichizado, naturalizado o divinizado de un mundo histórico que desplaza su relatividad constitutiva al absolutizarse. El terror ofrece códigos de adecuación para el pensamiento y las conductas, los cuales nos llevan a hacer cuerpo con la realidad dominante. La coherencia es, por ende, la unidad mínima de sentido práctico y teórico en la obra de Rozitchner, dado que también es el blanco de las tecnologías de subjetivación del terror.

Así pues, en efecto, el concepto de coherencia funciona como el criterio que muestra los niveles de eficacia con los cuales los dispositivos históricos se inyectan en determinada subjetividad. Ya en su temprana estadía en Francia, en los primeros años del peronismo en Argentina, Rozitchner anuncia, en su tesis doctoral *Persona y comunidad*, que pensar es una actividad que compete a la coherencia entendida como la “totalidad de la persona”.⁴¹ Y esto se explicita cuando Rozitchner señala que “toda obra filosófica es un desafío a la coherencia propia y ajena”.⁴² Donde aquello de combatir para comprender se declina bajo el formato de la polémica como “méto-

⁴⁰ Rozitchner, León, *Persona y comunidad*, op. cit., p. 33.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 40.

⁴² *Ibíd.*, p. 46.

do de conocimiento”.⁴³ La polémica, en tanto clave hermenéutica, supone comprensión de la coherencia ajena y discusión crítica. Lo cual lleva, en alguna medida, a convertirse en aquello que el otro es para poder entender con rigor y combatir con mayor eficacia. Y al respecto, dice Rozitchner: “Yo, con Perón, fui peronista; con San Agustín, cristiano; me hice judío con Max Scheler. Con Marx, me hice revolucionario, y con Freud, psicoanalista. De todos me ha quedado un resto”.⁴⁴

Entonces la refutación es un desafío a la coherencia no sólo respecto de las ideas, sino a la coherencia consigo mismo del sujeto que piensa, para que, al cuestionar el pensar del otro, este último se piense a sí mismo hasta alcanzar aquello impensado que sostiene sus elaboraciones conceptuales. Pero, por otro lado, ese poner en jaque la coherencia del otro no es sino un “desafío a la coherencia de uno mismo consigo mismo”.⁴⁵ Se trata de desentrañar el núcleo inconsciente-sensible sobre el cual gira nuestra coherencia conciente. Es por eso que la filosofía tiene una *significación personal* que la define en cuanto tal: sentido que emerge animado por las propias huellas que fraguan el acceso histórico-personal a la historia colectiva. A este respecto, Rozitchner escribe: “el lenguaje pone en juego algo más que el significante: pone el cuerpo y la coherencia sentida en el afecto [...] esa coherencia sentida, afectiva y corporal, por lo tanto, se revela y aparece en lo que el intelectual escribe o habla”.⁴⁶

La coherencia intelectual y política, en efecto, debe evidenciarse desde la totalidad material del ser pensante, parlante y sintiente que somos, en “ese único espacio personal e irrepetible que cada uno es en su existencia”.⁴⁷ Estas ideas ubican a Rozitchner a mitad de camino entre, por un lado, una tradición que declara la muerte del autor como consecuente con la muerte del sujeto sustancial y la búsqueda de un significado fundante, y aquella otra línea que procura dilucidar detrás de todo discurso, en términos amplios, un sentido

⁴³ Rozitchner, León, “León Rozitchner, por el colectivo Situaciones” en *Acerca de la derrota y de los vencidos*, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Rozitchner, León, *Levinas o la filosofía de la consolación*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, p. 35.

⁴⁶ Rozitchner, León, “De te fabula narratur”, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁷ Rozitchner, León, “El espejo tan temido”, *op. cit.*, p. 31.

último. Pero Rozitchner no tacha al sujeto ni engrandece al individuo por sobre lo histórico, sino que, más bien, hace de la biografía personal una punta clave en la fabricación de una obra intelectual o de una experiencia política: toda epistemología es, en cierto punto, una producción biográfica de sentido político y social.⁴⁸

Por eso, para Rozitchner, leer es resucitar palabras sepultadas en un papel, una transfusión de sangre que precisa, para ser comprensiva y producir sentido, agitar con las propias marcas vitales la sucesión de esos signos que, escritos o hablados, prolongan la experiencia de un cuerpo. Este método rozitchneriano sugiere, por lo tanto, que la lectura debería estar acompañada de las experiencias biográficas narradas de la vida de quien escribe como motivo para penetrar en su coherencia. Así, leer filosofía supone asimismo una investigación sobre la biografía (no en un mero sentido escolar) de aquel que es leído, en función de que lo escrito haga sentido desde las resonancias de la propia experiencia y en pos de entender los avatares vitales que soportan la coherencia del otro. Y así adquiere otra sustancia aquella búsqueda por pinchar en la coherencia ajena con el objetivo de arriesgar y poner a prueba fundamentalmente la coherencia que uno, como sujeto pensante y sintiente, ha alcanzado.

Entonces la coherencia intelectual no se juega tan sólo en la consistencia lógico-argumental o en la adecuación categorial sobre el mundo. Del mismo modo que en política, la coherencia no se reduce a la mera acumulación de experiencias, o a la fidelidad con respecto a principios teóricos o certezas ideológicas, cuyo corrimiento equivaldría a una condena de “traición”.⁴⁹ La coherencia, muy por el contrario, implica descifrar y combatir, en nuestro interior, los límites que el sistema introduce como si fueran lo más propio, a tal punto que la potencia que se sedimenta en nuestros cuerpos socializados se nos presenta como una contención exterior. Un sentido de coherencia que nos obliga a hacernos nuestras propias preguntas, sin desconocer pero sin someterse a las respuestas recibidas por la tradición o por la significación ideológica de una organización política.

Ahora bien, Rozitchner manifiesta que intelectuales y militantes

⁴⁸ Cf. Rozitchner, León, *La Cosa y la cruz*, Buenos Aires, Losada, 1997, pp. 20-25.

⁴⁹ Cf. Rozitchner, León, “De cómo hay que pensar para no ser un traidor” en *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*, op. cit., pp. 53-76.

de izquierdas suelen, y solemos (nadie está exento, claro) pensar la “coherencia del mundo exterior sin preguntarnos casi nunca por la propia”.⁵⁰ Esto da lugar a no poder abrir ese espacio donde el terror selló los límites de lo posible al fabricar esas distancias en y entre los sujetos. Este problema será el motivo central del apartado siguiente.

5. Coherencia intelectual y política en la cultura argentina de izquierdas.

León Rozitchner escribe, durante la llamada transición democrática, un texto titulado *El espejo tan temido*, con el cual busca subvertir los consensos en la cultura argentina de izquierdas, argumentando que, a pesar de la caída de la última dictadura militar, sin embargo “la democracia actual fue abierta desde el terror, no desde el deseo. Es la nuestra, pues, una democracia aterrorizada: surgió de la derrota de una guerra [...] su ley originaria, la del terror y las armas, sigue vigente como ley interiorizada en cada ciudadano”.⁵¹ Democracia derrotada y aterrorizada, entonces, será la caracterización rozitchneriana respecto de un sistema político que surge de la encrucijada histórica entre los fracasos de los proyectos emancipadores de los sesenta y setenta, y la violencia ofensiva con la cual fueron arrasados. Ahora bien, comprender esa derrota es una responsabilidad que, según el autor, todas las izquierdas argentinas deben asumir, comenzado por problematizar los límites subjetivos y colectivos que guiaron las acciones del pasado.⁵² Límites entre los cuales se halla el interrogante principal del presente artículo: el modelo de coherencia político-intelectual imperante en la época.

Una de las variables que hace al modelo de coherencia en las tradiciones argentinas de izquierdas conduce, según escribe el autor, a que “cuando cuestionamos la realidad que nos niega la razón o la acción, no nos preguntamos por qué carajo caímos en el error. No somos nosotros los que hicimos o pensamos las cosas mal: es

⁵⁰ Rozitchner, León, “El espejo tan temido”, *op. cit.*, p. 28.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 25.

⁵² Sin extendernos en este punto, por motivos de espacio, creemos que a este respecto resulta fundamental releer los escritos de León Rozitchner a propósito del debate sobre el “No matarás” suscitado a raíz de la carta de Oscar del Barco y la polémica con el Grupo de Discusión Socialista en torno a la guerra de Malvinas.

la realidad empecinada en ser como es la que no respondió”.⁵³ No preguntarse por cómo la propia coherencia hace sistema con la dominación histórica lleva a no constatar, interiormente, la derrota exterior. Siempre es “como si” nuestras ideas fueran correctas y la realidad, y los otros, una y otra vez, maquinaran secretamente para que sucumbamos ante la inercia del mundo. Pero, al contrario de este *ethos* intelectual y militante, Rozitchner entiende que el fracaso es índice de posibilidad para elaborar los aciertos y yerros desde un nuevo lugar.

Una de las aristas que de aquí se desprenden es que, en ocasiones históricas concretas, ante derrotas poco tramitadas, se escamotea la propia subjetividad en la proyección colectiva, al no ponernos como núcleos de los fracasos que producimos, a pesar de las responsabilidades disímiles de cada quién. Puesto que la imposibilidad de poner en juego lo más próximo en los vínculos hilvanados con los otros resulta característica, sin más, de un modelo de coherencia que no logra disputar esas distancias internas y externas con las cuales el terror congela lo común. Y esto, porque este modelo de coherencia deja de lado, escribe Rozitchner, “la propia sensibilidad, el propio afecto, la propia percepción como un índice despreciable”.⁵⁴

Por otro lado, esta forma de coherencia subjetiva esquivaba gran parte del problema político al denunciar siempre una “inadecuación entre las ideas que teníamos y la estructura material e ideológica del mundo exterior. Como si nuestra propia subjetividad no fuera un recorte cómplice con ella”.⁵⁵ Si falla una y otra vez, nos diría Rozitchner, el tránsito emancipador por el cual luchamos en el plano conciente, es que quizás el obstáculo también somos nosotros mismos. Pero al contrario de aquel procedimiento que no cuestiona la armazón subjetiva con la cual hacemos cuerpo con la dominación que se enfrenta, León Rozitchner lanza las siguientes preguntas a las izquierdas:

¿Cómo se lee la coherencia que vivimos con el mundo exterior?
 ¿Esa coherencia generalizada, que nos compromete en todo,
 constituye la substancia de la coherencia política? ¿Tendrá algo

⁵³ Rozitchner, León, “El espejo tan temido”, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

que ver hacer política con hacer el amor? ¿O con lo que hacemos con nuestros hijos, con la amistad, con el trabajo, con el poder que ambicionamos, con la figuración, y con el modo como seguimos retomando siempre, o negando, nuestra historia anterior?⁵⁶

Abreviar de un deseo de transformación radical también supone desarmar la organización inconsciente mediante la cual la propia subjetividad reproduce, inconfesadamente y más allá de las intenciones, los vectores existenciales contra los cuales se combate. De modo que, si la política pasa en cierto punto por proponer una contra-coherencia que exprese un desacuerdo a la hegemonía del terror capitalista, entonces es menester entender que la coherencia intelectual y política también se dirime en las formas sintientes por medio de las cuales alojamos al otro en la propia vida subjetiva. En medio de una lógica capitalista que reifica el nexo social y configura mecanismos psíquicos impersonales de dominación y poder inoculados en la subjetividad inconsciente, hacer política también supone desmalezar las valoraciones fetichizadas que tenemos respecto del amor, la amistad, el cuidado, etc. Para, entre otras cosas, dar carne intelectual y política a eso de que lo personal es político.

Ahora bien, estas últimas consideraciones nos ubican en la zona específica del problema de la coherencia en el ámbito de la lucha política. El planteamiento de un nuevo modelo de coherencia requiere reencontrar y amplificar, partiendo del hecho de que hay una disolución atomizante de la potencia y el saber del cuerpo personal, “el poder colectivo del cual estamos separados”⁵⁷ y, a la vez, “el fundamento de la liberación individual en la recuperación de un poder colectivo”.⁵⁸ En eso estriba la coherencia comprendida no como una sollicitación exterior para la transformación de la realidad social, sino como la ejecución de un tránsito subjetivo que procura combatir la estructura histórica que está organizando la estructura personal.

En ese marco, el replanteamiento de la eficacia política de las izquierdas, según Rozitchner, debe partir de formular un nuevo mo-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁷ Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, op. cit., p. 25.

⁵⁸ *Ibidem.*

delo de coherencia político-intelectual que problematice el aspecto individual para, desde allí, dar con una nueva significación de la praxis colectiva. A este respecto, en *Ser judío*, texto breve y contundente con el cual Rozitchner participó en los debates de la cultura de izquierdas en los sesenta, el autor argumenta que “la revolución exige el sacrificio de lo negativo [...] la destrucción de las falsas pertenencias”.⁵⁹ El pensador nos habla de una exigencia histórica que, en cada coyuntura, solicita deslindar aquello que creemos lo más propio, para de tal modo metamorfosearnos a la par del proceso de cambio que deseamos. Pero el problema de esas mutaciones políticas se enfrenta con una dificultad: la imposibilidad de operar ese tránsito dada “la persistencia de un foco de derecha no extirpado aún, irreductible al análisis y al proceso de liberación: un núcleo contra-revolucionario en el seno del revolucionario mismo”.⁶⁰

Núcleo regresivo que, en la complejidad de ser extirpado, nos habla nuevamente de que el enemigo, por decirlo de algún modo, no es exterior a nosotros mismos. Estamos hechos de aquello mismo que enfrentamos. Pero lo paradójico es, sin embargo, que a pesar de las sospechas rozitchnerianas, para una larga tradición de izquierdas argentinas el enemigo es siempre radicalmente exterior: otro diferente, radicalmente diferente. No entendiendo, en efecto, que la lógica impersonal del capital como sujeto social, por ejemplo, tiene sus alcances subjetivantes que funcionan incluso a costas de la voluntad de los individuos. Pero tal punto se podría haber problematizado, según Rozitchner, prestando atención a la arquitectura subjetiva. Por ese motivo, Rozitchner jamás se cansó de señalar que gran parte de las izquierdas argentinas, al no disputar ese foco persistente de la dominación al interior de la subjetividad, piensan, sienten y actúan con las categorías del enemigo.⁶¹

Ya desde el célebre texto *La izquierda sin sujeto*, en donde discute con la figura más destacada del peronismo de izquierdas, su amigo John William Cooke, Rozitchner sostiene que todo individuo, sin quererlo, saberlo, ni desearlo, reproduce en cierto modo las instancias de la dominación. Por eso mismo, aunque sea condición nece-

⁵⁹ Rozitchner, León, *Ser judío*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1988, p. 11.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Cf. Rozitchner, León, “La izquierda sin sujeto”, *op. cit.*, p. 84.

saría de la práctica de izquierdas la participación en una organización política con fines emancipatorios, para Rozitchner es condición fundamental también desarticular en uno mismo la eficacia del terror en el propio cuerpo. Militar en una organización revolucionaria, o estudiar filosofía, no nos salva de nada: no somos inmunes. Y esto se debe a que, dice el autor, “la razón del capitalismo no nos coloniza solamente por medio de las ideas. Nos coloniza porque simultáneamente, por su sistema productivo, organizó desde la niñez la institucionalización de nuestras cualidades afectivas y sintientes, nuestras ganas digamos, como acordes con ella”.⁶²

En línea con lo anterior, Rozitchner argumenta que esa pretensión objetivista de enlace inmediato entre las ideas de cambio y el cambio material, al igual que las ideologías concienzialistas, conducen a promulgar una coherencia *a priori* que se revela abstracta y exterior a la existencia concretamente vivida. Semejante situación también acontece, claro está, en la exclusión academicista de lo personal y lo político de la elucubración conceptual, provocando que no sea propiedad privada de las izquierdas políticas propugnar por un modelo de coherencia abstracta, sostenida en lo esencial en el plano simbólico-imaginario, medio por el cual el índice personal es permanentemente relegado. Ya que, al no surgir desde el propio cuerpo, ese modelo de coherencia, sin saberlo quizás, toma como premisa la realidad con la cual el terror constituye a la subjetividad, excluyendo al sujeto, es decir a nosotros mismos –con nuestras pasiones, miserias, deseos, miedos– de las prácticas políticas o de las categorizaciones teóricas que realizamos.

En cambio, para Rozitchner es en el compromiso de la coherencia personal con lo vivido a nivel social, donde se compone ese sentido material que se germina en la verdad histórica del deseo subjetivo, como resonancia y amplificación del deseo colectivo: la coherencia como “modo de ser que nos compromete en todo lo que somos”.⁶³ Y es por ello que Rozitchner afirma que no “se piensa en el vacío ingrátido del campo teórico o desde el lugar neutral y aséptico de la formulación académica”,⁶⁴ dado que la coherencia personal no se

⁶² Rozitchner, León, *El terror y la gracia*, *op. cit.*, p. 354.

⁶³ Rozitchner, León, “El espejo tan temido”, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁴ Rozitchner, León, *Moral burguesa y revolución*, *op. cit.*, p. 31.

devela en el pensar frío o en determinada acción directa pero aislada, sino en el modo en que vivimos, en toda la corporeidad sentida y pensante que somos.

A pesar de algunas redirecciones conceptuales, varios años más tarde, a mitad de los ochenta durante su exilio en Venezuela, en el libro *Filosofía y emancipación* dedicado a Simón Rodríguez, el autor escribe a propósito del problema de la coherencia:

Es en este mundo extendido donde verificaremos la verdad o falsedad de la coherencia encarnada que desarrollamos desde ese drama interno: si nos hemos hecho cómplices para salvarnos de la angustia de muerte que se despierta cuando queremos dejar de ser lo que ellos han hecho de nosotros, o hemos tenido el coraje de enfrentarlos a la luz del día y animar con nuestras ganas y nuestro amor un hombre nuevo, diferente.⁶⁵

En principio, en Rozitchner no existe lo que coloquialmente llamaríamos incoherencia, sino que, más bien, la tarea es examinar si coincidimos o no, de modo inmediato, con la lógica social del terror capitalista. En esta última cita, el filósofo nos habla de modelos verdaderos o falsos de coherencia, los cuales encuentran la materialidad de su criterio de verdad, bien en la complicidad con el poder (para evitar la angustia y la posible muerte al decir o actuar más allá de lo permitido), o en la resistencia contra el terror dominante (asumiendo los riesgos sociales en el orden de la praxis pensante y militante). Esto diferencia, según el argentino, lo que podríamos llamar una subjetividad de izquierda y una de derecha, dado que en esta última hay coincidencia entre lo que sucede en el mundo y aquello que se siente y piensa: “que cada minuto muera un niño de hambre, por ejemplo, a los hombres de derecha no les incomoda ni les hace perder el sueño: están subjetiva y objetivamente de acuerdo”.⁶⁶ Concuerdan, en el plano simbólico y afectivo, con el principio de realidad hegemónicamente existente. Son coherentes; y ante eso es necesario componer una contra-coherencia cuyo signo ético, los modelos de vida propuestos, se patentecen cualitativamente diferentes y en desacuerdo con la prosa del mundo actualmente existente.

⁶⁵ Rozitchner, León, *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez o el triunfo de un fracaso ejemplar*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013, p. 21.

⁶⁶ Rozitchner, León, *Levinas o la filosofía de la consolación*, op. cit., p. 179.

Y estas consideraciones nos arrojan al hecho de que repensar la eficacia de los modelos de coherencia en Rozitchner remite, de acuerdo a los términos de *La izquierda sin sujeto*, o *Freud y los límites del individualismo burgués*, a la necesaria formación de nuevos “modelos humanos” –modos de vida, tecnologías de subjetivación, etc.– como parte complementaria de una política y una cultura de izquierdas que, como decían Marx y Rimbaud, busque cambiar la vida para transformar el mundo. Por eso la coherencia es inseparable de un horizonte político que encuentra en las mediaciones políticas y culturales un fundamental “proceso creador en cada subjetividad”.⁶⁷ Proceso individual y colectivo que apunta a configurar “otra forma difícil de ser hombres”⁶⁸ para proponer, finalmente, una “coherencia nueva que ponga en duda todos los aspectos vividos de nuestra relación con la realidad”.⁶⁹

Teniendo en cuenta todo lo anterior, argumentamos que la obra de Rozitchner permite examinar de una manera original los modelos de coherencia hegemónicos en la cultura argentina de izquierdas. Rozitchner no habla de incoherencia en las izquierdas, sino que indica que su coherencia en nuestro país, en algún punto, se caracteriza por permanecer, más allá de los fracasos, siempre igual a sí misma. Durante el largo ciclo que va desde el siglo XX hasta comienzos del XXI, se patentiza un modelo que se evidencia por persistir en los mismos registros imaginarios y simbólicos heredados, ya que constituyen certidumbres teóricas y guías prácticas que tutelan la acción. Esquemas cognitivos y gestos metafísicos que ofrecen respuestas rápidas ante la urgencia de las coyunturas. Pero que, en el mismo movimiento, fosilizan recursos de lucha o comprensiones teóricas buscando capturar para siempre la vitalidad que alguna vez tuvieron. Fetichizando respuestas que otros otorgaron, más allá de la eficacia específica que tenían de acuerdo a las preguntas, determinaciones y singularidades históricas que las animaban. Se trata de una coherencia dura y erguida, carente de rasgos de impotencia y con estelas teológico-políticas, argumentamos desde cierta lectura de Rozitchner, según la cual la rigidez y cierto anti-intelectualismo inmediateista puede ser una cualidad común tanto para izquierdas

⁶⁷ Rozitchner, León, “El espejo tan temido”, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 29.

como para derechas.⁷⁰ Modelo de coherencia que estriba en la insistencia en una concepción teórico-política que parece sobrevivir a los avatares del cambio histórico. Coherencia que provee el aspecto de una verdad o sentido incontaminado al cual es posible recurrir en última instancia, como complemento de una ideología incorruptible que se ubica más allá de las contingencias y del paso del tiempo. Una coherencia de algún modo impoluta, que nos mancomuna en una suerte de “comunidad de elegidos”. Modelo intelectual y político arraigado en “las convicciones de toda una vida”, que opera cierto blindaje con respecto al devenir imprevisible del drama histórico. Una coherencia que des-historiza, moralizando y ontologizando categorías históricas e identificando sujetos previamente dados como revolucionarios. Coherencia que, en fin, subsume lo personal a lo colectivo, escamoteando la necesidad de nuevas preguntas bajo la seguridad grupal de las respuestas y certidumbres previas.

Al contrario, observamos que Rozitchner opone –ante aquella coherencia de las izquierdas argentinas que sostienen sus hipótesis políticas principalmente en el plano de las representaciones ideológicas, las elucubraciones teóricas (muchas veces importadas o desfasadas temporalmente), o de los saberes prácticos acumulados– una búsqueda de otra sensibilidad colectiva sustentada en la puesta en entredicho de lo más personal en la construcción política. Una sensibilidad con pretensiones emancipatorias que resulta en un modelo de coherencia afectiva y pensante, y cuyo soporte no es otro que el plano sintiente del propio cuerpo extendido y potenciado cuando se prolonga en el cuerpo de los otros. En fin, es una forma de coherencia que implica devolverle un papel predominante a aquellos aspectos personales-sociales que el modelo de coherencia ideológico-objetivista y la racionalidad concienialista de las izquierdas tradicionales dejaron de lado.

6. A modo de conclusión

La obra rozitchneriana está dirigida directamente al campo cultural y político de las izquierdas, y a las coyunturas que la historia argentina y latinoamericana atraviesa en el curso del siglo XX y comienzos del XXI. Sin embargo, el pensamiento de León Rozitchner

⁷⁰ Rozitchner, León, “La izquierda sin sujeto”, *op. cit.*, p. 45.

se halla en cierto punto inexplorado por la memoria histórica de las tradiciones intelectuales y políticas de nuestro país.

En cambio, creemos que en la actualidad Rozitchner da lugar para pensar un nuevo modelo de coherencia subjetiva, en la praxis política y en el campo intelectual, que surge de revitalizar todos los órdenes implicados en la construcción cultural y política. En Rozitchner, a fin de cuentas, asistimos a una filosofía que plantea la imperiosa necesidad de asumir singular y colectivamente la urgencia del drama histórico, retomando y modificando las marcas que el terror social y psíquico produce en los cuerpos. En conclusión, observamos una filosofía desde cuyas bases quizás sea posible conformar actualmente un fértil posicionamiento teórico y práctico con vistas a una recomposición contemporánea de la cultura política de las izquierdas en Argentina.

Bibliografía

- Acha, Omar, “León Rozitchner: una antropología filosófica entre la sangre y el tiempo” en *El Rio sin Orillas. Revista de Filosofía, Política y Cultura*, N° 6, 2013, pp. 239-249.
- Bosteels, Bruno, “La izquierda con sujeto” en *Contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 19-27.
- , *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en los tiempos de terror*, Buenos Aires, Akal, 2016.
- Cangi, Adrián y Pennisi, Ariel, “Más allá de la derrota: Una filosofía de la emancipación” en *El Ojo Mocho*, N° 2-3, 2013, pp. 46-61.
- González, Horacio, “Una fenomenología del ninguneo” en *Contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 150-162.
- Grüner, Eduardo, “El cuerpo del Terror” en *Contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 138-149.
- López, María Pía, “La crítica o los modos de sospecha sobre la época” en *Contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 245-253.
- Pous, Federico, “Rozitchner en el intersticio generacional. Figuras de una conversación inverosímil entre el 2001 y el latinoamericanismo” en *Escrituras americanas*, Vol. 2, N° 2, 2016, pp. 63-88.
- Rozitchner, León, *Ser judío*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1988.
- , *Las desventuras del sujeto político*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996.
- , *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo. En torno a las Confesiones de san Agustín*, Buenos Aires, Losada, 1997.
- , *Freud y el problema del poder*, Buenos Aires, Losada, 1998.
- , *El terror y la gracia*, Buenos Aires, Norma Ediciones, 2003.

- , *Acerca de la derrota y de los vencidos*, Buenos Aires, Quadrata, 2011.
- , *Levinas o la filosofía de la consolación*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- , *Persona y comunidad*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- , *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- , *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- , *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- , *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez o el triunfo de un fracaso ejemplar*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- , *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2014.
- , *Retratos filosóficos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- , *Combatir para comprender. Las cuatro grandes polémicas: cristianismo, peronismo, Malvinas y violencia política*, Buenos Aires, Octubre, 2018.
- Schwarzböck, Silvia, *Los espantos. Estética y pos dictadura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2016.
- Sztulwark, Diego, "Lo que saben los cuerpos, amor e inmanencia en León Rozitchner" en *Escrituras americanas*, N° 2, 2016, pp. 2-33.
- Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Husserl lector y crítico de Kant

AXEL RIVERA OSORIO

(UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO - MÉXICO)

Recibido el 18 de noviembre de 2018 – Aceptado el 25 de febrero de 2019

RESUMEN: El objetivo del artículo es analizar las críticas más importantes realizadas por Edmund Husserl a la filosofía trascendental de Kant. Ello permitirá plantear la continuidad de lo que Husserl llamó una "teleología interna de la filosofía trascendental" y, al mismo tiempo, ayudará a mostrar la necesidad de replantearla sustantivamente. Podría decirse que la crítica fundamental de Husserl se halla en cuestionar la radicalidad del giro copernicano, lo cual es necesario para acceder verdaderamente a la fenomenalidad del mundo, a la intencionalidad y a las consecuencias derivadas de ello.

PALABRAS CLAVE: Husserl – Kant - Filosofía trascendental – Intencionalidad - *A priori*

ABSTRACT: The article aims to analyze the most important criticisms that Edmund Husserl made to the transcendental philosophy of Kant. This will allow to propose a continuity of what Husserl called an "internal teleology of transcendental philosophy", and, at the same time, it will help to show the need for a substantive rethinking of it. It could be said that the fundamental criticism that Husserl made was to question the radicality of the Copernican turn, which is necessary in order to truly access to the phenomenality of the world, to intentionality and to the consequences derived from it.

KEY WORDS: Husserl – Kant - Transcendental philosophy – Intentionality - *A priori*

1. Introducción

Husserl lee a Kant a partir de Descartes y de Hume. Por lo tanto, debemos remitirnos a ambos para comprender su crítica. El reproche fundamental que Husserl realiza a Kant es que la orientación epistemológica de su filosofía amenaza la coherencia interna de su sistema. Lo que Husserl deseó mostrar es que la experiencia pre-científica es lo *impensado* en Kant. Estaría preguntando lo siguiente: ¿qué garantiza que las categorías del entendimiento sean las mismas que las de la objetivación científica? Así, debe pensarse si las síntesis originarias coinciden con la idealización de la ciencia, si las síntesis que se producen en el espacio de la física y la percepción del mundo de la vida son equivalentes.

En segundo lugar, Husserl replantea el kantismo. Esto significa discutirlo partiendo de Descartes y Hume. Del primero retoma el

carum sphaera immobilis.

anno. XXX. reuolutur.

. XII. annorum reuolutio.

Martis bima reuolutio.



I. Stellarum fixarum sphaera immobilis.

II. Saturnus anno. XXX. reuolutur.

III. Iouis. XII. annorum reuolutio.

III. Martis bima reuolutio.



Axel Rivera Osorio es Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus áreas de interés son la fenomenología, especialmente el pensamiento de Husserl, la ética y la política. Además, ha sido dictaminador para el Fondo de Cultura Económica y revisor de traducciones para la misma casa editorial.

método con la finalidad de liberar el ámbito trascendental de criterios puramente epistemológicos y alcanzar un concepto de experiencia no reductible a modos científicos. De acuerdo con Husserl, existe un método adecuado y uno inadecuado para la regresión trascendental: una regresión intuitiva, desarrollada en su fenomenología, y una regresión deductiva, legada por Kant.¹ El método es esencial para exigir evidencia absoluta; Husserl lo interpreta como una necesidad de *intuitividad*. De ello deriva una pregunta: ¿puede intuirse el ámbito trascendental? Este será otro dilema entre Husserl y Kant.

Otra cuestión disputada es el significado de *intuición*. Husserl exige devolverle los derechos a la intuición.² El estudio trascendental parte de la “*intuición reflexiva* [...] una donación apodíctica de las vivencias por la reflexión trascendental”.³ Dicha investigación amplía lo trascendental; no es sólo el presupuesto de la objetividad científica sino de toda experiencia. Ampliar la intuición permite describir aspectos inaccesibles a la metodología kantiana, como la intuición intelectual; esto es, permite saber sobre el *cogito* y su función sintética, procesos asociativos sacados a la luz por Hume. ¿Cómo es posible su análisis? Partiendo de lo que Descartes enseñó, del *cogito*, aunque sin hacer de él una cosa o interpretarlo a partir de una teoría.⁴ La tarea husserliana, entonces, apunta a una esfera donde se hacen patentes las donaciones absolutas: el suelo de la conciencia pura en su correlación intencional. Husserl proclama la necesidad de la intuición intelectual; hacer patente la actividad de la conciencia no sólo en sus formas *a priori*, sino en el proceso en que despliega sus síntesis de experiencia. Tal es el verdadero tema de la fenomenología.⁵ En *La idea de la fenomenología* Husserl afir-

¹ Cf. Pradelle, Dominique, *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 12-13.

² Sobre este tema habría que recordar simplemente el principio de todos los principios, explicado por Husserl en el § 24 de *Ideas I*. Cf. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, 1-2., ed. K. Schuhmann, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 54.

³ Pradelle, Dominique, *op. cit.*, p. 13

⁴ “El logro entero, el gran descubrimiento de este Ego, es desvalorizado por un desplazamiento sustitutorio absurdo: un alma pura no tiene sentido alguno en la epojé”. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, ed. W. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962, p. 82

⁵ Cf. Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 14.

mó que la trascendencia, el mundo, es el problema de la filosofía trascendental.⁶ “Mundo” no significa aquí la totalidad de los entes, sino el sentido y validez de lo real, la articulación simbólica y todo horizonte de significación. La cuestión es, entonces, explicitar cómo se manifiesta.

2. Notas sobre el sentido de lo *a priori*.⁷ Síntesis y función analítica

La querrela entre Husserl y Kant se centra en lo trascendental, en relación con la posibilidad del conocimiento *a priori*.⁸ Husserl re-crimina a Kant no seguir la enseñanza cartesiana. Lo acusa de no advertir el verdadero sentido de lo *a priori*, pues su búsqueda no se guía por explicitar el ámbito trascendental sino por justificar el quehacer de la ciencia. A juicio de Husserl, esto significa tergiversar el modo de acceder a lo trascendental, porque no permite distinguir la doble naturaleza de lo *a priori*. Para él, existe una diferencia esencial entre el *a priori* estético y el analítico. Esto se encuentra basado en la lectura que hace de Hume, pues él intentó explicitar las síntesis de experiencia, allí donde se ubica el sentido de lo *a priori* y la constitución; lo cual significa indagar acerca de la síntesis de la multiplicidad partiendo de las impresiones que genera un objeto. La problemática de lo *a priori* sería, de este modo, formular cómo concatenamos la experiencia, explicitar qué tenemos antes de ella. Así, el problema trascendental se centra en la síntesis de la experiencia.

Si seguimos a Hume, es imposible hablar de un conocimiento *a priori*, pues él estaría contra este tipo de caracterización.⁹ Pero si nos centramos en el núcleo de inteligibilidad de las filosofías del

⁶ Cf. Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, ed. S. Strasser. La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, p. 7.

⁷ Para un análisis detallado de la relación Husserl-Kant pueden consultarse los trabajos de Kern, Seebohm, Ricoeur, y Eley que detallo en la lista de Bibliografía al final del artículo.

⁸ Esto es algo que Kant ya dejaba claro en la *Crítica de la Razón Pura*. Cf. Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss, Ed. B, 2, p. 42. Traducción al español: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002. A continuación se suministra la paginación de la edición original de 1781 (edición A) y/o de la edición de 1787 (edición B).

⁹ Cf. Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 109.

pasado, como lo hizo Husserl, no podemos negarle la posibilidad de tal estudio y tampoco rechazar que Hume pudo haber realizado una investigación trascendental. Fue él quien comprendió la función inmanente de la subjetividad durante la constitución y su esencialidad sintética. Haciendo un símil con Kant, esta es la función de la deducción trascendental y del esquematismo. Sin embargo, a juicio de Husserl, Kant no habría llegado a la profundidad de los análisis de Hume.¹⁰

El razonamiento de Hume sería el siguiente: para hablar de *a priori* debemos partir de la experiencia inmediata: de impresiones sensibles.¹¹ Los objetos exteriores, el mundo, se reducen a lo dado en la experiencia, nada existe si no es a partir de una síntesis subjetiva. El sentido tiene lugar partiendo de la inmanencia, y ello significa que lo *a priori* no es exterior a la experiencia¹² y debe comprenderse a partir de la inmanencia absoluta, desde su función sintética. Por ello, Husserl afirmó que Hume redujo el mundo a la inmanencia (entendiendo dicha expresión como si hubiera efectuado la reducción fenomenológica):

Según Hume, de lo “externo” no conocemos nada. Lo dado son únicamente las percepciones: impresiones e ideas [...]. Lo que llamamos “cosas externas” no son nada sino complejos de impresiones y a lo sumo ideas que se encuentran ligadas a ellas [...]. El alma misma no es nada más que un haz de impresiones, de ideas [...] ello es lo único que nos es dado y, cuando es dado *a priori*, entonces es sólo un *a priori* inmanente.¹³

Lo *a priori* es parte de la experiencia, no una forma extrínseca, es decir, la experiencia tiene formas sintéticas propias, no necesita una exterioridad para dar cuenta de su unidad, ya sean estructuras subjetivas formales, como las postuladas por Kant, u otras. Lo *a priori* se explica como proceso, como síntesis de experiencia. No importa el tipo de objeto del que hablemos, la *objetualidad* es invariablemente un proceso sintético.

¹⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I (1923- 1924)*, Husserliana VII, ed. R. Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956, p. 157 y ss.

¹¹ Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 43.

¹² *Ibíd.*, p. 125.

¹³ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I*, op. cit., p. 351.

Lo *a priori* son procesos subjetivos a los cuales accedemos mediante la “contemplación” (*Betrachtung*), el “análisis” (*Analyse*) o “comparación” (*Vergleichung*) entre nuestras impresiones e ideas.¹⁴ El problema entre Husserl y Kant comienza con la interpretación que el último hace de lo *a priori*. Según Husserl, Kant reduce las relaciones de ideas, que serían procesos sintéticos efectuados por la subjetividad, a juicios analíticos. De este modo, lo *a priori* en Kant sería una mera condición formal ajena a los contenidos del concepto, juicios derivados del principio de identidad: “Sin embargo, Kant se equivoca cuando identifica el concepto de *a priori* de Hume con su concepto de conocimiento analítico, por tanto, en esencia con el conocimiento de lo idéntico”.¹⁵ Si Kant reduce las relaciones de ideas a juicios analíticos, lo hace porque su esquema explicativo lo necesita. Al inicio de la “Introducción” de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant arguye la existencia de dos clases distintas de juicios: por un lado, existen las relaciones de ideas o los juicios *a priori*, por otro, las relaciones de hechos, los juicios sintéticos *a posteriori*.¹⁶ La *CRP* intenta justificar un tercer tipo de juicios, los sintéticos *a priori*, aunque éste no es el problema. La cuestión reside en cómo plantear lo *a priori*, es decir, si puede pensarse como puramente formal e independiente de la experiencia, pues, si fuera el caso, no sería posible su *intuición*. Por ello, lo *a priori* no se experimentaría, sería un presupuesto de la propia experiencia y podría ser únicamente deducido.

Los juicios analíticos, según Kant, poseen universalidad y necesidad. El predicado está contenido en el sujeto del enunciado, nunca salimos del propio concepto analizado; el predicado es la explicación de lo implícito en el sujeto. Aunque los juicios analíticos son tautologías, no dejan de ser complejos, como el de “causalidad”, según el ejemplo de Kant.¹⁷ Ellos posibilitan los juicios de la ciencia. Toda disciplina teórica tiene a su base

¹⁴ Cf. *Ibidem*

¹⁵ *Ibid.*, p. 353.

¹⁶ “En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de esta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia”. Kant, *Immanuel*, B 2-3, p. 43.

¹⁷ Cf. Kant, *Immanuel*, B 5, p. 44.

alguno de estos conceptos, pues las anteceden y determinan. No hay ciencia que no los posea, todas tienen conceptos “fundamentales” a partir de los cuales estipulan su objeto de estudio. Este es el rol de los juicios analíticos, dicho tipo de juicios “son indispensables para que sea posible la experiencia misma [...] ¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes?”.¹⁸ Así, los juicios analíticos permiten la determinación, concretan las categorías, posibilitan la universalidad y la necesidad de las ciencias.

Kant inserta las relaciones de ideas de Hume en los juicios analíticos, asume que la función de la asociación equivale a la de las categorías: posibilitar la objetividad. Aunque existe una diferencia de fondo: la asociación de ideas es un proceso y, por tanto, es parte de la propia experiencia, mientras que la función analítica, *a la Kant*, se postula como algo previo a ésta. Ella no apunta necesariamente a una determinación directa de lo real, pues es claro que existen conceptos (como el concepto de Dios) que no determina ninguna experiencia concreta. No obstante, el argumento de Kant es que si existiera dicho objeto en la experiencia, debería determinarse mediante su concepto. La función analítica se define como una delimitación formal de los objetos. Kant le otorga tal función a la asociación de ideas humeana, es decir, ser una relación *a priori* determinante de la formación de sentido. El problema de tal interpretación es que, aunque en la filosofía de Hume “los juicios analíticos son relaciones entre ideas; a saber, relaciones de predicación o deducción entre los elementos indeterminados [...], lo inverso es falso, las relaciones de ideas no se reducen a los juicios analíticos”.¹⁹ Las relaciones de ideas, para Husserl, deben incluirse en el ámbito de la experiencia, no son un mero juego de conceptos, nada existe fuera de la experiencia. La asociación en Kant es considerada como una *forma previa* de la experiencia. Sin embargo, para Husserl, no existe exterioridad alguna de la experiencia, nada “viene” desde afuera para darle cohesión a las impresiones, sólo dentro de ella encontramos reglas. Así,

¹⁸ Cf. Kant, Immanuel, B 5.

¹⁹ Pradelle, Dominique, *op. cit.*, p. 21.

Husserl considera que Kant no comprendió la idea esencial de Hume debido al objetivo que pretendía alcanzar con la *Crítica*: justificar el conocimiento científico. Kant dudó acerca de que al aceptar la asociación de Hume se eliminaría la contingencia, y esto lo obligó a derivar la función sintética de la asociación de ideas del principio de identidad. Lo que necesitaba es un fundamento racional que limitara el empirismo de Hume.²⁰

Kant deriva la función de la *asociación* apelando implícitamente al principio de identidad, por ejemplo, cuando afirma que causa y efecto son parte de la identidad de una misma proposición, que son elementos impensables sin el otro.²¹ Por ello, cuando hablamos de un efecto, inmediatamente preguntamos por su causa y viceversa. La experiencia se basa en tal principio, está supeditada a la idea de racionalidad postulada por el principio de identidad. De este modo comprende Kant las relaciones de ideas de Hume, esto es, postulando que son formas consecuentes que permanecen “fuera” de la experiencia y determinan los contenidos concretos, siendo sus “reglas”, cuya finalidad es justificar los juicios de la ciencia. En otras palabras, se admite que todo fenómeno es determinado partiendo de reglas ajenas a la experiencia, de formas pertenecientes al sujeto con las cuales determina al mundo. Ese “fuera” de la experiencia es el sujeto mismo, el modo como determina lo *real*; sus *estructuras* preceden a la experiencia. Tal es la función de lo *a priori* en Kant.

Husserl, por otra parte, sigue a Hume al pensar lo *a priori*. Plantea lo superfluo de postular elementos externos a la experiencia para determinarla. La experiencia posee formas sintéticas propias. Esta concepción de lo *a priori* aclara una distinción de Husserl, que constituye un punto de inflexión entre Husserl y Kant: la diferencia entre lo *a priori analítico* y *material*. Tal diferencia es esencial, aunque es un complemento desarrollado por Husserl partiendo de las intuiciones de Hume. La doble función del entendimiento lo lleva a distinguir entre el *a priori* de la apofántica formal y el *a priori* ontológico de las

²⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, op. cit., pp. 93-94.

²¹ Kant, Immanuel, B, p. 113-114

regiones materiales.²² La base de dicha distinción es el modo de explicar cómo la subjetividad realiza su función sintética: la relación entre razón y sensibilidad. Allí se ubica el verdadero problema de lo *a priori*.

3. El *a priori* material en Husserl

Husserl plantea que la relación entre ideas debe interpretarse según el concepto de idea desarrollado por Hume en el *Tratado*,²³ donde “idea” designa una impresión sensible debilitada. Las ideas surgen de la sensibilidad, a partir de impresiones, pero se han debilitado. No son *conceptos ideales*, ni formas puras determinantes de la experiencia desde el exterior, las ideas surgen *en* la experiencia. Entender las relaciones de ideas como lo hace Hume implica advertir que nunca salimos de la experiencia, que ella posee formas de auto-determinación. Ahora, necesitamos comprender lo que Hume entiende por “relación”: “La palabra RELACIÓN se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la *cualidad* por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra y por otra la circunstancia particular en que [...] podemos pensar que es conveniente compararlas”.²⁴

La relación de ideas es una teoría de la asociación basada en la *cualidad* y las “cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD y CAUSA y EFECTO”.²⁵ Hume sostiene que la asociación en sentido filosófico se funda en la asociación de ideas; las categorías filosóficas estarían bajo la ley de la asociación: “La consecuencia esencial de tal principio es que toda la esfera de lo *a priori*, especialmente las categorías de la objetividad externa, se dejan derivar de los principios internos de la asociación o, como toda asociación se funda en una cualidad esta cualidad permite a

²² Para el desarrollo de esta temática Cf. Husserl, Edmund, *Ideen I, op. cit.*, cap. 1 (especialmente §§10-17); Husserl Edmund, *Formale und transzendente Logik*, Husserliana XVII, ed. P. Jansen, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, § 41 y ss.

²³ “Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos”. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana, op.cit.*, p. 43.

²⁴ *Ibid.*, p. 58.

²⁵ *Ibid.*, p. 55.

la imaginación pasar de la una a la otra”.²⁶ Ello nos conduce a una conclusión importantísima para Husserl: lo *a priori* no tiene el sentido otorgado por Kant. Para él, las categorías son *formas* condicionantes de la experiencia, mas nunca se extraen de ella. Además, no son “materiales”, sino formas mediante las que se determina todo contenido. Así, las categorías no poseerían raíces en la experiencia sensible. Pero, para Husserl, las categorías poseen la misma función que las relaciones de ideas en Hume, son el suelo del que nada puede sustraerse. Entonces, lo *a priori* no debe pensarse como una estructura formal. Husserl resalta que las impresiones poseen reglas dependiendo de sus cualidades. Gracias a ellas, desarrolla la idea de un *a priori* material que surge gracias a los modos de ser de los objetos; mostrando que la donación del objeto pre-figura la experiencia. De este modo, lo *a priori* se extiende más allá de las estructuras subjetivas, *a priori* material no significa sólo la manera como el sujeto determina al objeto, sino que se trata de leyes esenciales que también parten del objeto, de sus leyes esenciales que posibilitan la legalidad de la experiencia *a posteriori*:

En eso consiste lo que nosotros mediante la consideración, el análisis y la comparación de nuestras ideas -y eso significa aquí el concepto de contenido dado intuitivamente- determinamos en su esencia general y en las relaciones, determinando su esencia fundante de estados de cosas, cuya existencia no puede ser negada sin atentar contra su sentido, contra el contenido de los conceptos.²⁷

Hume asevera en el *Tratado* que todas las relaciones entre ideas son singulares²⁸ y que aquello que posibilita su relación es la *cualidad*. Tal conexión, para Husserl, debe volverse universal. Esta conexión no es pensada por él como una conexión cualitativa entre ideas singulares, sino como una conexión de relaciones inseparables a partir de su esencia general (*allgemeinen Wesen unabtrennbare Relationen*). Este paso no se puede dar siguiendo sólo la filosofía de Hume. Para él, la asociación de ideas sólo alcanza una generalidad dada por la imaginación, no existen tales esencias. Todo empieza y aca-

²⁶ Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 22. Asimismo Cf. Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, p. 66.

²⁷ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I, op. cit.*, p. 351.

²⁸ Esta es la idea que Hume quiere defender en la sección titulada “De las ideas abstractas”. Cf. Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana, op.cit.*, pp. 62- 72.

ba en la experiencia singular. Por el contrario, Husserl lleva a cabo una amalgama entre el intuicionismo de Descartes y la teoría de la abstracción de Hume que resultará en su teoría de la *intuición de esencias*.²⁹ En Husserl, la intuición se amplía respecto a sus predecesores: no únicamente se puede tener intuición de lo particular, sino también de esencias.³⁰ Partiendo de cualidades individuales, somos capaces de acceder a las leyes de sus respectivas regiones materiales, por ejemplo, es imposible pensar un color sin extensión o un sonido sin duración. Esto no es una mera imposibilidad subjetiva, es la forma cómo el objeto se manifiesta, su *modo de darse*. Así, Husserl extiende el concepto de *a priori* hacia el darse de los objetos, la donación del mundo dispone sus leyes, tal como lo aclara Eley:

Lo *a priori* no es sólo subjetivo; no se contraponen las formas *aprióricas* de la razón y el material de los datos de los sentidos; lo que conocemos de lo “externo” que se nos da no son datos; más bien nos encontramos con entes que ya están siempre desde su esencia interpretados. La pregunta fenomenológica reza así: “¿Qué se presenta de los estados de cosas desde el comienzo y como contenido del estado de cosas?” Por otro lado, sin embargo, la esencia y su diferencia frente a la entidad (lo que está allí) se funda en la trascendentalidad [...]. La trascendentalidad, aunque se comprenda partiendo de la subjetividad, la diferencia no puede ser puramente subjetiva, sino que debe de ser antes bien subjetiva-objetiva.³¹

La conexión de esencias patentiza formas para determinar al mundo, aunque éstas no son enteramente subjetivas. Las formas puras de la sensibilidad ayudan a determinar los objetos externos, pero también toman en cuenta el modo de darse de los objetos externos, ellos permiten ciertos predicados y no otros. Husserl denomina a esto “*a priori* material”: relaciones cualitativas entre objetos que

²⁹ Para el desarrollo de esta problemática es indispensable el tomo XLII de Husserliana. Cf. Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. R. Sowa y T. Vongehr, Dordrecht, Springer, 2013.

³⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIXII-2, ed. U. Panzer, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984 (véase especialmente la “Sexta Investigación”). Un comentario interesante sobre el alargamiento de la intuición en Husserl se encuentra en Marion Jean-Luc, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, UCA/Prometeo Libros, 2011, Capítulo 1.

³¹ Eley, Lothar, *Die Krise des Apriori. In der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962, p. 9.

no pueden eliminarse, aquellas que son *dadas* de forma “objetiva”, mas no pueden pensarse deslindadas de la experiencia, no son formas idealizadas. Son dadas en impresiones y por eso es necesaria la teoría de la abstracción. En Husserl, tal función la cumple la intuición de esencias; mediante la variación imaginativa descubrimos lo esencial, los modos de darse de lo real, la esencia de diversas regiones materiales de los entes y sus relaciones inherentes.

Así, se gesta una revolución para pensar lo *a priori*. Husserl señaló la existencia de dos clases de *a priori*: material y analítico. El *material* depende de *cualidades* esenciales existentes entre los objetos. Por ello, lo *a priori* no puede pensarse como algo totalmente subjetivo, como meras condiciones que el sujeto pone para determinar al mundo. Lo *a priori* es también parte de los objetos, con sus relaciones esenciales y sus cualidades. En este primer gesto se puede observar una crítica profunda a Kant, quien reduce lo *a priori* a lo formal: en la medida en que no aparece en la experiencia, viene impuesto por el sujeto. La decisión kantiana justificaba los juicios de la ciencia. Kant no encontró otra solución al escepticismo de Hume, no supo plantear los juicios universales al quedarse sólo con impresiones. Para encontrar una solución a este problema le faltó la radicalidad del intuicionismo cartesiano. Él le hubiera ayudado a acceder a la intuición de esencias, a determinar las regiones ontológicas generales que encuentran su base en la capa material, pues allí aparecen cualidades esenciales de las regiones de objetos que trascienden la contingencia. La contradicción suscitada en los juicios no es meramente formal, en ocasiones se halla en imposibilidades materiales. La contradicción no es puramente una imposibilidad subjetiva, es la donación efectiva de una imposibilidad para representar al objeto de ciertas maneras específicas. No podemos aseverar cualquier cosa sobre todos los objetos, existen límites y dicha limitación se descubre gracias a la intuición de esencias. La donación del fenómeno cobra un estatuto ontológico relevante en el *a priori* material, el mundo crea su horizonte de demarcación. De otra forma, caeríamos en el problema de Kant: relativizar el sentido de lo *a priori*.

4. Psicologismo y antropologismo en Kant

Según Husserl, el sentido de lo *a priori* defendido por Kant significa una “vuelta al relativismo y al antropologismo (*eine Wendung zum Relativismus und Anthropologismus*)”.³² Para salvar la universalidad de la ciencia, Kant sitúa la objetividad en las estructuras puras del sujeto cognoscente.³³ Esta es la esencia del giro copernicano. Espacio, tiempo y categorías son estructuras subjetivas que permiten la objetividad y estructuran el mundo. Con este argumento Husserl “mete el dedo en la llaga”. Es cierto que para superar los escollos del objetivismo ingenuo necesitamos tomar en cuenta los rendimientos subjetivos. Aunque si la objetividad del mundo y la ciencia depende de las formas puras de la subjetividad, ello no significa que universalidad y necesidad estén aseguradas; no se han fundamentado tales estructuras del sujeto, lo afirmamos como hecho. Hasta ver detalladamente la deducción de Kant, no podemos afirmar la universalidad y necesidad pretendida. Ahora, si la deducción no fuera convincente, entonces no podríamos fundar la objetividad en ella. La objetividad del mundo y la ciencia es un hecho contingente hasta que no se muestre una conexión esencial entre las estructuras subjetivas y el mundo. Si la deducción falla, podríamos justificar únicamente un innatismo. Este es el problema del giro copernicano: sin una justificación real de la deducción de las estructuras subjetivas no hay base para hablar de objetividad, todo recaería en un antropologismo y, según Husserl, ese es el caso en Kant.³⁴

Si no puede justificarse la deducción de las estructuras subjetivas, la consecuencia sería la relativización de lo *a priori*. Haciéndolo dependiente de las facultades contingentes del sujeto, “naturalizaríamos” al sujeto trascendental. Si fallase la deducción, Kant tendría problemas aún mayores que los de Hume. Ambas filosofías parten de un mismo hecho contingente: la naturaleza humana, y a partir de ella ambos exhiben formas condicionantes del conocimiento. Sin embargo, Hume no es tan radical, le da autonomía a las verdades de razón. Ahora bien, ¿qué pasa cuando toda objetividad depende de

³² Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I*, op. cit., p. 354

³³ Kant afirma: “aunque todo nuestro conocimiento comience *con* la experiencia, no por eso procede todo *él de* la experiencia.” Kant, Immanuel, B 2, p. 42

³⁴ Cf. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I*, op. cit., pp. 357 y ss.

las estructuras subjetivas? No existe autonomía para ningún ámbito ontológico, toda objetividad depende de ellas. En Kant, objetivación y validez dependen de dichas estructuras, si no existiese necesidad y universalidad en ellas, lo demás perdería su sustento. La intención filosófica kantiana depende de cómo se efectúe la deducción de las estructuras subjetivas, allí se ubica la problemática sobre lo trascendental y lo *a priori*. ¿Quién tiene prioridad ontológica? ¿Las condiciones objetivas del mundo o las subjetivas? Esas son las preguntas planteadas por Husserl para evaluar la deducción kantiana.

Ahora, debe resaltarse cómo se efectúan las deducciones de la estética y la analítica trascendental, porque el método empleado no es similar. Veamos primero cómo se realiza la deducción en la analítica trascendental. El primer paso dado por Kant es presentar una tabla de juicios. La tabla lleva la voz cantante, las categorías se desprenden de ella. La división de los juicios es la forma mediante la cual accedemos a las categorías, de ellos partimos para reconocer cómo se piensa un objeto. Por ejemplo, en la tabla de los juicios de *modalidad*, los juicios son: 1. problemáticos; 2. asertóricos y 3. apodícticos,³⁵ y se desprenden las categorías de 1, posibilidad-imposibilidad; 2. existencia-no-existencia y 3. necesidad o contingencia.³⁶ Se puede observar aquí su necesidad mutua, pues si efectivamente existen dichos juicios, se requieren ciertas categorías para hacerlos verdaderos.

La deducción de las categorías imprime la necesidad subjetiva de las categorías derivadas de la tabla. Pero queda claro que la objetividad proviene de las categorías, la tabla es una objetivación de los modos de ser a partir de los cuales se presenta el mundo. El giro copernicano de Kant en la sección de la *CRP* de la deducción trascendental hace que las categorías dependan de la unidad de la apercepción trascendental.³⁷ No obstante, queda claro que las categorías no se extraen del entendimiento humano, sino que se toman a partir de la experiencia del objeto, de los juicios y, por tanto, de una objetividad no dependiente del sujeto. Las categorías son condiciones para pensar al objeto, aunque se dan a través del análisis de la experiencia de los objetos. El procedimiento sería el

³⁵ Cf. Kant, Immanuel, A 70, B 95, p. 107.

³⁶ Cf. Kant, Immanuel, A 80, B 106, p. 113.

³⁷ Cf. Rosales, Alberto, *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*, Buenos Aires, Biblos, 2011.

siguiente: Kant comienza afirmando que las categorías son conceptos necesarios para pensar objetos. Tales conceptos *no* parten de la subjetividad, sino de formas diversas de la manifestación de los objetos. La intención posterior de Kant es mostrar que dichos conceptos derivan de la unidad de la apercepción trascendental, darles fundamento subjetivo. Sin embargo, si preguntamos de dónde salen las categorías, debemos reconocer que es gracias a la tabla de juicios. Es decir, la objetividad no se da únicamente por el sujeto. Las categorías son condiciones de lo *real*, son la determinación subjetiva de sus modos de aparecer. Husserl enfatiza que Kant emplea la donación del mundo como hilo conductor para acceder al ámbito trascendental. Tal donación posibilita y muestra los actos subjetivos correlativos, los modos de síntesis efectuados por el sujeto. Sin embargo, lo más importante sería señalar que la subjetividad sintetiza la fenomenalidad *del objeto*. Husserl aplaudirá en este punto a Kant, su deducción analítica posee objetividad absoluta. Es decir, no es un hecho antropológico, todo sujeto racional debe compartirla, pues parte de la fenomenalidad del objeto; no habría nada que reprochar. Sin embargo, falta aún analizar la deducción realizada por Kant en la estética trascendental.

Allí, el método de la deducción es opuesto a la forma en que se realiza la deducción analítica. Tomemos como ejemplo su deducción del espacio:

El espacio no es un concepto extraído de experiencias externas. En efecto, para poner ciertas sensaciones en relación con algo externo a mí e, igualmente, para poder representármelas unas fuera (o a lado) de otras y, por tanto, no sólo como distintas, [...] debo presuponer de antemano la representación del espacio [...] El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas [...]. En consecuencia, tal representación no puede tomarse, mediante la experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esa misma experiencia externa es sólo posible gracias a dicha representación.³⁸

El espacio no se manifiesta en la experiencia de un fenómeno, sino que posibilita su intuición. El sujeto *pone* el espacio. He aquí el cambio que Husserl señala en el modo de efectuar la deducción: en la estética trascendental, Kant no toma como hilo conductor al

³⁸ Kant, Immanuel, A 23-24, B 38-39, p. 68.

objeto, sino sólo la forma o estructura del sujeto. La objetivación de “algo” como fenómeno externo depende absolutamente de la existencia del espacio, pero su existencia no se coloca en el objeto ni en el mundo: “el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas”.³⁹ El espacio es nuestra estructura en tanto sujetos, es decir, la estructura mediante la cual le damos sentido al mundo. El mundo aparece, mas su aparición se subordina a lo que la subjetividad pueda determinar. Kant asume dicha conclusión y la única prueba aportada para legitimarla es la siguiente: “jamás podemos representarnos la falta de espacio”,⁴⁰ no es posible pensar la ausencia de espacio. Ahora, lo que debemos preguntarnos es dónde surge esa imposibilidad, ¿depende del darse del mundo o de una imposibilidad subjetiva? Kant respondería que tal imposibilidad se debe a la propia forma de la subjetividad, pues es la única forma pura que posee para ser afectada. En la deducción de la estética trascendental, Kant confunde lo *a priori* y lo *innato*:

<Kant> omite que existe una diferencia entre la necesidad objetiva, en virtud de la cual debe pronunciarse una ley de hecho de nuestra naturaleza dentro de una norma, lo cual implica cierta coerción (*Zwang*) y la necesidad, que reconocemos como siendo perteneciente al contenido de lo que se juzga (del juicio) y de la cual depende la comprensión (de ese hecho) por antonomasia.⁴¹

La confusión entre necesidad objetiva e imposibilidad subjetiva vuelve problemática la deducción. Aquello que está en juego es una precisa comprensión de lo *a priori* y aquí alcanzamos el núcleo problemático de la estética trascendental: para superar el escepticismo de Hume, Kant necesita algún elemento para salir de las meras impresiones, para que la sensibilidad tenga reglas necesarias, para que la geometría sea incuestionable. Kant decidió postular la existencia de intuiciones puras, ajenas o exteriores a las impresiones, que les dan forma, que son la condición para que haya impresiones. Pero si las intuiciones puras no aparecen en la experiencia, deben de ser elementos que el sujeto posee de antemano, aspectos que el sujeto *pone* en el mundo para determinarlo:

³⁹ Kant, Immanuel, A 26, B 42, p. 71.

⁴⁰ Kant, Immanuel, A 24, B 38, p. 68.

⁴¹ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I, op. cit.*, p. 359.

Llamo, en cambio, forma del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente a posteriori. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente a priori dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, por ello, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación.⁴²

Kant no encontró otra salida. El ordenamiento de impresiones, o la sensibilidad en general, es efectuado por la subjetividad; finalmente ella posibilita la universalidad y necesidad. La grandeza de Kant proviene de este intento: situar el problema en otra parte. Es decir, pensar que, en vez de que la regla dependa únicamente de los datos empíricos, bien podría precederlos, que las reglas para determinar el mundo son elementos inherentes a la subjetividad, siendo *sus* modos de determinar lo sensible. En Kant, el sujeto juega dicho rol, es el lugar donde se efectúan las síntesis de experiencia.

Ahora, nótese que, a diferencia de la Analítica Trascendental, donde la deducción parte de la donación del mundo, en la Estética Trascendental se presuponen las intuiciones puras de la sensibilidad. En sentido estricto, no son claramente justificadas. Si bien se presuponen como elementos necesarios para que las impresiones puedan ser objetivadas, esto dista mucho de ser una correcta justificación. Allí Husserl ve el mayor defecto de la metodología kantiana: al no estar guiadas por la intuición, la estética trascendental y sus deducciones no se centran en la donación del mundo al esclarecer la objetividad y justificarla, no son evidentes sino presupuestas. El núcleo del problema es el siguiente:

La pretendida necesidad se obtiene por un razonamiento deductivo y negativo mas no intuitivo [...] la necesidad se admite como hecho de la constitución del espíritu humano; es decir, en el cuadro de un performativismo o de un antropologismo trascendental [...]. La necesidad de la forma *a priori* del espacio no es más que una necesidad condicional que reposa sobre un hecho contingente por tanto ella misma es contingente, pues la representación de la exterioridad no es más que un hecho contingente y una simple in-

⁴² Kant, Immanuel, A 20, B 34, p. 66.

ducción antropológica da un sentido general, pero la generalidad así obtenida inductivamente no es absolutamente la generalidad esencial, para el objeto, de que en verdad se presente bajo la forma espacial, sino solamente la generalidad empírica, para los hombres, de no poder representarse de otra forma a las cosas.⁴³

Para Husserl, *a priori* significa absolutamente necesario, no mera generalización. *A priori* no significa innatismo. De lo contrario, no sería posible superar el escepticismo. Tampoco se refrena el escepticismo presuponiendo estructuras subjetivas; sobreponernos a él significa partir de la propia *donación* del mundo, del *aparecer* del ente. De cierta manera, Husserl recula ante el pretendido giro copernicano, pero sólo para darle plena libertad a la intuición. Husserl no intenta regresar a ningún objetivismo ingenuo, pero tiene claro que el fenómeno originario es la intencionalidad. Para él, no puede dejarse de lado el aparecer del mundo, ni la subjetividad constituyente, ambos constituyen una correlación esencial. Así, se hace necesaria la crítica a Kant, pues en su filosofía, el espacio y, en general, toda la estética trascendental, se deducen como si fuesen formas puras subjetivas necesarias. De este modo, Kant termina creando “conceptos míticos”, como apuntó Husserl en la *Crisis*.⁴⁴ Ricoeur decía que, paradójicamente, la estética trascendental es la parte de la *CRP* con menor intuitividad. Ello debe hacernos pensar sobre la metodología allí adoptada y sobre la necesidad replantear el problema. Por ello es importante la *intuición* en fenomenología. Al afirmar la imposibilidad de excluir algún elemento en la representación de cierto objeto, debemos efectuar la variación imaginativa y comprobar que efectivamente sea esencial. Al comprobarlo, advertimos que lo descubierto no es una imposibilidad subjetiva, sino el verdadero modo de aparecer del fenómeno. El fenómeno, la donación del mundo, es nuestro hilo conductor.⁴⁵ Lo *a priori* nunca pierde su objetividad.

5. Digresiones en torno a la *cosa-en-sí*

Otra discrepancia importante entre Husserl y Kant se encarna en la disputa sobre el estatuto ontológico de la *cosa-en-sí*. Para Kant, la *cosa-en-sí* es un concepto necesario. Al entender la objetividad

⁴³ Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 30.

⁴⁴ Cf. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, *op. cit.*, § 30.

⁴⁵ Cf. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I*, *op. cit.*, p. 357 y ss.

como determinación, “ser fenómeno” significa “ser determinado por la subjetividad”. Pero nada nos impide pensar que los fenómenos podrían ser *algo* más, más allá de la determinación subjetiva. Dicho *algo*, que puede darse independientemente de la subjetividad, hace necesario en la filosofía de Kant el polémico concepto de “cosa-en-sí”. Henry Allison expresa que la visión kantiana del idealismo “es una doctrina de modestia epistemológica, le niega al cognoscente finito, como nosotros, cualquier adquisición de la visión de Dios sobre las cosas”.⁴⁶ Así, establece la necesidad de postular un mundo de cosas independientemente de toda determinación, incognoscible para nosotros. La filosofía kantiana es filosofía de la finitud.⁴⁷ La estructura de los argumentos trascendentales es la siguiente: primero, comprobar la existencia de algún fenómeno, después saber cuáles son las condiciones subjetivas de aparición. Sin embargo, en Kant no existe una *clausura* para afirmar que dicho fenómeno puede existir sin tales condiciones. La falta de tal clausura hace posible la siguiente aseveración: el fenómeno puede existir fuera de las condiciones subjetivas, pero no es cognoscible fuera de ellas. En contraste, para la fenomenología esto es imposible. La fenomenología tiene un criterio para evitar tal consecuencia: exige la radicalidad cartesiana, exige atenerse a lo dado, aquello que *es* se debe a su propia *donación*. No existe algo fuera de la correlación intencional, el mundo aparece y aparece dado a la subjetividad; ese es el modo en que el fenómeno se abre a la intuición.

Cuando Husserl afirma la necesidad del estudio de la subjetividad no lo hace para dejar de lado al mundo, sino porque toma conciencia de la intencionalidad. *Todo*, incluso el mundo mismo, tiene un modo de darse para la subjetividad, no existe algo sin sentido para el sujeto. Entonces, “mundo” en sentido estrictamente fenomenológico significa “mundo de la experiencia”. Esta es la clausura ontológica de la fenomenología: experiencia y existencia van de la mano. Evidentemente, el concepto de experiencia se vuelve amplísimo, aunque sólo por los modos como aparece lo real. Husserl plantea el mundo desde la constitución -no existe nada que no pueda ser un correlato de conciencia-, pero nos deja frente al dilema del significado de la

⁴⁶ Allison, Harry, *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defence*, Londres, Yale University Press, 2004, p. 16.

⁴⁷ Cf. Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1986, p. 298.

constitución. Finalmente, “la posición metafísica del idealismo trascendental husserliano consiste en afirmar la *unidad concreta* del ser y de la posibilidad del conocer, como una unidad de *correlación* en el centro de una única esfera del «sentido posible» – luego, en definitiva, [significa] la subordinación del ser al sentido”.⁴⁸ Si la subjetividad se piensa como fuente de sentido y validez es porque gracias a ella, mediante el análisis de sus actos, se da cuenta del aparecer del mundo, de su *constitución* y su producción intencional. Por tal razón, la fenomenología de Husserl no puede asumir la existencia de la cosa-en-sí; el mundo se agota en su donación:

El mundo ganó una amplitud infinita tan pronto como es visto como un verdadero mundo de la vida en el cual tomamos en cuenta la donación perteneciente a las vivencias. Él presupone la amplitud completa de los fenómenos subjetivos, modos de ser de la conciencia, modos de las posibles tomas de posición; entonces el mundo para el sujeto no es otra cosa que lo dado en ese medio subjetivo y dado gracias a la descripción puramente intuitiva de lo que se da subjetivamente, no existe ningún en-sí que no se dé en modos subjetivos del para-mí o para-nosotros y lo en-sí mismo aparece como un carácter en este nexo y debe experimentarse en su explicación de sentido.⁴⁹

Una decisión metafísica importante de la fenomenología radica en que ser significa *aparecer*, con la cláusula de que el aparecer conlleva modos de darse para la subjetividad. ¿Qué pasaría si admitimos una cosa-en-sí? Según la interpretación de Allison, para Kant es necesaria por modestia epistémica. Sin embargo, el problema se halla en las implicaciones metafísicas, especialmente en dos: (1) aceptar la cosa-en-sí significa antropologizar el espacio. Existe la posibilidad de que los entes existan independientemente de la determinación que les demos, permaneciendo en una exterioridad no-espacial,⁵⁰ exterioridad de la cual no tenemos la más mínima experiencia y de la cual no existe intuición (a pesar de ello, sería imposible negar su existencia).

⁴⁸ Lavigne, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, París, PUF, 2005, p. 46.

⁴⁹ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I*, op. cit., pp. 232; 235-236 y 259.

⁵⁰ “Sin embargo, la expresión «fuera de nosotros» conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí misma*, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al *fenómeno* externo. Por ello mismo, con el fin de evitar la ambigüedad de este concepto [...] distinguiremos los objetos *empíricamente exteriores* de los que pueden llamarse exteriores en sentido trascendental llamándolos directamente cosas que *se encuentran en el espacio*”. Kant, Immanuel, A 373, 347.

Pensar que los fenómenos aparecen en el espacio y plantearlo como una forma pura de la sensibilidad significa hacerlo dependiente de la subjetividad. Su objetividad depende de ser parte de su estructura formal, por ende, sería una antropologización del espacio. (2) Una segunda consecuencia de aceptar la cosa-en-sí sería la asunción de que el *origen* del sentido es completamente ininteligible. En la filosofía de Kant puede hablarse del mundo como algo exterior al sujeto. Aunque sólo en conjunción con las formas puras se ejecutan las afecciones del sujeto, siendo estrictos no podemos acceder a tal origen, éste queda excluido del método kantiano. Nunca accedemos al mundo *en-sí*, tampoco hay experiencia del ámbito trascendental, lo único cognoscible son fenómenos. Nunca existe cumplimiento intencional de lo *en-sí*, ni de lo trascendental, son externos a la fenomenalidad y se definen partiendo de esa exteriorización. Así, no hay experiencia de lo que posibilita la existencia de los fenómenos. Además, si aceptásemos la posibilidad de la cosa-en-sí, perderíamos asimismo la objetividad, pues validez u objetividad no significan sólo validez u objetividad *para mí*, sino para todo ser racional. Podríamos asumir que los criterios de la evidencia cambian dependiendo el ámbito o región ontológica de la que estemos hablando, pero la idea básica de la fenomenología husserliana es que la validez puede ser universal. Verdad y validez poseen universalidad, aunque dependen de la región ontológica donde las ubiquemos. Sin embargo, la asunción de la cosa-en-sí elimina tal posibilidad, restringe la objetividad a lo subjetivo.

Otra consecuencia metafísica de la asunción de la cosa-en-sí sería la posibilidad de otros tipos de intuición, haciendo que haya diferentes modos de donación del objeto. Hablar de otros tipos de intuición significaría que en el campo de la estética trascendental existirían modos distintos de darse de lo real de un mismo ente, que la racionalidad se manifiesta de diversas maneras. Significaría aceptar, por ejemplo, la posibilidad de un intelecto supremo capaz de determinar las cosas tal como son; uno donde no habría forma más completa de hacerlo y que sería el ideal al que aspira la finitud.⁵¹ Justamente la imposibilidad de ir contra tal idea es lo que Allison expresa

⁵¹ Heidegger sostiene que: “La teoría escolástica acerca de Dios no es sólo la llave para la lógica de Leibniz, sino que la *Crítica de la razón pura* de Kant, e incluso la *Lógica* de Hegel sólo serán comprensibles en sus auténticos impulsos a partir de ahí. El sentido filosófico de la orientación hacia la *scientia Dei* es que ella funciona como construcción de un conocimiento absoluto, sobre el que debe medirse el conocimiento finito, humano”. Heidegger, Martin, *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009, p. 57.

con su “modestia epistémica”. Husserl lucha contra tal presupuesto. La fenomenología tiene una apuesta metafísica, una clausura ontológica *en* la experiencia, al punto que podríamos decir que la fenomenología intenta ser una *metafísica de la experiencia*. No existe un más allá de ella, allí se da toda *objetualidad* y validez. Se trata de luchar contra la idea de la metafísica tradicional que acepta a Dios como el ente racional por excelencia con un entendimiento absoluto y capaz de tener la comprensión absoluta del mundo. La fenomenología se atiene a la intuición y postular otro tipo de intelecto sería una abstracción. Pensar y determinar algo objetivo parte de cómo se muestra el fenómeno, de cómo se presenta el mundo. No obstante, debemos matizar algunas cosas. Por ejemplo, existen diversas regiones ontológicas y, por tanto, diversos modos de ser. Asimismo, la objetividad es un *proceso* cuya normatividad se encuentra inmersa en la experiencia, no hay una exterioridad. No existe un intelecto supremo que pueda determinarla de maneras diferentes y, aún si lo hubiera, su conocimiento dependería igualmente de la manifestación del mundo. Es decir, tendría que determinar a los objetos de la misma manera y a partir del mismo método que nosotros. Intentando justificar esta idea Husserl dice en *Ideas I*:

Se hace patente, pues, que lo que llamamos una cosa espacial, no sólo para nosotros hombres, sino también para Dios –como el representante ideal del conocimiento absoluto –, sólo es intuible mediante apareceres en los cuales se da y tiene que darse “en perspectiva”, cambiando en múltiples pero determinados modos y en cambiantes “orientaciones”.⁵²

Toda determinación surge y permanece dentro de la experiencia, aunque su sentido no se determina completamente por la subjetividad; se funda en el *aparecer* del objeto dentro de los horizontes del mundo. No obstante, la idea defendida por Husserl es que existe una conexión infranqueable entre la esencia del objeto y su modo de darse. Aquí se encuentra la diferencia fundamental con el idealismo kantiano: al aceptar la posibilidad de la cosa-en-sí, Kant subordina el aparecer a la determinación subjetiva; mientras que, para Husserl, la objetividad y validez dependen del *aparecer*, del darse del objeto. Esto significa que toda objetividad posee un correlato subjetivo; mas no significa que su *ser* se agote en dicha determina-

⁵² Husserl, Edmund, *Ideen I*, *op. cit.*, p. 371 y pp. 101-191.

ción subjetiva. Aquí se hace notoria la relevancia de la variación eidética, gracias a ella accedemos a la esencia de los fenómenos. El mundo prescribe su aparecer mediante *horizontes*, la experiencia tiene leyes que no dependen de ninguna otra causa, es auto-reguladora de sí.

Rechazar la cosa-en-sí ratifica que la fenomenología no es un idealismo subjetivo, sino un idealismo que toma como hilo conductor el modo en que se da el objeto y que, a partir de él, plantea cuáles son los actos subjetivos que constituyen la objetividad. Esta es una diferencia fundamental con el kantismo. El *aparecer* limita la determinación subjetiva y la reducción fenomenológica ayuda a plantear cómo. Mundo significa correlato intencional constituido por la subjetividad o intersubjetividad trascendental. El sentido de lo *a priori* revelado por la fenomenología concilia la objetividad del mundo con la determinación subjetiva. En esencia, la fenomenología intenta trascender la distinción entre idealismo y realismo profundizando la correlación intencional.

6. Sensibilidad y entendimiento.

El último problema que mencionaremos entre el idealismo trascendental de Kant y la filosofía de Husserl es cómo comprenden ambos las facultades del sujeto. Dadas las dificultades encontradas en la filosofía kantiana, Husserl replantea la división entre las facultades subjetivas, aunque sin recurrir al giro copernicano. Se encuentra en la necesidad de hacer una diferenciación entre diversas estructuras y funciones de la conciencia. Pero lo hace partiendo de cómo se presentan, de cómo se dan en la intuición y no creando “conceptos míticos”.⁵³ De tal análisis se deriva una nueva forma para pensar las estructuras esenciales de la subjetividad, que permite ver el ámbito abierto para la fenomenología, es decir, lo trascendental.

⁵³ Este problema no era nuevo para Husserl. Desde las *Investigaciones Lógicas*, planteó con rigurosidad el significado de objetividad y necesidad. Allí dejó claro que todo antropologismo es un relativismo, por tanto, elimina de raíz la posibilidad de hablar de leyes, de objetividad, de verdad en sentido fuerte. Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen I*, Husserliana XVIII, ed. E. Holenstein, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975, §§ 38-42.

La necesidad y la universalidad no se fundan en condiciones antropológicas. Husserl señala que el modo en el que Kant describe el espacio y el tiempo conduce a un psicologismo trascendental y *reifica* al sujeto trascendental. Pero éste no es el único problema de su filosofía: pensar las formas de la subjetividad a partir de dicha concepción falsea las auténticas funciones subjetivas tal como se presentan, y trae consigo una tergiversación de la relación entre sensibilidad y entendimiento. El problema radica en la forma en la que Kant y Husserl entienden la sensibilidad. En la *Estética Trascendental*, Kant necesita postular formas puras para determinar las impresiones sensibles; intuiciones puras que *no* son halladas en la experiencia, sino que constituyen la forma en que el sujeto unifica los datos de la sensibilidad. El obstáculo sería explicitar la función sintética dentro de la sensibilidad. En la teoría kantiana es imposible hablar de una síntesis sensible; toda *síntesis* depende de la analítica trascendental, se necesita de una capa de objetivación que no se encuentra en lo sensible. Para Kant, las síntesis necesitan actividad conceptual, es decir, necesitan el entendimiento, la objetivación necesita emplear las categorías. Kant afirma que “los pensamientos sin contenido son vacíos y las *intuiciones sin concepto son ciegas*.”⁵⁴ No existe la síntesis sin mediación del entendimiento, es decir, de una capa de objetivación conceptual. Por tanto, no se puede pensar la objetivación en el ámbito de lo sensible; hay un predominio de la analítica. En Kant, “síntesis” significa “objetivación conceptual”. Aunque Kant habla de una correlación entre la *Estética Trascendental* y la *Analítica*, es evidente que la analítica tiene prioridad, pues es quien genera las síntesis de la experiencia. Si bien puede aceptarse la existencia de conceptos sin contenido, aquellos que no aportan conocimiento (como el de Dios), no es posible la existencia de un contenido sensible sin una articulación conceptual. Las categorías son necesarias para que exista cualquier tipo de objetualidad, nunca hay sensibilidad sin un *logos* que la haga inteligible. Esta es una consecuencia con un alcance ontológico considerable en la filosofía kantiana, que Husserl enfatiza del siguiente modo:

⁵⁴ Kant, *Immanuel*, A 51, B 75.

¿Qué tienen que ver las categorías, las cuales aparecen en el entendimiento puro, con la experiencia, con la capacidad de la sensibilidad?, ¿cómo encontramos allí su empleo? Así reza su respuesta <de Kant>: la experiencia no son sólo sensaciones y las formas del espacio y del tiempo, incluso tampoco el mero intuir. De otra forma no tendría ningún objeto para mi conciencia. A los objetos los tengo gracias a las síntesis y ellas necesariamente deben verse como rendimientos ocultos del entendimiento. Experimentar es pensar, pensamiento empírico.⁵⁵

Para Kant, la intuición no entrega objetos. Para ello necesitamos síntesis producidas por la analítica trascendental; la sensibilidad es ciega, necesita una exterioridad para *ver*. No hay, en sentido estricto, *a priori* en la estética trascendental, pues existe una dependencia de la analítica para determinar lo que la sensibilidad nos ofrece. El límite de la síntesis son los datos sensibles, pero por sí mismos no son *algo*, para que aparezcan con sentido necesitan de la capa conceptual. Frente a ello, Husserl tiene el proyecto de restituir la autonomía de lo sensible para la estética. Cumplir dicho objetivo requiere analizar a fondo cómo aparece la objetividad partiendo de síntesis originarias y esto significa estudiar las facultades de la subjetividad. De acuerdo con Husserl, Kant asumió acríticamente la división entre las facultades subjetivas: sensibilidad y entendimiento; nunca intentó siquiera cuestionar si tal distinción se justificaba. Ahora, lo difícil no es aceptar las diversas funciones del sujeto, sino la separación radical de ambas facultades y darle prioridad a la analítica frente a lo sensible. Sin ambages, afirmamos que Husserl mostró la existencia de síntesis en la esfera sensible y que ella ofrece procesos de actividad sintética. Aunque en sus niveles originarios no pueda hablarse aún de objetivación en sentido estricto, en esencia “la experiencia sensible no se reduce a la alianza de las sensaciones y formas de intuición, sino que es conciencia de un *objeto* sensible, supone una forma de conciencia sintética, previa a toda determinación científica y toda predicación.”⁵⁶

El principio aceptado en fenomenología es la intuición, el aparecer del fenómeno. Así, sólo se puede plantear la pregunta por las facultades de la subjetividad si partimos de los modos de darse. Ejer-

⁵⁵ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I, op. cit.*, p. 398.

⁵⁶ Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 43

ciendo a la vez una doble función: la *fenomenalidad* lleva a una comprensión de lo real y señala las funciones subjetivas necesarias para la constitución de dichos fenómenos. Este es el único modo de dar cuenta de la tergiversación que sufrían tales funciones en la filosofía de Kant. El problema que enfrenta toda filosofía trascendental se halla en explicar la génesis del sentido, que son síntesis de experiencia. La síntesis plantea el aparecer de lo real, pero, al mismo tiempo, adquiere sentido cuando existe una subjetividad o intersubjetividad capaz de sintetizar tal fenomenalidad. Sentido significa síntesis de experiencia. La pregunta de la filosofía trascendental se centra en los límites de la síntesis, aclarar si existe algo que no pueda ser sintetizado o si hay algo más allá de toda experiencia. A fin de cuentas, el tema es hasta dónde llega la fenomenalidad del mundo. Asimismo, la fenomenología reconoce la excedencia ontológica, fenómenos saturados, incapaces de determinarse unívocamente. Todo ello se encuentra en la apuesta metafísica de la fenomenológica, la *constitución del sentido*, afirmar que no existe *nada* fuera de la síntesis. Esto significa que lo trascendental es parte de la experiencia, que la condición del aparecer no es ajena a la experiencia misma. Por este motivo, Husserl tiene un problema con la Estética Trascendental de Kant: para Kant, espacio y tiempo no son parte de la sensibilidad, son formas puras de la subjetividad que anteceden a lo sensible. Así, espacio y tiempo no reconducen a su origen sintético; simplemente son, como sostiene Kant, las formas puras de la determinación subjetiva para la intuición de los fenómenos externos, aunque no forman parte de las sensaciones.⁵⁷ Espacio y tiempo actúan desde la exterioridad de la experiencia y el origen de las formas puras de la intuición es un supuesto, un hecho antropológico. Dicho de otro modo: no tenemos una justificación trascendental de la estética, se requiere del entendimiento para justificarlas, las categorías son las que verdaderamente dan cuenta de la síntesis.

Husserl, por el contrario, busca una justificación para la síntesis de la sensibilidad partiendo de su misma producción. Así, necesita distinguir dos tipos de síntesis. Por una parte, una síntesis conceptual, empleada por toda praxis teórica y presente en un estrato superior de experiencia. Por otra, la síntesis perceptiva, es decir, la síntesis que aparece en el nivel de la sensibilidad y que no implica necesariamen-

⁵⁷ Kant, Immanuel, A 20, B 34, p. 66.

te conceptos, sino únicamente la identificación de *algo como algo*. Esto último culmina en una teoría de la tipificación del mundo.⁵⁸ Tal síntesis es una unidad que ofrece la identificación sensible de la “cosa”. Aún no hay una determinación de ser *algo* con predicados específicos, simplemente identifica algo como estando allí delante, esta es la mera labor de *identificación*. Husserl busca mostrar que las síntesis estéticas son previas y diferenciables de las síntesis conceptuales, pues estas últimas son ya, en cierto sentido, idealizantes, en la medida en que ponen una capa de objetividad sobre el objeto determinado. Con ellas aparecen ya los *objetos* y no meras identidades. Husserl lee la filosofía trascendental realizando esta distinción, la doble manera en que la razón funciona y se muestra.⁵⁹

En las síntesis más originarias comienza la producción del espacio y del tiempo. Husserl replantea el tiempo y el espacio como horizontes, como determinaciones indeterminadas desplegadas en la experiencia. Luego, la crítica husserliana a Kant se centra en el replanteamiento de la Estética Trascendental, en explicitar el estatuto de lo sensible; toda síntesis comienza en la sensibilidad. En este ámbito se gesta el sentido y acontece la capa más originaria, allí todavía no hay una objetivación patente, es el estrato que “soporta” *el mundo*. Uno de los grandes logros de la fenomenología es la transformación del sentido de lo sensible. La fenomenología plantea las síntesis estéticas sin apelar al entendimiento, haciendo que la sensibilidad cobre independencia. Por ello, replantea metodológicamente la función de las síntesis estéticas y su estatuto ontológico. Ellas son síntesis pre-predicativas; allí acontece la pasividad y se limita la actividad del sujeto. Allí, el sentido no es lógico-conceptual, es decir,

⁵⁸ Cf. Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, §83 y ss; Lohmar, Dieter, “Husserl’s Type and Kant’s Schemata. Systematic Reasons for their correlation or identity”, en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 2003 y Lohmar, Dieter, “The Function of Weak-Phantasy in Perception and Thinking”, en S. Gallagher y D. Schmicking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht / Nueva York/ Londres, Springer, 2010.

⁵⁹ “La razón posee, dicho con otras palabras, una doble manera de funcionar y de mostrarse. Una de ellas consiste en su auto-interpretación sistemática, en su auto-manifestación libre y puro matematizar, en el hacer de las puras ciencias matemáticas. Presupone en ello la conformación, perteneciente aún a la sensibilidad, de la «intuición pura» [...] La otra manera es la de la razón que funciona constantemente de manera oculta, racionalizando una y otra vez los datos sensibles, a los que una y otra vez ha racionalizado ya. Su resultado es el mundo de la intuición sensible, el presupuesto empírico de todo pensamiento científico natural”. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, op.cit., p. 97.

todavía no se instaure como *logos*. Simplemente hay identificación, determinación práctica e identificación singular. Se trata de formas originarias donde se compone lo real, no existe aún determinación en sentido estricto.⁶⁰ En las síntesis de identificación, la multiplicidad aparece unificada, son formas pre-simbólicas de determinación. Por ello, la síntesis estética debe pensarse de manera distinta a la esfera lógica, como su sustento. Para que el sentido acontezca primeramente es necesaria una síntesis de identificación, distinguir que *algo* está allí, una indeterminación sintética y unitaria lista para ser determinada. En dicha capa se funda toda objetividad y el análisis es posible gracias a la intuición. Lo que forma la capa de la sensibilidad es el modo de darse de lo *real*. Husserl no acepta que el hilo conductor de la esfera trascendental parta del ámbito predicativo; existe algo más originario: la sensibilidad. Así, aunque la forma como explicitamos tales síntesis sea a partir del *logos*, esto no quiere decir que se reduzcan a él. Uno de los problemas de la filosofía trascendental radica en alcanzar una *sintaxis trascendental* que logre dar cuenta de las formas del ámbito pre-predicativo, que es condición del *logos*.⁶¹ Para Husserl, la exigencia de intuición revela la independencia de la capa perceptiva y su primordialidad. Podría decirse que, a final de cuentas, la filosofía de Husserl va en contra de la tradición filosófica que le da prioridad al *logos* sobre la *aisthesis*, que rechaza una tradición antigua según la cual “en el principio era el *logos*”.

La filosofía siempre intentó otorgarle prioridad al *logos* y reconoció que la sensibilidad es un caos, una multiplicidad de impresiones que deben ser unificadas. Igualmente, existió una tradición que consideró las sensaciones como elementos atómicos y planteó que ellas no pueden unificarse por sí mismas, es decir, que necesitan un principio unificador. Tal principio siempre se ha pensado partiendo de lo racional, identificándolo con el *logos*. El prejuicio fundamental es asumir que la razón acontece a partir de las capas superiores de significación, mientras que el fondo de la experiencia se halla en un estado anárquico. Esta teoría metafísica presupone una teoría de la percepción acorde a sus presupuestos y la fenomenología inten-

⁶⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, op.cit., § 18.

⁶¹ Cf. Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

ta desmontar las conjeturas de dicha tradición.⁶² La fenomenología asume que no existe experiencia caótica, ni en la sensibilidad ni en los estratos superiores de sentido; la experiencia siempre se da de forma sintética. Además, hace suya la tarea de explicitar el trabajo de las síntesis sensibles. Lo que debe aclararse, entonces, es el modo de ser de lo sensible. Para ello, tenemos que partir de la donación del objeto, comenzando con ella damos cuenta de los modos en que la subjetividad objetiva al mundo. Que todo fenómeno aparezca mediante correlatos subjetivos no significa que alguna de ambas partes tenga prioridad ontológica, sino que para describir cómo se da un fenómeno debemos dar cuenta de los modos subjetivos en los que tal fenómeno aparece. Entonces, no podemos partir, como el empirismo, de puros datos sensibles para elucidar la objetivación, ni, como el kantismo, postulando formas puras *a priori*. No existen impresiones sin estar coordinadas con otras, siempre se hallan dentro de un horizonte que las hace cobrar sentido. Así, el sentido se explica a partir de una objetivación ya constituida, del objeto, desde allí retrocedemos intuitivamente a los modos subjetivos que hacen posible dicho aparecer. El hilo conductor del campo fenomenológico es, invariablemente, el aparecer del mundo, la fenomenalidad de los objetos.

La fenomenología enfatiza enérgicamente que hubo una confusión en el sentido del concepto de lo sensible. Dicho concepto suele abarcar, al mismo tiempo, las cualidades que le pertenecen al objeto (como el frío, el calor, etcétera) y las sensaciones subjetivas experimentadas a partir de tal cualidad (la sensación de frío, de calor, etcétera). Por ello, debe presentar una teoría alternativa de la percepción que sea capaz de aclarar tales sutilezas. La fenomenología intenta descubrir la relación entre lo sensible y sus formas *a priori*, las síntesis de experiencia. La constitución de la objetividad no surge al empalmar el sentido, partiendo de la unificación de datos sensibles individuales, como si fuese una construcción, sino que todo análisis parte de la objetividad dada, de lo sensible como un *todo*, y desde allí regresa hacia las sensaciones subjetivas a partir de la reflexión.

Ahora, gracias a la reflexión, se hacen patentes las síntesis de experiencia, mas esto no significa que la donación se agote en ellas. La fenomenalidad resulta de la constitución, único punto de partida

⁶² Cf. Barbaras, Renaud, *La perception. Essai sur le sensible*, París, Vrin, 2009.

para analizar las síntesis. La reflexión, trabajo predicativo y teórico sobre los rendimientos de la subjetividad, se fundamenta en el mundo de la vida, donde no tenemos sensaciones, sino objetos, útiles, horizontes prácticos de significatividad que constituyen la forma originaria en la que se da lo real. No existen sensaciones y después objetos, sino al revés: para analizar cualidades primarias debemos dar un rodeo por las secundarias, partir de objetos ya constituidos, de un mundo ya dado. Se ve aquí la importancia de la variación eidética: al no poder partir de intuiciones sensibles individuales, sino de objetivaciones, la variación eidética permite trascender lo individual, reconocer lo que le es esencial al objeto, a las diferentes regiones ontológicas, esto es, aquello sin lo cual no podría ser.

De este modo, el análisis de la objetividad se transforma. Explicitar la experiencia implica un doble proceso: primero, partimos de la objetividad dada y desde allí vamos hacia las síntesis dadas con ella, y viceversa. Este es el método de zig-zag planteado por Husserl, “reformula la tarea de la estética trascendental, que viene a ser una *arqueología* de lo *a priori*, regresando de las formas de la objetividad percibida hacia los campos sensibles donde se dibujan las formas pre-objetivas, en las que se exponen las primeras.”⁶³ Se trata de ir desde las objetividades constituidas hacia las formas pre-objetivas, hacia la temporalidad inmanente, hacia las síntesis del espacio, hacia horizontes y campos de sensación donde se presentan los objetos; desde allí debemos analizar cómo se constituye el mundo.

La estética trascendental no abarca únicamente el espacio y el tiempo, sino también la explicación de la causalidad y la motivación. Debemos explicar todos estos aspectos de la experiencia sin recurrir a funciones analíticas: explicitar lo sensible a partir de lo sensible mismo. Así, veremos que tal modo de investigación nos lleva a estudiar el campo de la actividad/pasividad de la subjetividad, por tanto, las síntesis que se dan en ellas. Ser capaces de definir estos campos y aspectos subjetivos y objetivos implicados en la donación de lo real es lo que se define como intencionalidad, y podremos comprenderlo siguiendo el método fenomenológico, es decir, siguiendo la intuición, aunque efectuando la *reducción*, tema esencial en la filosofía de Husserl. Gracias a ella, y sólo a ella, podremos salir de la actitud natural, algo que, a juicio de Husserl, ni Kant ni Hume

⁶³ Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 53.

podieron hacer. Sólo luego podremos acceder al campo trascendental en todo su esplendor. Aunque esa tarea excede por mucho la intención de este artículo, apunta a una tarea aún por hacer.

7. Conclusión

Husserl fue un fino lector de Kant. El impulso de su filosofía se centró en remediar algunos problemas de la teoría kantiana. En el artículo apuntamos aquellos que parecen más relevantes: (1) el sentido de lo *a priori*, donde Husserl no sólo toma en cuenta los rendimientos subjetivos, sino también la fenomenalidad del mundo; (2) Husserl critica a Kant por antropologizar de la estética trascendental, perdiendo de vista el verdadero modo en el que acontecen los fenómenos -especialmente la formación del espacio-; (3) Husserl cuestiona el polémico concepto de cosa en-sí, porque éste permitiría ofrecer fenómenos ajenos a la experiencia; (4) dichas críticas le permiten distinguir entre un *a priori* material y uno formal y, finalmente, (5) lo condujeron a replantear la relación entre sensibilidad y entendimiento.

Bibliografía

- Allison, Henry, *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2004.
- Barbaras, Renaud, *La perception. Essai sur le sensible*, París, Vrin, 2009.
- Eley, Lothar, *Die Krise des Apriori. In der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962.
- Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht / Boston /Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Heidegger, Martin, *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1986.
- Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Tecnos, 1998.
- , *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Husserliana I, ed. S. Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, ed. W. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III/1-2, ed. K. Schuhmann, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, ed. W. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962.
- , *Erste Philosophie I (1923- 1924)*, Husserliana VII, ed. R. Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956.
- , *Erste Philosophie II (1923-24)*, Husserliana VIII, ed. R. Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1959.
- , *Formale und transzendente Logik*, Husserliana XVII, ed. P. Jansen, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.

- , *Logische Untersuchungen I*, Husserliana XVIII, ed. E. Holenstein, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975.
- , *Logische Untersuchungen II*. Husserliana XIXII-2, ed. U. Panzer, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984.
- , *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. R. Sowa & T. Vongehr, Dordrecht, Springer, 2013.
- , *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, trad. Jas Reuter, México, UNAM, 1980.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss,
- , *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002.
- Lavigne, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, París, PUF, 2005.
- Lohmar, Dieter, “Husserl’s Type and Kant’s Schemata. Systematic Reasons for their correlation or identity”, en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 2003.
- , “The Function of Weak-Phantasy in Perception and Thinking”, en S. Gallagher y D. Schmicking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht / Nueva York / Londres, Springer, 2010.
- Marion, Jean-Luc, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, UCA/Prometeo Libros, 2011.
- Pradelle, Dominique, *L’Archéologie du monde. Constitution de l’espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Ricoeur, Paul, “Kant et Husserl”, en *À l’école de la phénoménologie*, París, Vrin, 1986.
- Rosales, Alberto, *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*, Buenos Aires, Biblos, 2011.
- Seebohm, Thomas, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, Bonn, H. Bouvier, 1962.

Qué *¿?* hacer

Desde el comienzo de la revista *Ideas*, intentamos responder a la pregunta por el sentido de la filosofía y, en particular, por el de nuestro trabajo como filósofxs. Más allá del entusiasmo y el esfuerzo que suelen acompañarnos, en esta ocasión un tono gris, ligado al sombrío panorama social, político y económico que instaló el gobierno de la Alianza Cambiemos, transformó la duda filosófica en hondo escepticismo. Con todo, la misma coyuntura que parece dejarnos sin fuerzas es también la que nos obliga a seguir preguntando. Tal como afirmamos en el editorial de este número, hay una convicción y, con ello, una insistencia: hay algo que, *en tanto filósofxs*, podemos hacer. Y dado que el tema nos excede, que no estamos solxs en esta tarea y que siempre pensar con otrxs resulta más fructífero y enriquecedor, convocamos a otrxs a compartir esa pregunta. Este dossier, entonces, es el resultado de una convocatoria amplia y urgente a nuestrxs colegas y compañerxs generacionales, para responder a la pregunta: *¿Qué hacer?*

El quehacer filosófico, profesión y desborde

JUAN NESPRÍAS

Que la convocatoria a pensar “¿qué hacer?” ante el panorama que ofrece el presente de nuestro país sea en tanto “filósofxs” habilite un “nosotrxs”, frágil tal vez, pero posible, que pueda hacerse cargo de la respuesta. El editorial del número 8 de la Revista *Ideas* es una prueba de la búsqueda y construcción de semejante posibilidad. Parto de una coincidencia generalizada: 1) con el diagnóstico trazado sobre la situación material y simbólica de nuestro país, y 2) con la voluntad de vincularse con aquello que “se ha vuelto ajeno” para la filosofía, con el afuera, afuera en el que, sin embargo, ya estamos. De modo que entiendo estas líneas como un comentario a modo de diálogo con el editorial.

La respuesta a la pregunta sobre qué hacer debería dirigirse a pensar lo que hacemos y lo que se quiere hacer con lo que somos. Si para la mayoría la nominación de “filósofxs” es una carga demasiado pesada, entonces podríamos partir de lo que hacen “quienes hacen filosofía”, sea ello lo que cada cual quiere que fuera. ¿Qué define a ese “nosotrxs”? En principio una práctica compartida, algunas instituciones legitimadas para expedir certificados, un reconocimiento social en la educación y en la política científica del país. Es decir, una *profesión*. Sabido es que acá el nombre tampoco goza de buena fama. ¿Profesionales de la filosofía? La sociología de las profesiones tiene que flexibilizar sus categorías para dar cuenta de la profesión “filósofx”: su ámbito de aplicación es discutible, la utilidad de sus saberes mucho más. No obstante, tenemos vigente y consolidada la célebre “normalidad filosófica” romeriana que habilite la identificación, sociológica, de una profesión. Hay instituciones y prácticas identificables en las que, en mayor o menor medida, la filosofía existe.

Pero eso nos pone en un brete: ¿respondemos al “¿qué hacer?” en nombre de la filosofía, como si hubiese “una” filosofía? Conviene re-

cordar que la normalidad filosófica lleva en sí misma su contrario: la anomalía disciplinal, la imposibilidad de lograr un acuerdo básico alrededor de su definición y su sentido. Porque no es lo mismo sostener que la filosofía es una actitud problematizadora ante el mundo, que considerarla fundamentalmente como un análisis riguroso de fuentes filosóficas. Podemos sostener que la filosofía es una actividad lindante con la actividad científica, o por el contrario, reconocerla más cercana al arte; que es una actividad fundamentalmente reflexiva y contemplativa, o más bien creadora de conceptos; una sofisticada y específica actividad intelectual reservada a unos pocos o una particular experiencia de pensamiento abierta a cualquiera. En el extremo de este desacuerdo, sin exagerar demasiado, hay tantas filosofías como filósofos y filósofas la practiquen.

Hace veinticinco años la Revista de *Cuadernos de Filosofía*, a propósito de los cuarenta y cinco años de su nacimiento, celebraba “45 años de la filosofía en Argentina”, y convocaba a algunos referentes del campo académico a pensar esa trayectoria. Lo que resulta de las intervenciones en esas Jornadas, organizadas en un espacio de altísimo grado de profesionalización e institucionalización de la filosofía en nuestro país, era una especie de reproche (autoreproche) hacia la filosofía académica por un abandono del espacio público y la coyuntura extrafilosófica (la crítica es aun más dura hacia la nula intervención en la coyuntura filosófica).

La última interrupción del estado de derecho en nuestro país produjo un confinamiento de la actividad filosófica a los espacios eruditos y especializados. Decía Oscar Terán que otras esferas de la cultura han podido elaborar ideas y obras mediante las cuales una sociedad puede construir y discutir su propia realidad, pero la filosofía no ha estado a la altura de su “misión social”.

Gladys Palau comentaba que a lo largo de los números de *Cuadernos* no hay referencias ni a la bomba de Hiroshima ni a *La noche de los bastones largos*: el presente parece no haber transcurrido en sus páginas.

Qué? hacer



Decía Oscar Terán que otras esferas de la cultura han podido elaborar ideas y obras mediante las cuales una sociedad puede construir y discutir su propia realidad, pero la filosofía no ha estado a la altura de su “misión social”

En una orientación que parece inexorable y hasta esperable, cuanto más “normal” y profesional se hizo la práctica filosófica, más técnico y hermético el discurso filosófico para el hombre de a pie, y menos politizado su vínculo con el afuera. Si en la misma fundación de la filosofía argentina Alejandro Korn y José Ingenieros pudieron pensar el país en clave filosófica *para intervenir en él*, la consolidación de la filosofía fue recluyéndola gradualmente al abrigo de los muros académicos. Carlos Astrada, entre otras excepciones que podrían tomarse para reforzar la regla general, es quizás la figura que combina rigor académico y actividad intelectual con un compromiso político, al pensar la nacionalidad desde fundamentos filosóficos, y al vincular el marxismo y el existencialismo con el movimiento peronista.

Cabe preguntarse por qué el reproche de *Cuadernos de Filosofía*, un fragmento de altísima institucionalización de la filosofía argentina. ¿Qué compromisos guarda la filosofía con el afuera, con su presente y con la coyuntura política? ¿Tiene una misión social intrínseca? ¿Por qué habrían de transformar el mundo, justo lxs filósofxs? ¿Qué idea de la profesión y qué idea de la filosofía sostienen semejante pretensión?

Vamos a sostener que la filosofía es siempre un exceso respecto de sus condiciones, y que en este caso, también lo es respecto de la profesión. Algunos auxilios célebres para sostener esto: Weber y Derrida. En *La Universidad sin condición* el filósofo francés se preguntaba qué significa profesar, qué se hace cuando se ejerce una profesión. “«Hacer profesión de» es declarar en voz alta lo que se es, lo que se cree, lo que se quiere ser, pidiéndole al otro que crea en esta declaración bajo palabra”.¹ “La universidad *hace profesión* de la verdad. Declara, promete un compromiso sin límite para con la verdad”.² Y ¿qué sería profesar la filosofía?: “[...] no simplemente ser filósofo, practicar o enseñar la filosofía de forma pertinente, sino comprometerse, mediante una promesa pública, a consagrarse públicamente, a entregarse a la filosofía, a dar testimonio, incluso a pelearse por ella. Y lo que aquí cuenta es esta promesa, este com-

¹ Derrida, Jacques, *La universidad sin condición*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2002, p. 33.

² *Ibíd.*, p. 10.

promiso de responsabilidad”.³ Uno de los textos imprescindibles, pero también más bellos y potentes sobre el ejercicio del poder y la política en vínculo con el Estado está en la conferencia que Max Weber brindó hace exactamente cien años en Múnich. El título dado al ensayo, *Politik als Beruf*, contiene una palabrita (*Beruf*) que comúnmente se traduce como “vocación”, pero que no tiene un término certero que la defina en la lengua hispana. Una traducción más

adecuada de dicha conferencia es *La política como profesión*, aunque tampoco allí se retiene el sentido religioso, luterano, de *Beruf*, que el mismo autor analiza en otras obras, sentido que no tienen ni la antigüedad clásica ni los pueblos católicos. La profesión corresponde a un llamado divino, algo a lo cual el individuo tiene que atender como a una misión. La profesión no se agota en su quehacer laboral ni en la racionalidad individual, es algo que exige siempre un plus, una respuesta al afuera.

Sostenemos la inscripción a una tradición filosófica que no considera prioritario el “saber filosófico positivo”, es decir, la filosofía en tanto “conocimiento”, dado que la fuerza de la filosofía proviene de ser un pensamiento disruptivo de los saberes y el conocimiento. La filosofía, hegelianamente, levanta su vuelo en el ocaso, como el búho de Minerva, cuando los acontecimientos han ocurrido. Pero que no produzca conocimiento positivo o que no genere los acontecimientos no quiere decir que la filosofía no produzca efectos en el mundo. Dicho de otro modo: no es la filosofía la que puede transformar el mundo (al menos como dice el editorial, “directamente”), y ésta es una primera respuesta (desencantada) al qué hacer en tanto filósofos. La reflexión filosófica toma su materia de las condiciones en la que ésta se despliega, y sin esas condiciones no es, esencialmente, nada. Diremos que la filosofía depende de otros campos no filosóficos, es decir, de sus condiciones (la ciencia, el amor, el arte y la política, al decir de Badiou) para ejercer su reflexión, la vuelta sobre esas condiciones. Y es allí donde –entendiendo– la pregunta por el qué hacer filosófico adquiere relevancia. Si

Qué? hacer



La reflexión filosófica toma su materia de las condiciones en la que ésta se despliega, y sin esas condiciones no es, esencialmente, nada.

³ *Ibid.*, pp. 33-34.

aceptamos esto, la filosofía académica e institucionalizada vendría a montarse sobre acontecimientos políticos. Pero la decisión de ir a una marcha en defensa de los valores democráticos, la de participar en un sindicato o la de publicar una revista es una decisión política, tanto como la de constituirse como investigador/a especializado/a sin jamás hacer una pregunta por las condiciones que posibilitan esa carrera individual y su sentido; alternativas todas que se le presentan por igual a los/as investigadores/as en filosofía, en física teórica o en ciencias naturales, tanto a los abogados como a los médicos. Será en todo caso una decisión filosófico-política, pero no todas las maneras de concebir la filosofía serán compatibles con esa decisión. Una voluntad práctica, política, previa a la filosofía, pero que luego sí involucra a la filosofía, es la que sostiene, entiendo, la voluntad de “desbordar la filosofía” y dar el salto, tejer lazos o crear comunidad. En la filosofía y entre los filósofos predomina otra tradición, ni popular, ni democrática, ni desbordante, sino todo lo contrario. Ejemplos sobran, y no hace falta entrar en el atolladero de la traducción política de posiciones filosóficas.

Afirmar el carácter académico y especializado del pensamiento filosófico, considerar su compleja pero valiosa autonomía no significa negar que allí se construyen concepciones dominantes de la filosofía y su destino, modos hegemónicos de la profesión y modos minusvalorados, y que lo que se esconde bajo una práctica compartida son posiciones filosóficas irreconciliables, algunas de las cuales son incompatibles con la voluntad política de *hacer algo* con las condiciones (el elitismo filosófico tiene muchos rostros).

Un ejercicio de preguntas, para terminar: ¿Qué relación guarda un espacio cualquiera de enseñanza, externo a la academia, en el que se pretende poner en juego el pensamiento filosófico con jóvenes, y un artículo profesional altamente calificado en filosofía, publicado en una revista especializada, tal como lo establecen las exigencias de la producción de conocimiento científico? ¿Cuál es la potencia de la filosofía que asignaríamos, de antemano, en uno y otro caso? ¿Qué “densidad filosófica” podríamos decir que posee cada una de esas experiencias? ¿Es una cuestión de cantidad, o se trata de experiencias cualitativamente diferentes?

Acaso la filosofía tenga otro *modo académico* para el desborde: tener en cuenta la compleja, áspera y conflictiva trama que habita

en la escuela y los espacios institucionales vinculados a ella. Allí difícilmente la especialización y la autonomía alcancen para comunicarse con esos otros ajenos, otros con lenguaje opaco y conflictivo. La divulgación, liberada del roce y las asperezas gracias a la distancia del público, tampoco parece que alcance: en las aulas los cuerpos están demasiado cerca. Sin la espectacularidad ni el reconocimiento mediático, las instituciones escolares (objeto de infinita impugna-

ción y diversas formas de menosprecio, lugar de anacronismos, contradicciones y frustración) son ni más ni menos los espacios donde se forja inicialmente la vida en común. ¿Qué filosofía quiere *hacer algo* ahí?

¿Qué hacer?



¿Qué “densidad filosófica” podríamos decir que posee cada una de esas experiencias? ¿Es una cuestión de cantidad, o se trata de experiencias cualitativamente diferentes?

Addenda

En las Dos Batallas que libra Megafón, la celeste y la terrestre, una de las primeras expediciones se proyecta al manicomio de la calle Vieytes. Allí Megafón se dispone a realizar la “Operación Filósofo”, el rescate y fuga del filósofo Samuel Tessler de dicho internado.

La degradación material y simbólica en las condiciones del macrismo nos lleva a inscribir la tarea filosófica en la tradición de esas Dos Batallas de Megafón, recordando que son complementarias porque es una misma lucha en distintos planos. No hay enemigos anacrónicos, creía Megafón, y los conflictos de los seres humanos no son muchos en lo esencial: se repiten a través de las edades. En esa lucha, como en la gesta de Megafón, hay *también* un lugar para el filósofo, *junto a* vendedores de biblias, afiladores, jugadores de fútbol, portuarios y periodistas jubilados.

Apuntes de coyuntura sobre política y cultura

PATRICIA DIP

I. Confesiones en voz alta

Probablemente nada haya más desafiante y riesgoso, tanto para filósofos como historiadores, como pensar el presente. Las férreas categorías de la lógica y los puntillosos registros de las fuentes nos permiten navegar por diversas aguas sin temor al naufragio. La actualidad, sin embargo, irrumpe convocante y nos exige la palabra sin dilación. Se trata de una exigencia legítima y trataré de responder a ella a partir de la escritura de una suerte de apuntes cuya modesta pretensión se agota en el intento de aportar una mirada crítica a la acuciante situación política, económica y social de la Argentina.

La crítica, si no quiere ser la crítica roedora de las ratas, no tiene más remedio que concentrarse, como punto de partida al menos, en uno mismo. Es por eso que recorreré ciertos conceptos heredados de la tradición político-cultural de occidente con el objeto de esgrimir las razones por las cuales hemos perdido la batalla cultural. Con esto me refiero lisa y llanamente al avance político ideológico de las derechas en el mundo y en la región, de la cual por supuesto, y lamentablemente, no somos una excepción.

Luego de una época caracterizada por el avance y la ampliación en materia de derechos, la inclusión de las minorías, la aceptación del otro, nos vemos sometidos a la lógica deformante del mercado y al retorno de lo reprimido, el neoliberalismo, que vuelve ya no como anunciara Marx, cómicamente, sino por el contrario como una tragedia cuyo final presagiado deberíamos, nosotros los intelectuales, haber, sino evitado (ya que no podemos arrogarnos esa función sin caer en la estupidez), por lo menos previsto.

De allí que las primeras palabras críticas se dirijan a nosotros mismos, los intelectuales, quienes no hemos logrado formular una

estrategia discursiva suficientemente persuasiva que sirviera para evitar la catástrofe de las escuelas cerradas en el conurbano bonaerense, la indignidad de la salud pública deteriorada, la realidad de las libertades mancilladas y de la gloria perdida del juramento de nuestro himno nacional.

Nosotros, los intelectuales, no hemos sabido actuar.

Qué? hacer



En este esquema de lectura los intelectuales juegan un rol muy importante, pues de ellos depende la organización de la cultura.

II. Civilización y barbarie

Cuando los intelectuales del siglo XIX se propusieron pensar la nación, surgieron las *Bases* de Alberdi, *El dogma socialista* de Echeverría, *Facundo*, de Sarmiento. Es decir, la función del intelectual no estaba dividida en compartimentos estancos, ni era necesario esgrimir argumentos metodológicos para preocuparse por la política y lo político. Los intelectuales del período fundacional gobernaban, escribían literatura, discutían políticas. El amplio espectro de especificidades que conforman hoy el campo intelectual impide que estas intersecciones se produzcan naturalmente. Entiendo que el objetivo del *dossier* de *Ideas* es justamente poner en cuestión la imposibilidad de estos entrecruzamientos, lo cual comparto y celebro.

Uno de los ejes fundamentales de ese tratado de geopolítica que resulta ser *Facundo*, es justamente la interacción inevitable entre civilización y barbarie, que extrañamente coincide con las apreciaciones de Walter Benjamin, para quien todo documento de cultura es un documento de barbarie. La dialéctica cultural lleva en su seno, como bien lo planteó Freud, el bien y el mal. Vista de este modo, la inevitabilidad de la cultura se convierte en el horizonte de sentido de las fuerzas en pugna que constituyen lo humano. Los bárbaros instintos se ven acallados por el imperativo cultural, que al mismo tiempo es constantemente cuestionado por aquéllos que puján por manifestarse. Este esquema de comprensión de lo cultural nos abandona en el pesimismo que caracterizó las reflexiones de Freud de los años treinta. Por la misma época, el problema de la cultura es pensado por Gramsci a partir de una matriz política que apunta

justamente a cuestionar el pesimismo en que nos abandona la idea de que la tensión entre civilización y barbarie es insuperable. En el modelo gramsciano la cultura no es un fenómeno que expresa las naturales oposiciones entre el amor y el odio, sino más bien un fenómeno histórico político que da cuenta de tensiones de orden social que pueden y deben ser superadas. En este esquema de lectura los intelectuales juegan un rol muy importante, pues de ellos depende la organización de la cultura. Me parece interesante recuperar el rol organizacional de los intelectuales como un punto a considerar a la hora de comprender qué hacer para confrontar el paradigma recesivo que bajo diversas formas se está imponiendo en la región.

III. La ilusión de la religión

El problema de la laicización de la cultura determina el horizonte teórico-práctico de la filosofía del siglo XX en distintas direcciones. La cuestión heredada de la discusión con el aparato cultural del hegelianismo encuentra en las figuras de Freud y Gramsci dos modelos de laicización contrapuestos en los resultados, pero complementarios en el diagnóstico. Es interesante señalar que los dos modelos de comprensión de la cultura, uno de carácter psicológico, concentrado en la relación del individuo con el entorno, y otro sociológico, preocupado por la conformación de un nuevo orden “intelectual y moral” de la mano del socialismo, se consolidaron a partir de la contraposición con lo que entendieron como la “ilusión de la religión”. Es importante desentrañar el meollo de la idea de ilusión, que Freud distingue de la falsedad y Gramsci asimila a la ideología, para darse cuenta de que estos pensadores no desechan de plano el fenómeno religioso, aunque se opongan a la religión, porque en este fenómeno descubren la clave para pensar la cultura y sus procesos.

En *El porvenir de una ilusión* la religión es presentada como el paradigma de las “representaciones culturales” y expresión de los deseos más antiguos del hombre. Su presencia es prueba de la fuerza de estos deseos, comparables con los deseos de protección que en la infancia son satisfechos por el padre. La clave hermenéutica para pensar este paradigma la introduce Freud cuando afirma que, si bien la religión es comprendida como una ilusión, no hay que confundirla con un “error”. A diferencia de la idea delirante psiquiátrica, que está en abierta contradicción con la realidad, la ilusión no

niega la realidad, sino que espera que su deseo se realice, aunque sea poco probable. Por eso la ilusión no es irrealizable.

La “ilusión de la religión”, a diferencia de lo que preveían los modelos de laicización de la cultura de principios del siglo XX, no ha sido desplazada sino más bien profundizada durante las primeras décadas del siglo XXI. A esta ilusión que es expresión de los deseos más íntimos del hombre se apela en el discurso político regresivo con el objetivo de dominar las conciencias de los votantes con el apoyo de diversos sectores religiosos. Nosotros, los intelectuales, tenemos que ser capaces de analizar el paradigma de las representaciones culturales con el objeto de revertir la dirección en que se ha utilizado. Para ello, sería muy útil detectar los elementos constitutivos de una estrategia comunicacional que acompañe este giro, tendiente a liberar las conciencias en lugar de adoctrinarlas.

Qué? hacer



Sin embargo, algo ha fallado en la comunicación del ideario progresivo para que fuera posible retroceder en las conquistas sociales hasta niveles de desintegración de los vínculos más primarios.

IV. Los derechos del hombre y el ciudadano

A la hora de discutir con Bauer la cuestión judía, Marx deslizó la idea de que los derechos del hombre y el ciudadano significaban una suerte de desplazamiento de los privilegios feudales a los derechos burgueses que, indudablemente, no podían satisfacer las demandas del proletariado. Teniendo *in mente* esta crítica radical a la burguesía podemos caracterizar la primera década del siglo XXI como una etapa de despliegue y ampliación de los derechos burgueses, que, si bien no logró expresar las luchas históricas de la clase trabajadora, promovió un modelo de inclusión, respeto por las minorías, educación de las mayorías, salud para todos y todas, al menos como ideario. Es sorprendente el poder que tienen las ideas.

Evidentemente, el actual ideario regresivo parecía impensable hasta hace pocos años. Sin embargo, algo ha fallado en la comunicación del ideario progresivo para que fuera posible retroceder en las conquistas sociales hasta niveles de desintegración de los vínculos más primarios. El desprecio por la educación pública y gratuita, expresado especialmente por el discurso gubernamental, pero que apela ciertamente a la adhesión de sectores de la sociedad civil que,

aun habiéndose vistos representados por el paradigma progresivo, asienten “inconscientemente” a éste, es sintomático de una estrategia discursiva que ha logrado imponerse y que es necesario considerar.

Si consideramos los elementos constitutivos de esta estrategia discursiva regresiva identificaremos, de modo inmediato, al menos cuatro; esta estrategia 1- apela a un “sentido común” fosilizado que recibe el contenido de la información sin la aplicación de ninguna reflexión crítica; 2- apela a una suerte de reduccionismo causal al que podríamos denominar, si se nos permite la expresión, “explicación mono-causal” a la hora de dar cuenta de las razones que provocan el malestar social; por ejemplo la corrupción que tanto en Argentina como en Brasil ha demostrado un alto nivel de efectividad y permitido el triunfo de la nueva derecha, vacua y prepotente en Argentina, y de la vieja derecha autoritaria en el caso de Brasil. 3- apela a la fe ciega e incluso al pensamiento mágico como método para transformar las condiciones adversas de existencia sin dar cuenta de las acciones concretas por medio de las cuales se lograrían estas transformaciones. En este punto el ejemplo brasilero muestra, como lo ha explicado el historiador de la Academia de Ciencias de Brasil, Boris Fausto, la injerencia de la iglesia pentecostal en el triunfo de Bolsonaro en los recientemente celebrados comicios. Por último, 4- como cuarto elemento podemos nombrar la apelación a consignas vacías de contenido político concreto y fuera de toda historicidad como son las nociones de cambio, hastío, revolución de la alegría, etc. La pregunta que aparece es: ¿cómo lograr apelar a formas de comunicación que no se reduzcan a la exposición formal de argumentos que no logran persuadir al campo popular? O, en otros términos, ¿cómo profundizar la unidad ideológica entre los intelectuales y las masas?

V. Del fracaso de la comunicación hacia un nuevo lenguaje

El Conosur se debate entre la extrema derecha y el desconcierto. El simple hecho de que Bolsonaro se haya presentado a elecciones en Brasil supone un retroceso inexplicable para el campo popular. Un candidato que niega explícitamente la legitimidad del sistema democrático no debería siquiera estar habilitado para presentarse a elecciones. Si el panorama nacional es desalentador, el regional, con Brasil a la cabeza del retroceso histórico en la aplicación de políticas inclusivas y

en la formulación de un discurso emancipatorio e igualitario, es aún mucho más perverso, pues se sustenta lisa y llanamente en el odio. Nosotros, los intelectuales, tenemos la obligación de reaccionar. El tiempo ha llegado en el que nuestras estrategias teóricas son irrelevantes si no logramos poner en el centro de la escena la verdad de los problemas que nos aquejan. Uno de estos problemas consiste justamente en la incapacidad para comunicar las conquistas que supimos conseguir.

Qué? hacer



Nosotros, los intelectuales, tenemos la obligación de reaccionar.

Un intelectual danés del siglo XIX, preocupado por la comunicación de la verdad, signada por el cristianismo, elaboró una estrategia de comunicación que merece ser reconsiderada ya que logró comprender el núcleo duro de la ideología reinante en cuestiones de convencimiento, cuestiones sensibles a la hora de defender las democracias latinoamericanas. Según su entender, para poder convencer al otro de que habita en el error es imperante hacer uso del discurso indirecto. ¿Cuáles

son los lineamientos generales de este tipo de discurso? Mientras que las operaciones de la matemática y los planteos de la metafísica pueden ser transmitidos a todos y todas del mismo modo, pues refieren a la transmisión de un “saber”, cuando se trata de transmitir cuestiones de orden ético-religioso, –yo agregaría en la actualidad a las cuestiones que involucran el convencimiento político-ideológico–, no es posible recurrir al método directo, pues de este modo estamos condenados al fracaso. El único modo de incidir en el otro de modo tal que pueda considerar por sí mismo si acaso está en el error, no es la confrontación entre la verdad y la mentira sino la persuasión que le permita analizar el posible engaño del que es o ha sido presa.

La estrategia de la persuasión exige conocer y hablar el lenguaje del otro. Este principio básico de la comunicación persuasiva ha sido completamente ignorado por nosotros, los intelectuales, que solamente hablamos entre nosotros y para nosotros. En este contexto, no podremos progresar en la asunción de un discurso emancipatorio si no logramos vaciar la lógica identitaria de nuestros discursos. Las palabras constituyen horizontes de sentido y nombran nuevas realidades si son pronunciadas de manera convincente. Y el modo más convincente de hablar es inevitablemente la acción. Nuestros actos nos harán libres o cómplices de la desintegración moral y política del avance de las derechas en el continente.

Notas breves sobre la pregunta *¿qué hacer?* en tanto filósofxs

PAULA HUNZIKER

I

Elías Canetti recuerda el escrito de un autor anónimo, fechado una semana antes del estallido de la Segunda Guerra: 23 de agosto de 1939. El texto dice lo siguiente: “Ya no hay nada que hacer. Pero si de verdad fuera escritor, debería poder impedir la guerra”. Detrás de esta frase imposible, el escritor encuentra una fuerza por “lo general débil”, pero que a veces también destroza “la voluntad de responsabilizarse por todo cuanto admita una formulación verbal y de expiar incluso sus posibles fallos”.¹

Espero no ser acusada de un moralismo ingenuo, o al menos no con equivocadas razones, si digo que creo que nuestra tarea, o una de las tareas importantes que tenemos, en tanto filósofxs, es la de resistir a la enorme tentación que nos ofrecen los diversos modos de “olvido”, disponibles e imperantes, de esa responsabilidad que incomoda nuestra escritura y nuestro “derecho a escribir”. No es el objetivo de esta breve reflexión una crítica de los modos en que hemos sido tomados por el género “informes”, o alguna de sus variedades, que ocupan de una manera irritante nuestras vidas en la universidad: estos textos están explícitamente dirigidos a “nadie”. Me refiero, más bien, a lo que escribimos “en tanto filósofxs”, para alguien: nuestros pares, nuestras instituciones, nuestra universidad, nuestros amigos, nosotros mismos, el pueblo al que pertenecemos o al que pretendemos pertenecer.

Me hago eco, en este punto, del llamado socrático a la “segunda navegación”: escribimos porque nuestro trabajo es escribir –es efectivamente un trabajo, como bien señala la anterior editorial de *Ideas*–, pero

¹ Canetti, E., *La Conciencia de las Palabras*, México, Fondo de Cultura, 1976, p. 351.

ello no soluciona, o no responde, al problema del sentido de nuestra escritura. Me gustaría, en especial, pensar este asunto junto con otro. Pertenezco a una generación que entró en la universidad en la década de los noventa del siglo pasado: con mis compañeros estudiantes fuimos testigos y actores, como parte del autogobierno de la universidad, de procesos ambivalentes de “democratización” en los que nuestros profesores trataron de lidiar con los imperativos de la “modernización” y de la profesionalización de las carreras de

filosofía: así, junto con las disputas por el presupuesto, contra las lógicas privatistas que se dieron en el marco de esa época, encontramos la consolidación de grupos de trabajo, el fortalecimiento de la investigación como parte de la tarea docente, la especialización de las áreas de la filosofía y, además, la burocratización creciente de nuestra tarea. También pertenezco a una generación que –ya ejerciendo propiamente una profesión– una década después asistió a un enorme florecimiento del presupuesto para las universidades y para el sistema de Ciencia y Técnica. Y muchos de nosotros fuimos, además, entusiastas defensores de pensar ese florecimiento en el marco de lo que denominamos “derecho de universidad”, o “derecho a la educación superior”.

Descontando el hecho evidente de que el presente gobierno en nuestro país se haya podido dar el lujo de eliminar de su vocabulario –de su discurso– la palabra “derechos”, apuntando quizás con ello a un aspecto que el proyecto que encarna no puede resignificar en el marco de sus categorías –como ha hecho con otras, ante nuestras narices: revolución, alegría, cordobazo, cuidado, proyecto–, me hago una serie de preguntas sobre nosotros, sobre el modo en que estuvimos a la altura, y si volveremos a estarlo, de eso que pensamos como “derecho de universidad”, de la mano, entre otros, de Eduardo Rinesi, de Carolina Scotto, de Diego Tatián.

Releyendo lo que escribimos en esos años, creo que una de las cosas más interesantes que sugiere la idea de un “derecho de universidad”, es que en ella está involucrada la postulación de un derecho de la comunidad a la que pertenecemos –de nuestro pueblo– a participar del conocimiento que se gesta y se produce en las universidades.

Qué? hacer



Es fundamental cultivar en sí mismo un sano escepticismo, aliado con la crítica casi siempre justa de la vida popular respecto de la filosofía y su “inutilidad”.

¿Hemos tenido los suficientes debates sobre qué significa esa “participación” en términos de un derecho al conocimiento y no sólo a sus productos? ¿No nos comportamos como esos teóricos del “derrame económico” que tanto criticamos, pensando en la extensión de nuestro conocimiento por medio de la así denominada “divulgación”? ¿No cabe al menos una reflexión sobre los modos en que escribimos y sobre el derecho de nuestra comunidad a “ser parte” de eso que escribimos?

No se entienda que nos conmino al trabajo militante en las villas, en los barrios, en las comunidades, que tampoco estaría mal, al menos como señalamiento ético de lo que no somos como filósofxs, de todo lo que nos falta de manera esencial en tanto “meros filósofxs”. Es fundamental cultivar en sí mismo un sano escepticismo, aliado con la crítica casi siempre justa de la vida popular respecto de la filosofía y su “inutilidad”. No me refiero a los tecnócratas, por supuesto, sino a la demanda de todos aquellos que sufren y a nuestra incapacidad para lidiar con tal sufrimiento.

Pero, además de eso, además de la necesidad de ese sano humor popular que nos invita a decir que somos “intelectuales” casi como en un susurro, y a no decirlo tanto –al decir de Horacio González–, menos por el temor a la risa de la joven Tracia ante Tales cayendo al pozo, que por una complicidad secreta con ella: ¿Qué sentido tiene nuestro trabajo con los conceptos, la labor de viejo topo de la crítica? ¿Se ve afectado ese trabajo, y de qué modo, por la idea del “derecho de universidad”?

Entiendo que este proyecto nos desafió y nos desafía de una manera radical: nos conmina a una atención dedicada, paciente, hacia todo aquello que “no es concepto”. No porque tengamos que “rebajarnos” al mundo de los que no pueden “pensar”, sino porque todos podemos pensar, y porque el pensamiento es algo más que el conjunto de los conceptos y sus reglas. Estar atento, escuchar el pensamiento en acto por el que cada ser, cada colectivo, se revuelve ante la injusticia con una invocación, que es una interpelación.

Basta recordar el lamento de Antígona:

Y ahora me lleva, tras cogirme en sus manos, sin lecho nupcial, sin canto de bodas, sin haber tomado parte en el matrimonio ni en la crianza de hijos, sino que, de este modo, abandonada por los amigos, infeliz me dirijo viva hacia los sepulcros de los muertos.

¿Qué derecho de los dioses he transgredido?²

Antígona, que es Irma Fuentes, militante popular, presa política durante la dictadura:

Todo ese atropello sin piedad, esa tristeza, esa impotencia sin límites me alteraba, me quitaba el sueño por la noche, era sólo pensar en toda esa realidad que sin querer me preguntaba a menudo, ¿me matará a mí también? [...] ¿Me volveré loca? ¿Volveré a ver a mis hijos? ¿Qué será de mí?³

Qué? hacer



Lejos de un entusiasmo ingenuo por una pluralidad armónica, hacer lugar a las metamorfosis es ser capaz de contener una “guerra”, albergar un caos.

Irma Fuentes, o, también, la “Carta para lo que pienso” de Elsa, presa del Penal de Bouwer fallecida hace unos días en circunstancias que deberán esclarecerse:

Soy una mujer, y como mujer que soy, todo lo que tengo lo conseguí con mucha lucha y sacrificio / Los trabajos que tuve los conseguí/golpeando puertas y pidiendo por favor, y / conformándome con el sueldo que me daban / Si era joven, porque era joven / hoy por ser vieja es lo mismo / Sólo tengo voluntad y ganas de trabajar, y tener un sueldo digno / para poder ayudar a mi familia / Que este gobierno nos respete / si nosotras somos personas, y por ser / mujeres tenemos los mismos derechos / [...] Mi sueño sería que mis hijas y nietas / o cualquier persona o personita no pase lo mismo / Desde ya, gracias a las personas que lean mi carta / o que piensen como yo.⁴

II

Retomando un poco la cita con la que empezamos, entiendo que la “vida de los conceptos” se juega en esas interpelaciones, y en la capacidad de los que escriben de “oír”, y luego de responder, a esa interpelación. Por ello, una de las mayores inquietudes que me suscita la

² Sófocles, *Antígona*, 915. En *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2006, p. 111.

³ Fuentes, I., “2625 días prohibidos”, en Valdemarca, L. (edit.), *Irma Fuentes. Presa Política. 2625 días prohibidos*, Córdoba, Grupo Editor, 2017, p. 76.

⁴ Elsa, “Carta para lo que pienso”, en *Boletín de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, Universidad Nacional de Córdoba, marzo de 2019: <https://ffyh.unc.edu.ar/noticias/02/2019/elsa-y-las-mujeres-privadas-de-libertad-nosotras-somos-personas/>

actual configuración de nuestra “carrera académica” es el perfil de los actuales estudiantes investigadores: ¿Cómo formar a estudiantes de filosofía que sean sensibles a esa escucha y a su cultivo?

Vuelvo obsesivamente a ese texto de Canetti, porque me atrae su insistencia de pensar la vida del espíritu como fundada en la atención, la habilitación y el cuidado de las “metamorfosis”. Para poder escribir, y tener derecho a hacerlo, es necesario familiarizarse con la “herencia literaria de la humanidad, que abunda en metamorfosis”. Pero también, “en un mundo consagrado al rendimiento y a la especialización”, el escritor debe “mantener abiertos los canales de comunicación entre los hombres [...], ser capaz de metamorfosearse en cualquier ser, incluso el más ínfimo, el más ingenuo o impotente”. Abrirse, en el sentido específico de dejar sitio en nuestro interior a aquello que nos es extraño: al saber, a la experiencia, a la existencia del otro. Lejos de un entusiasmo ingenuo por una pluralidad armónica, hacer lugar a las metamorfosis es ser capaz de contener una “guerra”, albergar un caos. No obstante, si el escritor lleva un caos de elementos contrapuestos y en litigio, se siente “responsable de dicho caos, no lo aprueba [...] y no pierde la esperanza de superarlo tanto por él como por los demás”.⁵

III

Es frecuente que, como generación, siempre volvamos a nuestra experiencia fundacional universitaria como estudiantes, en los noventa. Es menos frecuente pensarnos en relación con otras experiencias históricas que complejizan todo lo que imaginamos y defendimos con la idea de un “derecho de universidad”. Para mí, al menos, hay dos muy significativas.

Somos los que fuimos niños durante los años setenta. Esto es: somos los que vivimos de manera inmediata el terror de la desaparición que habita nuestros sueños; también nuestra vigilia: los cuentos de Mariana Enríquez me dan miedo como si todo fuera verdad, como si el vecino tuviera encadenado en el patio de al lado a un ser monstruoso que sólo nosotros vemos. También vivimos de manera muy precaria nuestra relación con la dimensión pública

⁵ Canetti, E., *ibidem*.

de las instituciones: como si estuvieran habitadas, también, por patios monstruosos. No obstante, al menos en mi caso, la entrada en la universidad significó la posibilidad de otra relación con ese mundo habitado por espectros privados. No creo equivocarme si digo que, desde entonces, la universidad ha sido “mi casa”: un lugar de reconocimiento, de comunidad, un lugar en el que vivir, según el lindísimo llamado de Deodoro a “irse a vivir a la universidad”.

Qué? hacer



¿Qué de la “especialización” creciente en nuestros campos se está convirtiendo en algo nocivo para la formación de nuestros estudiantes y de nosotros mismos?

Somos, además, los hijos putativos de los padres y las madres fundadoras de nuestra democracia universitaria. Fuimos testigos de una inmensa tarea de reconstrucción democrática que los necesitó como héroes de “una sola pieza” ante un terreno de escombros en términos institucionales y académicos: concursar las plantas docentes, armar nuevos planes de estudio de las Carreras de Filosofía, crear nuevas materias, tener el coraje de dejar atrás otras, imaginar la figura del docente-investigador, etc. Pienso que algo de ese impulso original es hoy necesario para animarnos a plantear algunas preguntas que, intuyo, no nos hicimos ni siquiera durante esa entusiasta primera década del siglo veintiuno; por decir algunas: ¿Qué de la “especialización” creciente en nuestros campos se está

convirtiendo en algo nocivo para la formación de nuestros estudiantes y de nosotros mismos? ¿Cómo podemos articular de otra manera lo que estudiamos y lo que enseñamos para hacer lugar, en ambos campos, a esa tarea de “abrir canales de comunicación”, entre los saberes, entre las generaciones (sólo como ejemplo: crear talleres de lectura sin más, conversatorios, promover una reflexión y, en especial, una práctica extensionista que nos haga más sensibles a la vida de los conceptos, a todo aquello que en esa vida nos reclama como filósofos, publicar libros colectivos tanto como artículos de revistas, festejar con alegría genuina lo que nuestros colegas publican leyéndolos)? ¿Es nuestra tarea, verdaderamente, recibir a estudiantes en filosofía para decirles que así son las cosas en la vida académica, publicar o morir, cuestionar toda nota inferior a nueve puntos, ser indiferentes a los que “no llegan”, a los que “fracasan”? En suma: entiendo que sería muy importante para nosotros volver a discutir

el proyecto de una “democratización de la filosofía” y su significado, en el horizonte mayor de una democratización de la universidad como lugar de estudio, de conocimiento, de escritura.

Al plantear estas preguntas me digo a mí misma, como en un diálogo imaginario con todo lo que somos, como una “carta para lo que pienso”, al decir de Elsa, que no todo cuestionamiento de los modos presentes de producir conocimiento es “oscurantista”, ni “demagógico”, ni “ingenuo”. Nada de esto, entiendo, puede atribuirse a la idea *democrática* de un “derecho de universidad”. Además: estando tantas cosas tan lejos de nuestra injerencia, es una pena que justo aquí, en nuestra casa, en nuestras Facultades de Humanidades, donde hemos sido agentes de transformaciones no imaginadas, debamos sucumbir al peso de lo que es, en tanto que es.

Qué? hacer



Filosofía, vergüenza y estupidez

DIEGO SINGER

El ejercicio de la filosofía indica de una u otra manera una posición extraña y, ante todo, marginal en la comunidad. Los intentos de instrumentalizar la producción filosófica siguiendo las lógicas mercantiles se muestran fallidos y los resultados de su actividad no pueden cuantificarse de acuerdo a estándares que permitan evaluar sus efectos. Aun más, una gran parte de quienes nos dedicamos a esta antigua disciplina no consideramos que esta imposibilidad de adaptar la producción filosófica a la *ratio* de las mercancías y la información sea una incapacidad; creemos, por el contrario, que en esa inadaptabilidad radica buena parte de su potencia.

Por supuesto, la comunidad no puede reducirse a las lógicas del mercado, aunque éstas vayan fagocitando progresivamente todo lo que encuentran a su paso. Pero la producción filosófica tampoco parece encontrarse cómoda entregándose a los juegos de poder de la política partidaria o a las enseñanzas morales de los distintos tipos de sacerdotes que se presentan como gurúes aprovechando cierto vacío espiritual reinante. Hay algo irreductiblemente intempestivo en la filosofía, una herencia de milenios que no puede encajar en las miras cortas del presente. Esa importancia del pasado en el presente, tal como indicó claramente Nietzsche, no es de ninguna manera un melancólico escape del ahora; es una forma de sacudir la actualidad y abrir otros futuros posibles. En este sentido, sean cuales sean las diversas formas de hendir el presente desde la filosofía, no debemos quedar reducidos a meros apéndices de las fuerzas en pugna, sino saber operar desde cierta especificidad que la tradición filosófica revela sin pretender desprenderse de la situación marginal en la que el discurso filosófico se encuentra dentro de la comunidad.

Si la tradición nos puede indicar algunas de las formas filosóficas de intervención en el entramado sociopolítico, veamos qué pueden

aportar en este sentido tres pasajes de los mayores clásicos de la filosofía griega. El primero de ellos lo tiene a Sócrates como protagonista y es sin dudas uno de los momentos fundantes en el intento de definir la actividad filosófica:

Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?¹

Qué? hacer



Las palabras que se dirigen al hombre de negocios son similares a las que suelen dirigirse al filósofo: “creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada”

Más allá del contenido de la exhortación que realiza Sócrates, me interesa reparar en cómo se dirige al orgullo de los atenienses. Dado que no forman parte de cualquier *polis*, sino de una que pretende un lugar de excelencia, es vergonzosa la vida que llevan sus ciudadanos.

Veamos lo que afirma Aristóteles en el *Protréptico*:

Ocurre a quienes no tienen ninguna valía que, cuando alcanzan a poseer una fortuna, consideran sus posesiones incluso más valiosas que los bienes del alma, y eso es lo más infame de todo. Pues igual que resultaría ridículo que alguien fuera inferior a sus sirvientes, se ha de considerar miserables del mismo modo a quienes les resulta más valiosa su hacienda que su propia naturaleza.²

Tal como había sucedido en la defensa de Sócrates, hay un desprecio por la valoración central y excesiva de los bienes materiales. Los términos que utiliza Aristóteles son duros: es infame y es ridículo que lo menor mande sobre lo mayor. No hay ningún atisbo de relativismo, una u otra forma de vida no vale lo mismo. Examinarse, problematizar la relación que se puede establecer con la verdad e intentar constituir una vida virtuosa no es equivalente a repetir lo que cierto sentido común nos propone.

¹ Platón, *Apología de Sócrates*, 30d. En *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1982, p. 168.

² Aristóteles, *Protréptico*, Madrid, Gredos, 2011, Fr. 6.

Volvamos otra vez a Platón. En el comienzo del *Banquete* encontramos estas palabras en boca de Apolodoro:

Cuando hago yo mismo discursos filosóficos o cuando se los oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también yo disfruto enormemente. Pero cuando oigo otros, especialmente los vuestros, los de los ricos y hombres de negocios, personalmente me aburro y siento compasión por vosotros, mis amigos, porque creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada. Posiblemente vosotros, por el contrario, pensáis que soy un desgraciado y creo que tenéis razón; pero yo no es que lo crea de vosotros, sino que sé muy bien que lo sois.³

Las palabras que se dirigen al hombre de negocios son similares a las que suelen dirigirse al filósofo: “creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada”. ¿Quién está haciendo algo importante y quién algo despreciable? Si pensamos cómo suelen darse este tipo de conversaciones en la actualidad, el hombre de negocios seguramente no dirá que la filosofía es despreciable, dirá que es maravilloso que cada uno se dedique a lo que le gusta. En lugar de responder de la misma manera, deberíamos ser capaces de interpelar como lo hizo Sócrates: “¿No te avergüenzas?”

Lo vergonzoso no es la facticidad del negocio, sino el lugar central que esa actividad ocupa en la valoración comunitaria. Lo vergonzoso es conformarse a una época que hace de esa forma de vida un ideal. Aún más infame y ridículo, para utilizar la terminología aristotélica, es sostener que aquello que realizamos es sólo una elección individual y no participa de la disputa de sentidos que tiene siempre una dimensión política.

Dado que en nuestro presente no nos interesa realizar este tipo de valoraciones amparados en una concepción esencialista de lo humano, podemos preguntarnos a qué nos referimos a la hora de afirmar que la filosofía no debería cejar en su histórica misión de indicar lo que en una comunidad es vergonzoso, desgraciado, infame o ridículo. Quienes hoy nos dedicamos de una u otra manera a la filosofía no debemos tener miedo de participar de la contienda por los valores y las ideas que moldean afectos, acciones y comprensiones en nuestro mundo. Y una de las formas de participar activamente en este sentido es no temer señalar taxativamente la estupidez allí donde nos topamos con ella.

³ Platón, *Banquete*, 173c. En *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1986, pp. 187-188.

Este señalamiento no puede reducirse a indicar contradicciones lógicas en un argumento. Se trata, como señalamos, de un problema de jerarquías, de inclinaciones o de preferencias que se tornan dominantes y configuran sentido común. Nuestra época no nos ahorra fenómenos de este tipo: la construcción de méritos en torno a concepciones esencialistas de la identidad (racismos, sexismos, nacionalismos), la banalización y mercantilización en el ámbito de la producción cultural, la codificación, informatización y homogeneización de los afectos, la reducción de todo campo problemático a una disputa binaria o el aumento inusitado de la concentración de la riqueza.

Qué? hacer



Como podemos ver, la estupidez puede ser muy productiva; esa capacidad constituye su fuerte.

Como podemos ver, la estupidez puede ser muy productiva; esa capacidad constituye su fuerte. Tanto el orden neoliberal como el neoconservador son capaces de articular la diversidad fenoménica de la estupidez de modos muy eficientes. La utilización de este término no implica que subestimemos su potencia, sólo se trata de subrayar la valoración negativa de una realidad que amenaza con anquilosar lo más vital que hay en nosotros.

Finalmente, la estupidez no es otra cosa que un modo de configurar las fuerzas disponibles para lograr afianzar la repetición bajo el disfraz de la novedad y la uniformidad bajo la máscara de la pluralidad.

Señalarla, en el sentido que quiero proponer, no implica mantenerse afuera, en el lugar del juez sabio e imparcial. Tampoco se trata de ver cómo podemos atacar a nuestro adversario político de todas las formas posibles, evidenciando sus fallas, sus malas intenciones y sus perversos designios. Es indispensable poner en evidencia cómo la estupidez nos atraviesa a nosotros. Ninguna forma de intervención será propiamente filosófica sin este trabajo sobre sí. La distancia que hay entre intentar mostrar lo peor del otro y analizar críticamente los mecanismos menos evidentes de la estupidez es lo que puede justificar el quehacer filosófico.

Pensar la coyuntura política actual –con sus diferencias respecto a los aspectos locales, regionales y globales– requiere un cuidado particular. La inactualidad que mencionábamos debe impedir que los términos con los que se impone la agenda política sean aquellos a partir de los cuales pensamos y actuamos. A nivel local esos términos parecen estar dominados por las elecciones presidenciales,

aunque no es un fenómeno que pueda reducirse a este año que atravesamos. Tal como afirmó Deleuze en 1977:

Las elecciones no son algo puntual ni un día con fecha fija. Es como una malla que afecta actualmente a nuestra manera de comprender y hasta de percibir. Todos los acontecimientos, todos los problemas se remiten a esta red deformante. Las condiciones particulares de las elecciones de hoy día hacen que aumente el nivel habitual de gilipollez.⁴

Esto no implica que nos parezca irrelevante –o lo mismo– qué grupos políticos gobiernen el país. Pero no es necesario, ni deseable, sumarse de cualquier modo a las dinámicas que impone una campaña política. En primer término, son mucho más relevantes y desafiantes los problemas involucrados en el manejo del poder, que los de la posición opositora empeñada en encontrar el error ajeno, encontrando la satisfacción de sus pasiones tristes en las torpezas del adversario. En este sentido, el señalamiento de la estupidez deja de ser una posición autocomplaciente para tornarse un verdadero trabajo sobre sí, cuando no se trata a toda costa de mostrar una pulcritud que no se posee. En segundo lugar, es fundamental no confundir la lógica de alianzas necesaria para un armado político con posibilidades de triunfar en la contienda electoral con el tipo de alianzas necesarias para que la politicidad, comprendida en un sentido más amplio, no se transforme en una compulsión por la certeza de lo identitario.

Aquí llegamos al punto de una verdadera tarea constructiva: ser capaces de tejer alianzas extrañas sin intentar reducirlas a la unidad necesaria del mundo electoral. Saber habitar ambos espacios de ser necesario, pero no permitir que uno imposibilite el otro. Una acertada reflexión de Judith Butler permite subrayar la importancia de este tipo de lazos:

quiero recordar que el término *queer* no alude a la identidad de una persona, sino a su alianza, y que, por su propia significación como algo anómalo, peculiar, es una palabra que podemos aplicar cuando establecemos alianzas incómodas o impredecibles en la lucha por la justicia social, política y económica.⁵

⁴ Deleuze, G., “Sobre los nuevos filósofos”, en *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 138.

⁵ Butler, J., *Cuerpos aliados y lucha política*, Buenos Aires, Paidós, 2017, p. 75.

Habiendo definido esta tarea como una desarticulación de los canales por los que circula la estupidez y, a la vez, como la posibilidad de constituir otras redes más frágiles en su vitalidad, el problema del qué hacer se confunde con la pregunta por cómo hacerlo. ¿Amalgamar una voz colectiva con capacidad para manifestar públicamente sus diagnósticos sobre el presente? ¿Desnaturalizar las ideas de “extensión” y “divulgación” como meros apéndices de lo que ocurre en el núcleo pro-

ductivo de la academia? ¿Multiplicar la intensidad del trabajo de hormiga, o más bien de tábano, en la interpelación de la estupidez? ¿Atravesar las particiones estancas de los campos disciplinarios para potenciar las formas de acción y la comprensión posible de lo que nos sucede? ¿Crear herramientas conceptuales que permitan hacer de la filosofía y su historia un tipo de “útil” para quienes no están familiarizados con ella? ¿Intentar constituirse en consejeros o asesores del Príncipe o, directamente, en protagonistas del pequeño mundo político de la representación?

Qué? hacer

Si no somos capaces de comprender que no hay una sola forma de comprometerse con nuestro presente político, entonces poco importa lo sagaces que seamos a la hora de desentrañar las lógicas de una política del odio.

Si no somos capaces de comprender que no hay una sola forma de comprometerse con nuestro presente político, entonces poco importa lo sagaces que seamos a la hora de desentrañar las lógicas de una política del odio. Si, en cambio, podemos realizar un trabajo sobre nosotros mismos interpelándonos como colectivo, revisando nuestra propia estupidez, entonces y sólo entonces será

posible una honestidad que sea capaz de transformar al otro. No alcanza con ser poseedores de una verdad, si tal cosa fuera posible, ni con intentar algún arte de la persuasión. Hay que saber bucear en la propia vergüenza, una y otra vez, si pretendemos producir algún tipo de interferencia en la certeza que sostiene toda estupidez.



Cuando la vida está en riesgo: hablar en nombre propio (contra la subjetividad troll)

ROQUE FARRÁN

Estoy convencido de que la falta de unidad política ante el neoliberalismo responde también a una falta de unidad epistémica de los saberes, a una falta de entendimiento de la materialidad de las prácticas, y que esas faltas se retroalimentan y de-potencian al conjunto que nos constituye genéricamente. La lógica del mercadeo y la capitalización, de la individualización y totalización homogeneizantes, de la competencia generalizada y la incompreensión mutua que produce incesantemente el neoliberalismo, afecta todos los niveles y prácticas. La dificultad de pensar la unidad en la diversidad, el anudamiento de lo heterogéneo, afecta el cuerpo social e individualmente. Produce malestar, odio, y motiva las peores pasiones. Una de las cuestiones más difíciles de hacer pasar entre los practicantes es que el uso de los saberes, el ejercicio práctico de la filosofía, por caso, no obedece a meras abstracciones, cosmovisiones generales o interpretaciones del mundo; así como el psicoanálisis no es tampoco una práctica solipsista, reducida a una mónada individual desvinculada del resto. En cada práctica, si es materialista y afecta a lo real en juego, hay una circunscripción del caso singular, un enfrentamiento con el padecimiento y el malestar en cuestión, y modos concretos de trabajarlo. Hay que saber leer e intervenir, entonces, en las sobredeterminaciones complejas, en las coyunturas singulares, en lugar de dicotomizar los campos y subestimar o sobrevalorar las prácticas en cuestión.

En este sentido, un punto crucial orienta las prácticas políticas comunicativas: los modos de decir en la escena pública.

Hay mucha gente todavía que, más que insensibilizada, parece hechizada, idiotizada, como si no pudiera hacer las conexiones más elementales. He visto reproducirse esta escena varias veces: se le pregunta a alguien cómo se encuentra, cómo la está pasando, cómo

vive, y casi todos responden invariablemente que mal, que todo está peor, que apenas llega a fin de mes, que el gobierno es un desastre, etc. Y sí, la gente en realidad no es tonta, o al menos no lo es al punto de quedar desconectada de sus vivencias más inmediatas. Sin embargo, se suele inducir a los susodichos a que respondan precipitadamente si votarían a CFK, entonces vuelve a surgir la retahíla de improperios y frases vacuas que tan pacientemente se han encar-

gado de inculcar los medios hegemónicos. Ahí es donde se encuentra la brutal desconexión: entre las vivencias concretas y el lenguaje político disponible; falta la traducción del malestar imperante a una mínima lógica política que lo vuelva inteligible. Fallan las mediaciones, o mejor: los anudamientos.

No creo que, inducidos por esta negatividad absoluta, hubiese que introducir otros nombres improbables para matizar la desconexión, porque la lógica política – sabemos – pasa por otro lado: relaciones de fuerza, representatividad, y efectividades varias; lo que habría que hacer – estrategia comunicativa mediante – es tener mucho cuidado a la hora de precipitar conexiones y decisiones, habría que dejar en suspenso el malestar invocado y reorientarlo más sutilmente hacia las lógicas y modos que hacían – no hace tanto como para olvidarlo – que la

vida no fuese tan miserable, independientemente de nombres y atributos tan cargados de sentidos peyorativos. Cierta ejercicio más psicoanalítico que dialéctico o contra-argumentativo. Un trabajo sobre el lenguaje, sobre los modos, sobre los nombres, que reponga lazos y conexiones indispensables (ya no digo tradiciones o legados sino mínimamente prácticas reflexivas de bienestar); algo así como el despertar de una suerte de inteligencia sensible y colectiva que impida esta lenta “idea-ción suicida” que parece imponerse sobre nuestros ciudadanos, desesperados entre el malestar actual y el desprecio a toda otra vía posible, a cualquier vida deseable, en función de un odio pacientemente inculcado.

Qué? hacer



Ahí es donde se encuentra la brutal desconexión: entre las vivencias concretas y el lenguaje político disponible; falta la traducción del malestar imperante a una mínima lógica política que lo vuelva inteligible

Recientemente Jorge Alemán, en una entrevista en C5N, volvió a argumentar por la necesidad de un “voto ético” que impida un desenlace fatal, lo que calificó como una suerte de “suicidio colectivo”; y se refirió también allí a la imposibilidad de conectar lo elemental que predomina entre la gente, pero como si fuese un “tabú”. Quizás esa palabra no sea la más adecuada, porque justamente un “tabú” es una prohibición, algo de lo que no se habla, opera por ende la represión y la censura, mientras que la desconexión que trato de pensar aquí no es del orden de lo simbólico en pleno funcionamiento, sino justamente producto de su inoperancia: *allí donde no funciona lo simbólico vienen todas esas frases insensatas y llenas de odio.*

En fin, más acá de esta sutil diferencia que hace al diagnóstico, coincido en la reflexión de Jorge Alemán sobre el final de la entrevista, en relación al panorama desolador que se abre antes de las próximas elecciones, y al papel clave dado a la ética en las decisiones y formaciones políticas necesarias, porque resuena bastante con lo que vengo escribiendo y pensando desde que el macrismo llegó al gobierno (véase *Nodaléctica*); y también con lo que ha formulado Diego Tatián en su último artículo del *Página 12*, “Lo inhabitable”. La vida misma está en riesgo, porque *toda vida es política*, es decir, se trama junto a otras y otros; y si no es así, se vuelve irrespirable, inhabitable, insoportable, cuando lo que predomina es el odio, la desconexión, la estupidez y la desidia. Es necesario entonces hacer resonar estas cuerdas sensibles todas las veces que se pueda, con un pie al borde del abismo que se abre y otro tocando puntos sensibles clave, con sumo cuidado pero asumiendo con paciencia y coraje los modos de decir, pensar y hacer que nos permitan avizorar otras vías, tejer nuevas vidas deseables entre todos.

En este punto la práctica teórica y la filosofía práctica, además del psicoanálisis, cumplen un papel clave para despejar el impasse de nuestra situación actual.

*

En continuidad con la reflexión anterior, quisiera aportar algunos elementos más para pensar la cosa.

Hablar y pensar en nombre propio. Casi desde que tengo uso de la razón vivo resistiendo. Pienso que este modo de existencia al fin va a tener un sentido concreto y palpable. Porque el año que comienza realmente va a ser una prueba de fuego para todos, y hasta van a cobrar sentido material esas frases vacuas de autoayuda que nos han invadido desde hace tiempo: *carpe diem*, aprovecha el día, vive el ahora, *and so on*, *and so*

on. Pero a diferencia de la lógica empresarial neoliberal, que quiere lucrar con ellas para mantener a los esclavos anestesiados en pos de un futuro de bienaventuranza que nunca llega, en este punto a nosotros se nos precipita el final ineluctable: nos tocará vivir el verdadero “*no future*”; y no va a ser punk ni furioso, sino que va a ser en el uso sosegado de los placeres que podamos darnos, hasta el fin. No será pues el “hedonismo depresivo” del que habló Mark Fisher, sino lo que me gustaría llamar el “materialismo del goce”. Por eso propongo cuidar y cultivar todos los espacios y tiempos, por mínimos que sean, donde eso se dé de algún modo. Así, si tuviese que escribir una frase que ayude en un sentido material concreto, sería: *No se la crean, no son mejores que nadie; pero tampoco desesperen, no son peores que nadie. Las escalas de valor están sobrestimadas, dis-*

traen de las cosas; en verdad se hace lo que se puede, todo lo demás es fantasía. ¡Disfruten! No somos teoristas, no somos estructuralistas, no somos científicistas, somos materialistas y el rigor –como el goce– nos viene de las cosas mismas, de ningún mandato trascendente e idealista.

Sin embargo, hay un modo de subjetivación que alienta el modelo de producción neoliberal del cual es muy difícil sustraerse y de-potencia las estrategias comunicativas e incluso las posibilidades de unirnos políticamente contra lo peor: la subjetividad troll. Podríamos decir que junto al empresario de sí, vendido como su cara más amable y positivizada, se encuentra la desidia comunicativa y odiosa del troll. La cual afecta

Qué? hacer



En este sentido, pienso que no sólo tenemos que hacer apelaciones generales al despertar común, sino enfocarnos en prácticas específicas; los modos de decir hacen a ello

principalmente los modos de decir y tomar la palabra en la tan vapuleada escena pública. En este sentido, pienso que no sólo tenemos que hacer apelaciones generales al despertar común, sino enfocarnos en prácticas específicas; los modos de decir hacen a ello.

¿Cómo hablar con decisión y coraje, siendo claro y riguroso a la vez, pero sin creérsela en absoluto? ¿Es posible salir del círculo bobo del mero prestigio, las escalas de valoración imperantes, y la superioridad infatuada? ¿Acaso importa quién soy al decir? ¿Qué importa en efecto quién habla, si se es conocido o no, si a algunos les caes bien y a otros no? Etcétera. ¿Qué ha sido de todos aquellos esfuerzos hercúleos de descentramiento y destitución del sujeto, realizados por nuestros grandes autores (Althusser, Lacan, Foucault) para que no los idealicemos tampoco a ellos y más bien los usemos como conviene al caso, si los trolls de cualquier posición ideológica persisten en identificar, subestimar o sobrestimar, y aún les damos espacio libre y crédito para su replicación incesante? Si hay alguna figura subjetiva que tenemos que destituir definitivamente para dar lugar a un pensamiento materialista, consecuente y serio de la coyuntura, que nos saque del caos actual y la estulticia neoliberal, esa figura paradigmática es la del troll; el troll al que se inclina espontáneamente todo ser hablante por las condiciones de producción discursiva que dominan: anonimato, impunidad, idiotez generalizada y agresividad pasiva. Hay algo de nuestras inercias discursivas, modos de valoración provincianas y demás limitaciones socio-afectivas que le hacen el juego a la derecha con las dos manos. Hacerse cargo de un decir implica hablar en nombre propio y asumir el riesgo.

La producción de un nombre propio nada tiene que ver con ser reconocido, hacerse fama en un instante, o acumular experiencia en una larga trayectoria de vida; porque el nombre propio responde más bien a un vacío o a una falta circunscrita en el Otro, en un acto precipitado, llámese a este Otro cultura, simbólico o formación social, y nada tiene que ver con atributos o predicados característicos; el nombre propio traza un lazo que se enlaza a sí mismo y se descuenta por esa operación de la red de significantes; encuentra así conexiones por otras partes, imprevistas, ligadas más bien a la letra y al pensamiento. Lacan incluso llegó a formalizar esa opera-

ción, pero tampoco es necesario atribuirle su invención absoluta y eternizarlo así en la infatuación yoica por la cual se disculpó en su momento, porque en verdad es lo que acontece cada vez que alguien se hace cargo de *un decir que no se olvida tan rápido tras lo que se dice de lo que se oye*, sin esperar retribuciones o capitalizaciones de ningún tipo. Más que la “función autor” de la que habló Foucault, que puede irle acoplada o no, es la constitución de un sí mismo que

prescinde de la hiperinflación narcisista porque ha encontrado la economía libidinal justa a su deseo; es el decir verdadero del parresiasta del que también habló Foucault en sus últimos seminarios: el anudamiento entre lo ético, lo político y lo epistémico en un solo gesto de amor por la verdad.

En definitiva, estoy a favor de una política de los nombres propios que formen constelaciones, es decir, donde se valoren las composiciones, los trazados singulares de relaciones y configuraciones entre varios puntos luminosos y no que estos brillen solos en el firmamento estelar o en el parlamento gubernamental. Está sucediendo una maravillosa convergencia entre varios pla-

nos: político, cultural, ideológico y teórico, a partir de la cual entender la lógica de las constelaciones y el brillo propio de cada punto luminoso en simultáneo resulta clave, antes de hundirnos en la oscuridad total.

Puede parecer un asunto menor, pero los modos de subjetivación y de decir la verdad, de asumir un nombre propio, son clave a la hora de anudar la potencia colectiva a todo nivel. No podemos retroceder en ese punto crucial, porque es por ahí mismo donde se inmiscuye la estrategia de de-potenciación del adversario (condición de posibilidad de implantación de la posverdad generalizada).

Qué? hacer



En definitiva,
estoy a favor
de una política
de los nombres
propios que
formen cons-
telaciones, es
decir, donde se
valoren las com-
posiciones

Extrema tensión

DIEGO SZTULWARK

La pregunta *¿qué hacer?* remite, en la tradición leninista, al análisis de la situación concreta y al diseño de un dispositivo de intervención revolucionaria. Volver a plantearla supone caracterizar la situación presente y relevar lo que entendemos aquí y ahora como dispositivos de acción. La peculiaridad de la iniciativa, hecha por una revista de filosofía, invita a enfocar esta cuestión desde las formas singulares de implicación que experimentamos entre teoría y política. Imposible realizar este ejercicio sin partir de la extrema tensión que caracteriza la coyuntura actual como crisis de la democracia en la región sudamericana, sobre todo cuando se considera el proceso venezolano y el brasileño. Bajo esa perspectiva, es necesario enfocar la discusión sobre la conformación de un frente antineoliberal en la Argentina capaz de bloquear la iniciativa del gobierno de Cambiemos. Un frente así, no obstante, sólo tiene sentido si es capaz de poner en práctica una experiencia nueva, superadora en todo sentido de las formas de mediación precarias que caracterizaron a los gobiernos kirchneristas. La enorme movilización social ocurrida durante los años del macrismo, con una rica genealogía que proviene de la crisis de 2001 (y hasta de las luchas contra el terrorismo de Estado), señala las pistas a partir de las cuales conformar un suelo nutricio para una transformación constitucional de fondo, una vez que ha quedado claro que no hay lugar para acuerdos consistentes con las elites, cuya agresividad está a la vista.

* * *

Coyuntura argentina

Si el 2001 reveló la potencia de unas subjetividades de la crisis –mo-

vimientos colectivos capaces de atravesar la crisis y de desplegar saberes de reproducción y lucha durante la misma— sin lograr dar cauce político duradero y consistente a toda esa energía y esa inteligencia, y si los años del kirchnerismo mostraron los límites que impone la ambivalencia de una voluntad de inclusión social incapaz de desplazar las restricciones impuestas por la reestructuración neoliberal desde la acción estatal, la coyuntura actual se caracteriza

por la crisis de la iniciativa política del partido neoliberal. En efecto, luego de más de un año de fase optimista utópica —tiempo durante el cual el presidente prometió lluvia de inversiones, mientras el estudioso de mercados políticos Durán Barba medía cada milímetro de las preferencias y del comportamiento del electorado, y el filósofo-coaching ontológico del gobierno Alejandro Rozitchner difundía entusiasmo (período en el cual, a pesar de los asesinatos de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel, se discutía dentro de cierto progresismo si el gobierno de Macri era parte de una “nueva derecha democrática”)—, llegó por fin la crisis que obedece a la siguiente secuencia: el 17 de diciembre de 2017, la contundencia de la movilización social consolidó una comunicación entre el movimiento de la calle y la acción parlamentaria —aún cuando no logró frenar la reforma de las jubilaciones—, y logró bloquear parcialmente el programa gradualista de reformas del gobierno a solo dos meses de su victoria en las elecciones parlamentarias. A este bloqueo parcial le siguieron la violenta corrida

cambiaría, los acuerdos con el Fondo Monetario y la operación anti-corrupción de los cuadernos, quedando el gobierno sin candidato presidencial en firme y a la espera de llegar a las próximas elecciones como único recurso para renovar su menguada legitimidad en vistas a una ofensiva que, gracias a las luchas de los derechos humanos y a la desarticulación del partido militar, debe desplegarse por medios parlamentarios.

A la luz de la situación en Venezuela, se hace clara la acción geopolítica del gobierno de los EE.UU. para recuperar el protagonismo de

Qué? hacer



En ambos casos, la democracia como proceso de participación popular queda bloqueada o anexada a los mecanismos plebiscitarios puestos en acción por las grandes cadenas de comunicación y el uso de las redes sociales.

sus empresas en el proceso de acumulación de los países de la región en su competencia con China; al mismo tiempo, el proceso brasileño evidencia la relación entre la acción de las derechas conservadoras dentro del Estado de derecho y prótesis de elementos fascistas como modo de empleo de la violencia para gestionar la crisis y aplicar el programa neoliberal de privatizaciones, reducción de salarios y depredación de bienes naturales. En ambos casos, la democracia como proceso de participación popular queda bloqueada o anexada a los mecanismos plebiscitarios puestos en acción por las grandes cadenas de comunicación y el uso de las redes sociales.

Hay una constante que se sostiene desde 2001 hasta 2019: la presencia silenciada, en los discursos políticos habituales, de un suelo plebeyo cuyos principales rasgos visibles aparecen en la disputa por el consumo y en las paritarias callejeras que cada tanto irrumpen bajo la forma de la acción colectiva de los trabajadores sin convenio (movimientos piqueteros, diciembres calientes, trabajadores de la economía popular). Esa presencia, que desmiente tanto el ideal neodesarrollista de pleno empleo como la ideología del emprendedurismo, sigue actuando como fuerza centrípeta en los momentos de crisis y en las luchas que desafiaron a los poderes estos años, de modo ejemplar el movimiento de mujeres.

La importancia de esta movilización es tanto más relevante cuando se toma en consideración que fue la presencia callejera, y no la de los partidos políticos, la que logró frenar, moderar o postergar algunas de las peores iniciativas de estos últimos años (como sucedió de modo contundente con el 2 x 1).

Maquiavelo y el frente antineoliberal

La exigencia de un frente antineoliberal que impida que el gobierno actual retome la iniciativa, sea con el mismo personal o con variantes, resulta inseparable entonces de una lectura crítica de las teorías populistas y de los modos de gobierno que no solo precedieron la ofensiva de la derecha neoliberal sino que además no lograron limitarla. Quizás la mejor manera de revisar esa teoría política, esa concentración de la apuesta política en el exclusivo campo del Estado, esa creencia en la representación política y esa falta de voluntad para cuestionar las estructuras del capitalis-

mo argentino, puedan ponerse en juego a la hora de discutir una reforma de la constitución.

Si estos años hemos aprendido de las lecturas de la izquierda foucaultiana que el neoliberalismo es también un conjunto de micropolíticas que organizan desde su interior los tejidos y las estrategias vitales (no hay resistencia al neoliberalismo que no pase por la cuestión de la transformación de los modos de vida), quizás sea oportuno

recordar también la enseñanza de la izquierda maquiaveliana del siglo XX. Autores tan leídos entre nosotros como Antonio Gramsci, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort, Louis Althusser o Toni Negri asociaron al *príncipe* con la capacidad colectiva de actuar a partir del conflicto desplegado por quienes no desean obedecer, concibieron lo político como un dispositivo de conocimiento basado en la práctica y en una concepción abierta de la historia, y enseñaron a identificar en las luchas un potencial cognitivo a desplegar por medio de la invención de nuevas instituciones. La república misma, enseña Gabriel Albiac, es para Maquiavelo el poder de los pobres para imponer lo público al partido de los ricos.

Qué?hacer



La república
misma,
enseña Gabriel
Albiac, es para
Maquiavelo
el poder de
los pobres
para imponer
lo público al
partido de los
ricos.

Este republicanismo de izquierda, que situaba la división social como punto de partida de lo político, fue retomado por la filosofía radical del deseo de los años setenta como parte de la conformación de nuevos horizontes ante la crisis del socialismo real y en plena reestructuración de las relaciones capitalistas. Neutralizadas en su inmediatez política por el aplastamiento de las rebeliones de los ochenta y los noventa, aquellas filosofías plantearon consideraciones metodológicas útiles –esto sucede en libros como *Mil mesetas* o *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze y Guattari– para desplazar la subjetividad revolucionaria del modelo del militante de partido al de los más plebeyos temblores de la tierra (la constitución de una “nueva tierra”).

Entre los diferentes protagonismos que recorren la crisis, el discurso filosófico se encuentra ante la exigencia de elaborar, en el nivel de los conceptos que le es específico, aquello que las luchas del país y de la región ponen en juego en las calles. Esta pluralidad de subjetividades de la crisis ha superado el marco categorial de las

“demandas” articulables de la teoría populista, inventando modos de hacerse cargo de la existencia colectiva e individual. ¿Es posible conectar esta nueva tierra con la discusión programática antineoliberal? Esta pregunta es clave, porque una alianza nacional con eje en el peronismo que restaure el sueño pre 2001 de la reforma institucional y de la autonomía de lo político no hará más que volver a mostrar su impotencia ante los mecanismos de acumulación financiera reforzados por el endeudamiento de estos últimos años.

Es probable que el frente antineoliberal sea menos un instrumento electoral y más una iniciativa constitucional que pudiera ser protagonizada por las diversas vertientes políticas, sindicales y sociales que asumen neutralizar, como premisa urgente, la tecnología liberal de la representación en el plano jurídico y de la representación capitalista del valor que las finanzas realizan de la actividad social. Efectivamente, un primer bloqueo a la salida del neoliberalismo en nuestros países viene dado por el rango constitucional del a priori de la propiedad privada como matriz central de la racionalidad del Estado. Una reforma de la constitución (contemporánea a la formación de una nueva tierra) debería remover –aquí juego con conceptos del libro *Marx y Foucault*, de Negri, que nos puede inspirar en lo inmediato– este primer bloqueo constitucional a la producción; y la innovación, la expansión de la riqueza social, depende del acceso a los bienes comunes (recursos naturales, conocimientos, información, infraestructuras). Esto implica una nueva atención a las condiciones en que los humanos producimos humanos (*welfare*), un pensamiento radicalmente alternativo al que sostiene las condiciones actuales fundadas en las exigencias de la renta financiera. De manera correlativa, en segundo lugar, una constituyente debería plantear también el problema crucial del papel del conocimiento en la producción social, absolutamente estratégico a la hora de la formación del común en torno al mundo laboral, las comunicaciones, las universidades y el mundo educativo y cultural como dinámicas de valorización e integración de lo social mismo. Este punto adquiere una importancia coyuntural de primer orden, además, en la confrontación con los neofascismos y populismos de derechas, puesto que sin la expropiación de los instrumentos de producción y comunicación capaces de elaborar verdades comunes, el entero mundo de la esfera pública queda soldado al poder de las finanzas. En tercer lugar, y de modo simultáneo, es imprescindible implementar –en nuestra hipo-

tética constituyente— políticas de democratización de las finanzas, orientadas a la producción de lo social como tal, rediseñando los bancos pero también los mecanismos de inversión. Tomar el poder sobre la moneda e imaginar inversiones no dominadas por la noción de la ganancia. En cuarto lugar, se implementaría una descentralización federalista del poder lo más pegada posible a los protagonismos de base. Y, en quinto lugar, esto es clave, una reforma de la comprensión de la relación entre lo jurídico y lo político apta a *la adecuación continua* de los procesos formales y de gobierno a las modificaciones ocurridas en el sistema social (constitución material).

Sin la conformación de este tipo de dinámicas que potencien la movilización social en la toma colectiva de decisiones políticas, toda tentativa de pensar un nuevo rol del Estado se disolverá en impotencia retórica incapaz de dar fuerza material a todo el malestar y la resistencia que han impedido hasta aquí el triunfo estratégico que pretenden las fuerzas políticas neoliberales.

Qué? hacer



Sin la expropiación de los instrumentos de producción y comunicación capaces de elaborar verdades comunes, el entero mundo de la esfera pública queda soldado al poder de las finanzas

La carta de Cerdeiras

DAMIÁN SELCI

La militancia como método

Lo que hay que hacer en 2019: militar en política para que Cristina Kirchner vuelva a ser presidenta. Esto le cabe a cualquiera. Lo prescribe la misma coyuntura llamada crítica. Este año no va a alcanzar con la “práctica teórica” de Althusser. En todo momento, es preciso no sentir que se hace lo suficiente o lo que se puede. Lo único suficiente es vencer.

Pero la filosofía podría cargar con una tarea extra que vamos a calificar de generacional: la legitimación teórica de la militancia. De mínima, los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner produjeron un pensamiento: se puede ser militante y a la vez, al menos en cierto sentido, vencer. En otras palabras: el Estado no es necesariamente enemigo de la militancia (como parecía mostrar la historia reciente, con el terrorismo de Estado). ¿Será que la filosofía tiene, si quiere mirarlo, un nuevo objeto? Al revés. La militancia no es un objeto de análisis, es un pensamiento. Podríamos decir: una disciplina, un método. ¿Por qué la militancia no va a ser una disciplina, como lo son el psicoanálisis o la lingüística? En cambio, su lugar es usurpado por la ciencia política y/o filosofía política, que como dice Badiou representa un saber sobre la “República” (siempre entre comillas) carente de verdad. La ciencia política se ocupa del Estado y de los partidos, sus mecanismos institucionales, la sociedad y la opinión, sus alardeadas (y fofas, o neutras) “tensiones”, sin posibilidad alguna de comprender un enunciado político bello y terrible como el de Cristina el 25 de mayo de 2015, cuando la multitud le preguntaba, angustiada, qué iba a suceder cuando ella dejara el poder. Respondió: “va a pasar lo que ustedes quieran que pase”. Y esto no es ciencia política, es el método de la militancia.

«Afortunadamente hay muchos, pero aún somos muy poquitos»

El 23 de noviembre de 2015, horas después de que Mauricio Macri ganara el balotaje presidencial, Raúl Cerdeiras escribió una carta llamada “Es el momento, el futuro está entre nosotros”. Cerdeiras, filósofo, fundador del grupo “Acontecimiento”, traductor y amigo de Badiou, es alguien que piensa la política a distancia del Estado. Fiel al acontecimiento-2001, ha sido crítico del kirchnerismo, equiparándolo incluso con la figura badiouiana del “sujeto reactivo”. Sin embargo, luego del triunfo de Macri, la tonalidad de la escritura es diferente. Como la disponibilidad de dicha carta en las redes resulta improbable, presentaremos un punteo de sus ideas centrales. El texto, por otro lado, muy corto, merece una lectura detallada.

Al grano.

1. La carta de Cerdeiras es rotunda: si en la búsqueda del nuevo pensamiento emancipatorio existe una interlocución válida, ella no puede ser otra que la que se da con “la juventud camporista”. Ahora que Macri tiene el poder, hay que hablar con ella y casi únicamente con ella. Cerdeiras escribe que luego del estallido del 2001, luego de los años kirchneristas y luego del retorno neoliberal, se abre la oportunidad de pensar todo de nuevo. «Ahora es el kirchnerismo, en especial la juventud camporista, la que tiene que realizar un balance hasta lo más profundo del significado de la era del peronismo, compuesta por una primera etapa conducida por Perón, una segunda signada por el proyecto de su vuelta ligada al socialismo nacional y finalmente la tercera, conducida por Néstor y Cristina».

2. Cerdeiras dice que la juventud debe revisar todo el peronismo, y en particular, la era populista, que suministra su marco teórico. «Quizás haya llegado el momento de decretar el fin de esa era, que es el fin del populismo, que implica todo un entramado de ideas, conceptos, prácticas, modos de organizarse y afectos». Llama a los jóvenes a «cuestionarse abierta y libremente sobre el significado de esta última etapa». El llamamiento excluye a la «vieja izquierda dogmática encerrada en sus iglesias que se reunieron bajo la inscripción FIT».

Qué? hacer



¿Qué significa esta carta? Lo más extraordinario es la designación que hace del sujeto del pensamiento

3. El último párrafo reafirma la alianza con la juventud kirchnerista. «Tenemos un horizonte en común, quizás no claramente explicitado, pero que pareciera ligarnos de manera casi invisible, y es que queremos volver a ligar la política con la emancipación y arrancarla del lugar en el que ha sido secuestrada como simple gestión estatal del orden existente. Quiero pensar que en el fondo la juventud a la que dio vida Néstor Kirchner también comparte ese horizonte. De ser así, entonces la emancipación, si es un principio que guía nuestra acción, está ahora entre nosotros».

¿Qué significa esta carta? Lo más extraordinario es la designación que hace del *sujeto* del pensamiento. Cerdeiras se pregunta quién debe pensar ahora, y responde: la juventud kirchnerista. En la carta, el protagonismo “camporista” es total (Cerdeiras menciona en un segundo plano a «el Zapatismo, los Sin Tierra, los que lucharon por el Agua, la herencia dispersa e inorgánica del 2001, etc.» como actores que también buscan inventar un nuevo sentido de la emancipación –y reconoce, con genial estilo: «Afortunadamente hay muchos, pero aún somos muy poquitos»).

Interpretemos a Cerdeiras. Quizá dijo esto: no se trata de ver qué hizo o qué no hizo la militancia de Néstor y Cristina (no se trata de la “autocrítica”). Se trata de lo que pueda pensar, se trata de qué es pensamiento.

Las tareas generacionales

A horas del triunfo macrista en 2015, Cerdeiras efectúa un espectacular gesto de confianza en la militancia y dice lo que no dice nadie, antes ni ahora: la juventud kirchnerista, principalmente ella, tiene la misión de pensar algo que vaya más allá del populismo.

Incluso dice: en especial, la juventud camporista.

Me impresionó mucho este texto (que no leí en 2015, sino hace algunas semanas, cuando me lo pasó Gabriel D’Iorio). Yo querría poder contestar, sin vacilación: la carta llegó a destino. Pero Lacan decía que una carta *siempre* llega a destino. Esta insistencia indestructible se funda en la equivocidad del significante: sin importar dónde vaya, la carta llega a “su” destinatario, porque lo

constituye retroactivamente como tal al momento mismo de alcanzarlo. La carta, por usar la expresión de Althusser, interpela a los individuos en tanto sujetos. Y la carta de Cerdeiras interpela a la “juventud kirchnerista”, a que piense la emancipación más allá del horizonte populista. (Yo agrego: incluyéndolo.)

Podría pensarse que esta interpelación es restrictiva. Pero, ¿quién no es joven? ¿Y quién no es kirchnerista?

Qué? hacer



La “juventud a la que dio vida Néstor Kirchner” no podría ser una entidad sociológica, ni un objeto de la ciencia política

La “juventud a la que dio vida Néstor Kirchner” no podría ser una entidad sociológica, ni un objeto de la ciencia política. Denomina un conjunto abierto, y las tareas generacionales que propone Cerdeiras podrían caer en las manos de quienes quisieran equivocar suficientemente los significantes “juventud” y “kirchnerista” a fin de contarse dentro de ellos: a fin de *sumarse*. En definitiva, como dijo Cristina, “va a pasar lo que ustedes quieran que pase” con el significante. Lo que no significa que seamos omnipotentes, sino precisamente que el Otro no lo es –en definitiva, como dijo Cerdeiras: es el momento, el futuro está entre nosotros.

Sobre cuatro fórmulas deléuzicas que podrían resumir la cuestión qué hacer

MARIANO REPOSSI

...lo que cuenta es la solución; pero el problema tiene siempre la solución que merece en función de la forma en que se plantea...

(*EL BERGSONISMO*, 1966) ¹

La cuestión *qué hacer* supone planteada la cuestión *ante qué*. “Es en este sentido que Lenin tuvo Ideas”.² El sentido común, hoy, define ese *ante qué* bajo un paralogsimo de extrapolación y una disyunción periodística: Argentina y la grieta.

Considerar que la situación argentina puede establecerse absoluta de relaciones con el resto del capitalismo condena al fracaso a todas las soluciones bienintencionadas –todavía no diré “emancipatorias”– que pretendan intervenir. Nada se gana con ese intento de *rectificación* del problema social que consiste en ampliar la mirada: ora a los países limítrofes, ora a toda Sudamérica, ora a toda la región situada al sur de Río Grande. El paralogsimo persiste, sólo que, en vez de tomar la parte por el todo, toma una parte, adiciona otra parte, y otra y otra... Como si el todo fuera la suma de sus partes. Pero un todo social no se define por sus partes sino por la relación característica que las cohesiona, las organiza, las produce, las realiza como tales partes.³

¹ Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1996, p. 12.

² Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 288. En adelante DR.

³ Cf. “Las cuñas de Hefesto (O «Es la producción y la reproducción, ‘cumpas’...)”, editorial de *Dialéctica*, N° 23. URL: www.revistadialektica.wordpress.com

El capital como relación social globalizada supone la división mundial entre una clase compuesta por propietarios de los medios de producción y otra clase compuesta por propietarios de mera fuerza de trabajo; burguesía y proletariado; explotadores y desposeídos. Ningún ser humano vive fuera de esa división. Ninguno. El capitalismo es el sistema social más inclusivo de la historia universal.⁴

En cuanto a la disyunción periodística, tenemos a un lado la razón liberal, que intentaría sanar a las instituciones republicanas de la catástrofe que una administración populista, corrupta y autoritaria produjo. Al otro lado, tenemos la razón justicialista, que intentaría salvar al pueblo víctima de la catástrofe que un gobierno oligárquico, cipayo y aun dictatorial ejecuta.

Pensar sería abandonar esa disyunción. Superarla en todo su poder de restricción, cooptación y definición. *Theatrum Philosophicum*: pensar sería volver indefinido el acontecimiento para que se repita como el singular universal.

“Pues el problema o la Idea es tanto la singularidad concreta como la universalidad verdadera”. Y este singular universal –el problema social en su objetividad epistemológica y ontológica– es justamente lo incuestionado por ambos términos de aquella disyunción: el modo de producción capitalista.⁵

El problema social no se plantea, pues, en términos de Argentina y la grieta sino en términos de capitalismo y lucha de clases. Nuestro *ante qué*, entonces, es la ley del valor, el fetichismo de la mercancía

Qué? hacer



El problema social no se plantea, pues, en términos de Argentina y la grieta sino en términos de capitalismo y lucha de clases

⁴ Y los Estados-nación son modelos de realización de ese sistema. De ahí–de su paralogismo originario– que el sentido común se debata entre *modelos* y no con respecto al *sistema*. El problema –según el sentido común– sería esta o aquella parte, no el todo. Volveré sobre esto.

⁵ Existe, por supuesto, un sinfín de estructuras de opresión que conviven, transversalmente imbricadas, con el capitalismo (racismo, patriarcado, xenofobia, religión...). Sin embargo, la explotación capitalista predomina hoy como estructura de estructuras: en su pureza, la ley del valor es indiferente a las particularidades del soporte biológico de fuerza de trabajo. Mientras valorice valor, no importa cómo sean los cuerpos ni qué piensen ni qué sientan ni qué deseen. Por eso: “La potencia de minoría, su particularidad, encuentra su figura o su conciencia universal en el proletario”. Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *Mil Mesetas (Capitalismo y esquizofrenia II)*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 475. En adelante MM.

y sus condiciones políticas de realidad. “Los problemas sociales sólo pueden ser captados en una «rectificación», cuando la facultad de sociabilidad se eleva a su ejercicio trascendente y quiebra la unidad del sentido común fetichista. El objeto trascendente de la facultad de sociabilidad es la revolución”.⁶ Nuestro *qué hacer* correspondiente es esta crítica de la sociedad mediante una transformación en sentido –ahora sí– emancipatorio: *Contra toda forma de explotación y opresión*.⁷ A este movimiento real llamamos “comunismo”.

El Estado ha devenido modelo de
realización de la axiomática del capital.

(CLASE EN LA UNIVERSIDAD DE VINCENNES, 11
DE MARZO DE 1980)⁸

Tomar partido entre el Estado y el Mercado, entre la distribución desde arriba y el merecimiento desde abajo, entre el intervencionismo y el Estado mínimo, entre Hobbes y Locke, etc., sólo es posible sobre el encubrimiento de los polos de un mismo aparato de Estado: el polo socialdemócrata y el polo totalitario. *El método axiomático* –explica Robert Blanché– *tiene precisamente el interés de revelar isomorfismos entre teorías concretas aparentemente heterogéneas, restableciéndolas en la unidad de un sistema abstracto*.⁹ Ambos polos del Estado son heterogeneidades concretas e isomorfas con respecto al sistema abstracto capitalismo.

La causa principal de las crisis no es la avaricia de los capitalistas ni la corrupción de los funcionarios, sino el límite inmanente del sistema: la ley de baja tendencial de la tasa de ganancia.¹⁰ El

⁶ Deleuze, Gilles, DR, *op.cit.*, p. 314.

⁷ Cf. Documento “¿Por qué paramos?”, en *Página/12*, 09-03-2017.

⁸ Deleuze, Gilles, *Derrames II: Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 319. En adelante D2.

⁹ Cf. Blanché, Robert, *La axiomática*, trad. Federico Osorio Altúzar, México, UNAM, 1965, p. 36.

¹⁰ Si el lector ignora en qué consiste esta ley, puede acercarse a leer colectivamente *El Capital (Crítica de la economía política)*, de Karl Marx, en estos talleres que, desde 1998, inician cada año la lectura “pelada” y “desde cero” del mentado bodigo. URL: www.talleresdelecturadeelcapital.blogspot.com

capitalismo, periódicamente, se enfrenta a ese límite inmanente y, al mismo tiempo, lo desplaza. “Se dirá que la tendencia totalitaria, restringir los axiomas, corresponde al afrontamiento de los límites, mientras que la tendencia socialdemócrata corresponde a su desplazamiento”.¹¹ Cuando el ciclo de acumulación se termina (la curva cae), el Estado ajusta salarios y derechos; cuando el ciclo se relanza (la curva asciende), el Estado reparte migajas y derechos.¹²

Qué? hacer



En vez de luchar por las cosas se lucha por el derecho a las cosas. Pero los derechos son axiomas del sistema

Es necesaria una crítica de la política estado-céntrica. Hoy la dependencia de la política con respecto al Estado es casi absoluta. El ejemplo más ilustrativo es esta sobredefinición de las luchas: todo reclamo nace como un asunto de derechos.¹³ En vez de luchar *por las cosas* se lucha *por el derecho* a las cosas. Pero los derechos son axiomas del sistema.¹⁴ “Incluso se encontrará un axioma para el lenguaje de los delfines”.¹⁵ El derecho a una vivienda no ampara de la intemperie, el derecho a trabajar no paga salarios, el derecho al pan no se come.

Todo lo cual no significa ignorar la lucha por reivindicaciones mínimas en las condiciones eminentemente defensivas en que nos encontramos. Sin embargo, la

¹¹ Deleuze, Gilles, MM, *op.cit.*, p. 467.

¹² Ese esquema –deleuziano– bipolar del Estado (ver Deleuze, Gilles, D2, *op.cit.*, pp. 245-372) se aplica perfectamente al caso argentino: hoy tendríamos una avanzada del Estado mínimo tras una década de intervencionismo, década que sucedió a los neoliberales años noventa que, a su vez, terminaron de dismantelar las conquistas que la (social) democracia de los años ochenta le hubo devuelto al país después de la dictadura de los años setenta... Si ampliamos la mirada al resto de la región sudamericana advertimos procesos de oscilación, en sincronía perfecta, entre ambos polos del Estado (hasta la constitución misma de los Estados-nación, por no ir hasta el siglo XVI). Y si ampliamos la mirada al resto del planeta no veremos algo muy distinto: o bien se trata de una asombrosa coincidencia, o bien demócratas y republicanos bailan una coreografía universal al son de los ciclos de acumulación capitalista. El Estado no gobierna la lógica del capital sino que es gobernado por ella. Cada crisis profunda (1873, 1929, 1973, 2008) evidencia que la clase dominante no domina las fuerzas que ha desatado. Que todo Estado es siempre un estado del capital. Por eso, jamás eliminará la explotación asalariada.

¹³ Ver el dossier de *Dialéctica* N° 22, dedicado a la crítica de los DD. HH. URL: revistadialektica.wordpress.com

¹⁴ A diferencia de las *proposiciones indecibles*: indecibles en y por el sistema.

¹⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *El Anti-Edipo (Capitalismo y esquizofrenia I)*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Barral Editores, 1973, p. 246. En adelante AE.

imprescindible defensa organizada de esas reivindicaciones –vender la fuerza de trabajo al mejor precio posible; tener la educación, la salud y la seguridad que nos permitan reproducir esa fuerza de trabajo; ampliar derechos democráticos...– no debiera inclinarnos a sostener una táctica de apoyo al mal menor: reducir la explotación mejora las condiciones para auto-organizarnos como clase pero el capitalismo ni proveerá las armas para su propia destrucción ni se eliminará con la adición gradual de soluciones burguesas a problemas burgueses.¹⁶ “¿Qué socialdemocracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto?”.¹⁷ El *peronist dream* del *fifty-fifty* es cínico por donde se lo mire: la mitad de la riqueza producida para los capitalistas, que son unos pocos miles, y la mitad para los explotados, que somos millones. Lo cual supone –y esto es lo fundamental– detener la crítica en la esfera de la distribución, dejar intacta la producción, dejar intacta la propiedad (privada y estatal), dejar intacta la forma-mercancía bajo la cual la riqueza se presenta en condiciones capitalistas, dejar intacta la identificación de la política con la mera administración de lo que hay.

No hay que confundir las reivindicaciones de los explotados con las medidas de gobierno de los explotadores. Los intereses en lucha son antagónicos e irreconciliables. El único Estado benefactor es el que se extingue por abolición de las clases. No queremos un porcentaje de lo que hay. Queremos todo.

¹⁶ Por supuesto, también se puede estar a favor de la explotación.

¹⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 109. Al respecto, de las 5.462 personas que el Estado asesinó entre 1983 y 2017, 3.070 corresponden al período 2003-2015. De manera que este período ha sido el más sangriento para la clase trabajadora en Argentina desde el retorno a la democracia. Al menos, hasta ahora. (www.correpi.org)

No hay revolución sin una máquina de guerra central, centralizadora.

(“CINCO PROPUESTAS SOBRE EL PSICOANÁLISIS”, 1973)¹⁸

La cuestión *qué hacer* se convierte en otra: *cómo hacer*. Hay que com-

prender la lógica del capitalismo (grupos de lectura, estudio e investigación...). Aunque no alcanza con eso. Hay que socializar, en los más diversos formatos, la herencia crítica del proletariado y sus actualizaciones (libros, revistas, periódicos, audiovisuales, podcasts...). Aunque no alcanza con eso. Hay que intervenir en los lugares donde vendemos nuestra fuerza de trabajo (reuniones con pares, reuniones gremiales, asambleas sindicales...). Aunque no alcanza con eso. Hay que remover, cáustica y amorosamente, las relaciones opresivas que reproducimos cotidianamente en el plano personal. Aunque no alcanza con eso.¹⁹ Hay que construir un nuevo tipo de organización que conecte todas las expresiones, grupales e individuales, que atenten radicalmente contra toda

forma de explotación y opresión. “Hay que ser, desde el principio, más centralista que los centralistas. Es evidente que una máquina revolucionaria no puede conformarse con luchas puntuales y locales: debe ser al mismo tiempo hiper-deseante e hiper-centralizada”.²⁰ Esta máquina de guerra no ha de prescindir, necesariamente, de la participación en elecciones²¹ pero ha de encarnar la crítica radical, teórica y práctica, de la representación política.²²

Qué? hacer



Hay que remover, cáustica y amorosamente, las relaciones opresivas que reproducimos cotidianamente en el plano personal

¹⁸ Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 354. En adelante ID.

¹⁹ Cf. “Política de la organización y conocimiento de la producción”, en Estudio preliminar a *UBA Factory II (Producción de conocimiento y organización política)*. URL: www.nodocoorganizacion.wordpress.com.ar

²⁰ Cf. Deleuze, Gilles, ID, *op.cit.*, p. 258.

²¹ Cf. Sartre, Jean Paul, “Elecciones: trampa para tontos”, en *Autorretrato a los setenta años (Situations X)*, trad. Julio Schwartzman, Buenos Aires, Losada, 1977, pp. 194-206.

²² Cf. “Revocables... ha muerto (Balance y disolución)”. URL: www.revocablesfilo.blogspot.com

...queremos quemar el lugar...

(NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA, 1962)²³

La lucha por la emancipación humana tiene dos planos. Uno reivindicativo, de programa mínimo. Uno antagonista, de programa máximo. El primer plano es meramente defensivo, necesario e insuficiente desde el punto de vista del segundo plano, que es el que dota de un carácter revolucionario al movimiento real.²⁴ Luchar por mejoras salariales no implica estar a favor de la explotación. Justamente, por estar en contra de la explotación es que luchamos por mejores condiciones: para organizarnos y destruir el sistema reemplazándolo por relaciones sociales emancipatorias. Esto significa que la figura del proletario tiene dos caras: una cara burguesa, que reclama soluciones capitalistas para problemas capitalistas, y una cara revolucionaria, que niega aun la figura del proletario y sus implicadas condiciones políticas de realidad. Aporía de Sansón: derribar el templo desde adentro. Formular el problema en términos de capitalismo y lucha de clases orienta hacia la abolición de éstas y la destrucción de aquél: emancipación significa, entre otras cosas, *liberarnos del trabajo*. Quemar el lugar.

Todas las razones para hacer una revolución están ahí. Pero las razones solas no hacen revoluciones. También se necesita voluntad revolucionaria.

²³ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 141.

²⁴ Cf. “De la terrenalidad del pensamiento (O de la síntesis asimétrica entre la teoría y la práctica)”, en Editorial de *Amartillazos* N° 4/5. URL: www.revistaamartillazos.wordpress.com

Qué? hacer



¿Qué hacer?

Orientaciones de la pregunta en la época global

ESTEBAN DIPAOLA

I

Una inquietud es de qué manera problematizar y pensar una pregunta extemporánea. Una pregunta que no es fuera de tiempo, sino que demora insistentemente su venida. Es la pregunta por un ahora que nunca está en el lugar correcto, lo que nos indica, al fin, que nos referimos a una pregunta inexacta. *¿Qué hacer con la pregunta qué hacer?*¹

La pregunta *¿qué hacer?* es estrictamente ontológica, pero en tanto revela las condiciones de una ética y de una política. Esto quiere decir que es una pregunta sobre el problema de lo común, de lo que somos y de lo que es posible hacer en una comunidad política. En tal aspecto, si bien la formulación específica, es decir, una formulación en el rango de que promueva una práctica de interrogación filosófica, se debe a I. Kant; y aunque su formalización como pregunta política la debemos a V. Lenin, una primera enunciación, ligada a aquella condición de abordar una problemática de lo común, corresponde a Aristóteles.

II

En *Política I*, Aristóteles enuncia una cualidad de distinción entre el hombre y cualquier otro animal gregario, y esa cualidad es la palabra, y en ese contexto define: “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto”. Por lo cual, concluye el estagirita, es a partir de la palabra que se posee “el

¹ De semejante manera la expone Derrida, Jacques, “Pensar lo que viene” en Major, R. (comp.), *Derrida. Para los tiempos por venir*, Buenos Aires, Waldhuter, 2013, pp. 15-49.

sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores”.² Se muestra, entonces, que desde la palabra es posible formular una interrogación que exprese las condiciones de una participación comunitaria. La primera articulación entre ética y política en la pregunta *¿qué hacer?* se presenta en esa idea del carácter gregario del hombre de acuerdo a la especificidad de la palabra, que no es más que en acuerdo con la posibilidad de formular una pregunta ética y política acerca de la capacidad de actuar en el mundo.

Qué? hacer



El problema de la posición de Habermas es que en su fundamentación obtura el carácter esencialmente político de la pregunta *¿qué hacer?*

III

Si el hombre es un ser social por virtud de la palabra que le permite validar el sentido de lo justo y lo injusto para el bien común, es evidente que en Aristóteles se encuentra la formulación temprana de una idea de comunidad argumentativa, que desde la segunda mitad del siglo XX fundamentará el pensamiento político liberal de una corriente filosófica sostenida, principalmente, a partir de las posiciones de J. Habermas. En el pensador alemán, el argumento político que funda una ética de lo común es la deliberación que promueve instancias comunicativas que conducen las acciones en vistas del consenso comunitario.³ Es decir, en una comunidad todos participamos a partir de semejantes condiciones de posibilidad y raciocinio para dirimir pleitos y esto permite representar las mejores condiciones para una vida social. El problema de la posición de Habermas es que en su fundamentación obtura el carácter esencialmente político de la pregunta *¿qué hacer?*, restándole así su condición ontológica. Lo político está allí clausurado porque, si el bien común es asimilable a una validación racional universal –tal es el requisito de la “acción comunicativa”–, se vacía con ello cualquier dimensión del conflicto o, sin más, de lo que Ch. Mouffe entiende como una posición agonística en un marco normativo que

² Aristóteles, *Política I*, 1253a11. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 2007, p. 31.

³ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2018.

pone en disputa sus referencias universales.⁴ Por eso, en la posición moderna de Habermas no hay una ontología política que pueda problematizar lo justo y lo injusto mediante una palabra –en sentido aristotélico–, sino que obtenemos una metafísica especulativa sobre las formas universales de la racionalidad comunicativa, impidiéndose así que siquiera la pregunta *¿qué hacer?* pueda expresar en su formulación las consecuencias posibles en acciones concretas.

IV

Una certera clarificación sobre los tiempos contemporáneos la realizó hace más de treinta años G. Lipovetsky cuando alude al proceso de “personalización” de la vida social en las sociedades democráticas del presente, que implica una salida de la socialización institucional y sistémica y un cambio de orientación hacia dispositivos abiertos y plurales, que promueven una sociedad de vínculos flexibles sostenidos en una preeminencia individualista. Esto es lo que el filósofo y sociólogo francés denomina el desarrollo de una “sociedad narcisista”.⁵

Entonces, es necesaria una reformulación de las condiciones modernas de la pregunta *¿qué hacer?*, que la limitaban a una formulación moral (Kant) o a una interrogante política (Lenin), pero en ambos casos sobre la certeza de una fundamentación universal; y reconsiderar el problema en el contexto presente, caracterizado por lo que la teoría social contemporánea enuncia como “individualismo contemporáneo”.

Ese individualismo es propio de sociedades globales que prescindan de pautas institucionales para fundar marcos normativos de acción, es decir, sociedades desinstitucionalizadas, donde las instituciones que antaño sostenían y contenían las experiencias subjetivas en lazos comunes de interacción se han visto relegadas por las matrices del mercado y de una globalización que corroe las dimensiones de tiempo y espacio. El sociólogo alemán U. Beck llamó a estas sociedades globales de la “modernidad reflexiva”, con la noción “sociedades del riesgo”, en las que los individuos están obligados

⁴ Mouffe, Chantal, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, Buenos Aires, FCE, 2014.

⁵ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2017.

a asumir bajo responsabilidad individual los riesgos de su propia subjetivación.⁶ En las sociedades del riesgo, las identificaciones que anteriormente anclaban las condiciones normativas de vida para los sujetos están disminuidas, y la flexibilidad y el dinamismo individual son las claves de cualquier conducta.

Z. Bauman es, además de uno de quienes de mejor manera expusieron las condiciones de la vida global en lo que él denominaba

“vida líquida”,⁷ el que de una manera concreta formula la inquietud “posmoderna” respecto de la pregunta *¿qué hacer?* Para el pensador polaco, se trata de dilucidar mejor las características de semejante interrogante frente a las transformaciones de las sociedades. Para ser puntuales, el problema central es si es posible definir lo que hay que hacer en estos tiempos vertiginosos, y más todavía, si acaso es posible circunscribir un único modo de ese hacer, lo que significa, ni más ni menos, si es posible responder a la pregunta y además si es necesario. Para Bauman, la urgencia es la de seguir haciendo la pregunta, pero no la de dar *una* respuesta. Pero también insiste con una reformulación determinante en las condiciones del individualismo contemporáneo de la “vida líquida”: “¿hay alguien capaz de hacer lo que haga falta hacer?”⁸ Esa forma de planteamiento de la cuestión es crucial, porque pregunta por el agente –algo necesario en el marco de prácticas individualistas–, pero también porque denuncia el nuevo carácter de los agentes dominantes, que en el capitalismo global y financiero

son quienes están fuera de la formación política y ética de la vida en tanto están “especialmente fuera del alcance del proceso de negociación y control democrático”.⁹

Qué? hacer



Ese es el espacio que se revela para una restitución de la acción política en una contemporaneidad fluida y vaciada de contenidos a la vez: hacer colectiva una pregunta que hoy se formula y se lee en su forma y enunciación individual.

⁶ Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 2006.

⁷ Bauman, Zygmunt, *Vida líquida*, Barcelona, Paidós, 2010.

⁸ Bauman, Zygmunt, *En busca de la política*, México DF, FCE, 2015, p. 108.

⁹ *Ibidem*.

V

Una cuestión a dejar planteada es cómo organizar la modalidad de la pregunta *¿qué hacer?* en un nuevo sentido colectivo cuando afrontamos experiencias de vida flexibles y determinadas por lógicas individualistas. Estamos viviendo lo que el sociólogo francés A. Touraine explica como “situación postsocial” y “posthistórica”, que principalmente dan cuenta de una vida común sin memoria: y eso es el “fin de lo social”, es decir, el final de una manera de vivir en común sostenida en lazos regulados por el Estado, la historia y la política.¹⁰ En el capitalismo financiero, la desnormativización de lo común se expresa en una normativización por abajo, donde es en las propias prácticas y de maneras contingentes que los individuos establecen parámetros flexibles de producción de lazos. Por eso, una pregunta fundamental que se obtiene de la lectura de las últimas posiciones argumentadas por Touraine es *¿cómo hacer colectiva una demanda que se sustenta en principios individuales?* Esa creo que es la pregunta política certera del tiempo presente. En tiempos de individualismo, las demandas también se representan como individuales y las exigencias se relacionan con lo propio. Un ejemplo bien adecuado de nuestra época es “el derecho al aborto” cuando en general se promueve como un derecho a decidir sobre el propio cuerpo. Una demanda de tan fuerte carácter individual solo puede obtener cauce político si es posible organizarla bajo formulaciones colectivas. Para Touraine, una clave es que esas fuerzas individualizadas se expresen en campos de acción social que tengan referencias en “movimientos sociales”. El movimiento de mujeres que llevó la voz pública en el debate por la “interrupción voluntaria del embarazo” en Argentina durante el año 2018, promovió el cauce político cuando desplazó el discurso desde un lenguaje de la decisión sobre sí hacia la evidencia de una política de salud pública. Ese es el espacio que se revela para una restitución de la acción política en una contemporaneidad fluida y vaciada de contenidos a la vez: hacer colectiva una pregunta que hoy se formula y se lee en su forma y enunciación individual.

¹⁰ Touraine, Alain, *El fin de las sociedades*, México DF, FCE, 2016.

¿Qué hacer?

Cuando Bauman alegó que la urgencia no es de la respuesta sino que es la de insistir con la pregunta, nos posibilitó, en ese gesto argumentativo y político a la vez, una clave de lectura de nuestra contemporaneidad. Como se dijo al comienzo, no es una pregunta fuera de tiempo, al contrario, es una pregunta que interroga nuestro tiempo, por eso su demora y por eso la necesidad de hacer posible la im-posibilidad de su respuesta.

Qué? hacer



En el capitalismo financiero, la desnormativización de lo común se expresa en una desnormativización por abajo.

El pasado y el porvenir de dos ilusiones

CARLOS BALZI

¿Habrá que declararse incompetente
en todas las materias del mercado?
¿Habrá que declararse un inocente?
¿O habrá que ser abyecto y desalmado?

FITO PÁEZ, “AL LADO DEL CAMINO”

Siento que debo disculparme de entrada por algo que será evidente en las líneas que siguen: dado que no me siento capaz de conciliar de forma convincente el análisis de la coyuntura con la meditación filosófica o, sin tanta pretensión, con aquello en que consiste el trabajo académico, opto por la primera alternativa, confiando en que aquello que amo (que amamos) del trato con los grandes problemas y figuras de la tradición filosófica haya llegado a metabolizarse en mí (en nosotros) y, por tanto, se infiltre en la desmañada consideración de la actualidad que intentaré.

Pertenezco a una generación que transcurrió sus estudios de grado en la década del gobierno de Menem, un tiempo del que se han notado, con justicia, similitudes casi evidentes con el que nos toca vivir hoy. La dogmática neoliberal tiende, según parece, a la repetición neurótica. Pero, entretanto, “pasaron cosas”, como supo afirmar el ingeniero Macri. Me animo a afirmar que uno de los rasgos que mejor contribuyen a describir lo que sucedió en la década de gobierno nacional y popular fue el haber fomentado una serie de ilusiones en la ciudadanía, de la cual –como con acierto se lee en la editorial del número 8 de esta revista– no está separada la comunidad académica ni, en particular, la filosófica. Quisiera seguir el itinerario de estas ilusiones para comprender la transformación que advierto tanto en la autopercepción que tenemos de nosotros mismos quienes participamos de la hermosa

aventura filosófica, como de las cambiantes condiciones objetivas en que se desarrolla nuestro trabajo.

En breve se habrá cumplido un siglo desde que Freud escribiera: “Una ilusión no es lo mismo que un error; tampoco es necesariamente un error”.¹ Si bien Freud hablaba de la religión, bien podemos servirnos sin culpa (sin *apenas* culpa) de sus palabras para intentar comprender la naturaleza de nuestra experiencia. La ilusión, lo sabemos, tiene una semántica curiosa, pues refiere tanto a un engaño de la imaginación, de los sentidos o (y este “o” no es excluyente) de las pasiones, que producen representaciones, conceptos y sentimientos fantasmales, sin verdadera densidad ontológica, como a la esperanza por un estado de cosas presente o futura y a la complacencia hacia su actualización.² Entre una y otra acepción no hay verdaderamente contradicción, aunque la aparente. Podemos ser inducidos a considerar real lo meramente aparente, y sin embargo tomar de allí la energía que transforme el punto de partida y nos lleve a realizar aquello que anhelamos. Puede suceder también que el resultado no haya sido el previsto, pero esto no sólo no desmiente el potencial transformador de la ilusión, sino que incluso lo enriquece. Pues, en ese caso, deja de ser una mera herramienta, un mero medio, para abrirse a la potencia de la generación de acontecimientos.

¿Qué demandábamos estudiantes y docentes de la universidad del menemismo cuando marchábamos masivamente una y otra vez contra la política educativa del gobierno? Con matices que por ahora podemos ignorar, una serie de medidas que son las mismas por las que hoy estamos en lucha: ampliación del presupuesto, rechazo de la mercantilización de la educación, apertura de

Qué? hacer



El recuerdo de las pasiones que dominaban nuestra militancia estudiantil, así como su marcada carencia de organicidad, pueden servir de punto de partida para dar cuenta de por qué sentimos que “nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”

¹ Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 30.

² Las últimas líneas son una paráfrasis de las cuatro acepciones que el Diccionario de la Real Academia Española incorpora para el término “ilusión”.

las universidades a los sectores populares. Pero si tanto el modo de gestión del gobierno como las reivindicaciones que se le plantean son similares, es obvio cuestionarse si cambió algo entretanto, y en su caso, qué fue.

El recuerdo de las pasiones que dominaban nuestra militancia estudiantil, así como su marcada carencia de organicidad, pueden servir de punto de partida para dar cuenta de por qué sentimos que “nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”. Nos animaba un violento rechazo hacia la política gubernamental, algo que podría seguirse afirmando hoy, pero unido a un desprecio por la política sin más. No veíamos en ella más que la gestión de los intereses de una clase a la que no pertenecíamos, y éramos incapaces –nosotros, que éramos niños cuando la primavera alfonsinista– de concebir siquiera las potencialidades emancipatorias que yacían en las entrañas de la maquinaria estatal. Esa “apoliticidad virtuosa” (tal la creíamos), en tanto nos aislaba de los demás actores políticos con quienes hubiéramos, de haber generado lazos, podido articular acciones transformadoras, nos dejaba, en el plano subjetivo, desalentados, pesimistas, hasta volvernos casi misántropos. Pero, eso sí, orgullosos de ser distintos de todos los demás trabajadores, a quienes veíamos como alienados sin conciencia, dóciles sostenes de su propia miseria, artífices de su servidumbre voluntaria.³

Pasados los años, las décadas ya, no cuesta discernir en esa actitud un caso –para volver a abusar de sus palabras– de aquello que Freud supo llamar “el narcisismo de las pequeñas diferencias”.⁴ Pues si bien es real –como de nuevo acierta la editorial referida al afirmarlo– que el nuestro es un trabajo con particularidades muy específicas, irreductible así a los demás, por aquel entonces defendíamos enfáticamente las diferencias, mientras que hoy muchos hemos llegado a comprender que, aun cuando es innegablemente un trabajo distinto a los demás, es, ante todo, *trabajo*. Y nada menos que trabajo.

³ Si bien no podré responderlo aquí, quizás no sea superfluo recordar que esto sucedía en una ciudad en cuya historia había resplandecientes ejemplos de fraternidad entre obreros y estudiantes, y habría que indagar cuál fue el trabajo de zapa del olvido que nos impidió reconocer nuestra genealogía en aquellas luchas.

⁴ La frase fue acuñada por Freud en 1917 en *El tabú de la virginidad*, y retomada en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), así como en *El malestar en la cultura* (1929).

Al no ser intención de estas páginas cantar las loas del gobierno nacional y popular, sino apuntar a comprender la naturaleza de su legado en este asunto concreto de la nueva subjetividad trabajadora del docente-investigador (y del *filósofo*, puntualmente), me siento obligado (¿moralmente? Tal vez) al intento de aislar, de una manera vagamente eidética, las acciones particulares con las que la política (nuestra antigua enemiga) supo configurarnos como lo que hoy somos. De la

iridiscente y abigarrada conjunción de decisiones y azares que componen todo fenómeno histórico, y en particular el proyecto que hegemonizó la primera década y media de nuestro milenio, destacaré dos, yendo quizás de lo concreto a lo simbólico, si es que tal itinerario tiene sentido. Pues hubo, desde el comienzo y casi sin interrupciones durante doce años, una reconfiguración de las prioridades presupuestarias que hizo que –contra todo pronóstico– se invirtiera una cantidad inédita de recursos en la educación en general, en las universidades y organismos de investigación en particular, que llegó incluso a las altivas humanidades y hasta a la otrora distante filosofía. Esta inesperada y feliz metamorfosis de las condiciones materiales de nuestro trabajo tuvo, es indudable, efectos mediata e inmediatamente positivos sobre nuestra “productividad”, de los cuales quizás sea el más recordado el regreso al país de una miríada de investigadores a quienes la proverbial y secular pobreza franciscana de las condiciones anteriores habían convencido de emigrar. Todo eso es reconocido, hasta indudable, pero es posible que no sea lo más relevante para el asunto que nos interesa.

Porque las delicias del contrafáctico me invitan a imaginar un escenario falaz, pero no imposible. Si sólo se hubiese tratado de asignaciones presupuestarias, podríamos habernos comportado como perfectos *free-riders* (me resigno al inglés para evitar el feísimo *gorrones* de las traducciones españolas), parásitos que aprovechan los beneficios sin contribuir en nada a su generación (no la etérea, aunque quizás tampoco). Es decir, haber aceptado

Qué? hacer



Sólo la histórica manifestación del egoísmo corporativo y sectario de los grandes productores agropecuarios me forzó a tomar partido y a comprender que, cuando era atacado, la defensa de lo público era un imperativo imposible de desoír.

las mejoras sin gratitud y sin sentirnos afectados en nuestra condición de guardianes de la pureza antipolítica. Y si bien es indudable que hubo quienes así reaccionaron, no lo es menos, entiendo, que fuimos muchos más quienes nos sentimos obligados a revisar nuestra autopercepción en el sentido que referí antes.

Existen datos objetivos que testimonian en favor de esta descripción, entre los que debería incluirse el notable aumento en las afiliaciones a las distintas asociaciones gremiales universitarias y científicas, la intervención de académicos como analistas del presente en los medios de comunicación –en particular en la televisión–, así como esta sorprendente y bienvenida convocatoria por parte de una revista científica para pensar sobre nuestra crisis. Pero aun cuando puedan añadirse otros hechos para probar esta somera descripción, entiendo que las conversiones subjetivas, incluso las colectivas, se vuelven sensibles, si acaso, en formas más sutiles, difíciles –al menos para mí– de precisar, pero a las que puede llegar a intuirse en historias individuales. Por eso, como supo decir un gran austríaco, doy un paso al frente y hablo en nombre propio.

En realidad, cualquier potencial lector que siguiera con alguna atención estas palabras ya habría advertido, a estas alturas, que no de muchas otras cosas se habló hasta aquí. Así que intentaré asumirlo. Yo fui uno de esos estudiantes antipolíticos, prepotentes y orgullosos de los que vengo hablando. Y soy, hoy, delegado por la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba en la Asociación de Docentes e Investigadores de la Universidad de Córdoba, nuestro –*horresco referens*– gremio. Entre el punto de partida y el de esta llegada provisoria no se dio un recorrido lineal. Como a algunas compañeras y a algunos compañeros, me costó vencer la inercia de una subjetividad formada por el trabajo paciente de generaciones, en mi familia, y de siglos, en la filosofía, y desconfié por años de las buenas intenciones de un gobierno, el de Néstor Kirchner, que venía a implementar lo que siempre pensé y pedí, incluso mucho más. Sólo la histórica manifestación del egoísmo corporativo y sectario de los grandes productores agropecuarios me forzó a tomar partido y a comprender que, cuando era atacado, la defensa de lo público era un imperativo imposible de desoír. A partir de esta nueva convicción se fue sedimentando un terreno para una nueva práctica política y académica, que me llevó, a través de la conversación que se ha mantenido incesante con estudiantes y colegas, a la

participación creciente en todas las manifestaciones públicas contra la política gubernamental hasta llegar a reconocer la necesidad de dar un paso al frente, otra vez, ofreciéndome y siendo elegido por mis compañeros como su representante en nuestro gremio. Todo esto no fue resultado de aquello que Max Weber llamaba una “vocación íntima por la política”,⁵ sino, por el contrario, de un sentido vagamente kantiano de la responsabilidad que me llevó a asumir,

sin ninguna inclinación, las obligaciones que me interpellaron. La pertinencia de presentar mi propio caso es dudosa, lo sé. Confío, con todo, en que muchas compañeras y no pocos compañeros verán reflejos de su propia historia en esa semblanza mínima.

Una ilusión no es un error, no necesariamente. Me disculpo otra vez con el Dr. Freud por abusar de la descontextualización de sus sabias palabras para concluir este texto. El tiempo, lo dije, ha logrado despertarnos a muchos de nosotros de que la verdadera ilusión equivocada fue la que vivimos antes de despertar a la conciencia de nuestra condición de trabajadores y trabajadoras. La otra, la que se encuentra en el origen de esa transformación, no es un error: aun cuando sus dones más superficiales –las renovadas condiciones materiales– hoy estén en retirada, su legado más secreto y valioso sigue vivo alentando nuestra aún nueva autopercepción como trabajadores, que es, si no estoy muy errado, el basamento de nuestras nuevas prácticas políticas organizadas en conjunto con el resto de las asociaciones gremiales, trabajadorxs

con trabajadorxs. Y así como hoy podemos ver cómo nos indujo a la pasividad nuestra pasada ilusión, la que hoy nos afecta se presenta, en cambio, como una promesa de un futuro distinto de este horrendo presente.

Qué? hacer



El tiempo,
lo dije, ha
logrado
despertarnos
a muchos
de nosotros
de que la
verdadera
ilusión
equivocada
fue la que
vivimos antes
de despertar a
la conciencia
de nuestra
condición de
trabajadores y
trabajadoras.

⁵ Weber, Max, “La política como vocación”, en *El sabio y la política*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba-Encuentro, 2007, p. 145.

¿Aportar a la igualdad desde una meritocracia? Paradojas de la filosofía institucionalizada

LAURA GALAZZI

El último editorial de la revista *Ideas*¹ hace pie en la fuerza del llamado deleuziano: si la filosofía sirve para algo es para luchar contra la estupidez, sobre todo la propia. Así, todo pensamiento sobre la realidad reviste la necesidad de desarticular los *clichés* que nos constituyen y delimitan qué es pensar, qué es filosofar, qué significa participar activamente del mundo y de la realidad. El texto propone también que esta tarea no implica situarse en un falso “afuera”. Por el contrario, es *dentro* de la filosofía institucionalizada donde urge realizar el autoexamen filosófico al que estamos llamados desde el origen griego del filosofar. Encuentro esta afirmación fundamental, entre otros motivos, por uno histórico: la filosofía en la Argentina pudo dejar de ser un pasatiempo reservado a los salones aristocráticos y los colegios de elite cuando pasó a formar parte de lo público, institucionalizándose en la universidad. En nuestro contexto, es requisito indispensable para garantizar la posibilidad de una “filosofía sin condición” que exista una universidad pública, laica y gratuita que la incluya, un sistema educativo que la considere un saber socialmente válido y un sistema científico que la fomente.

Desde estos acuerdos básicos y fundamentales, hay un punto en el que me gustaría ahondar para poder proponer una discusión. En efecto, creo que es posible extraer ciertas conclusiones acerca del tipo de aporte y rol de la filosofía en el actual contexto a través del análisis del *tipo de institucionalización* con que se materializa la filosofía en la universidad, sobre todo en ciertas universidades tradicionales, prestigiosas, que marcan –de algún modo– el “pulso” de lo académico. Tomaré especialmente la institucionalización de la filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos

¹ AAVV, “Editorial” en *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, Año 4, No 8, noviembre 2018-abril 2019, pp. 6-12.

Aires (en adelante FFyL/UBA), por el caprichoso motivo de que no habría autoexamen en estas líneas si no hablara de ese “nosotrxs” que me incluye y que implica también a lxs autorxs del editorial.

El tipo de institucionalización actual de la filosofía no es tan antiguo como solemos suponer. Señaló con énfasis Eduardo Rabossi² que aquel tipo de institucionalización data de fin del siglo XVIII en Alemania, y fue pergeñado con motivo de la fundación de la Univer-

sidad de Berlín en 1810. La filosofía, a través de Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Schelling y otros filósofos fundamentales en la discusión de ese momento fundacional, hizo un importante aporte en aquella construcción institucional. Fue en un proceso de transformación educativa que se pudo concretar, luego de una acalorada discusión filosófica acerca de los tipos de saberes, su organización y –lo que aquí nos interesa particularmente– el rol de la filosofía en la estructura del conocimiento socialmente válido. Se funda, en ese tiempo y lugar, un tipo de construcción del saber filosófico que convive en nuestros días con otros mandatos ligados a diferentes procesos de reforma universitaria mundiales y locales,³ sobre todo, convive con las últimas transformaciones que se produjeron por el impacto del proceso que llevó a la *Declaración de Bolonia* (1999) en el que la filosofía no tuvo una participación fundamental.

En este contexto, entonces, resulta necesario pensar la institucionalización universitaria para ponderar los aportes de la filosofía a las necesidades de un país, una región y también un mundo que está exacerbando aspectos reaccionarios, violentos, discriminatorios y desiguales, donde resulta asqueante la naturaliza-

Qué? hacer



Los sistemas de jerarquía informales que nos determinan, los dispositivos de subjetivación filosófico-universitarios vigentes e incluso algunos reglamentos de concursos, las remuneraciones y las posibilidades de acceso a recursos materiales para viajes, becas y proyectos se inclinan de modo prioritario hacia la investigación

² Rabossi, Eduardo, *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*, Buenos Aires, Gedisa, 2008, pp. 25-29.

³ Cfr. Naishtat, Francisco, “El oficio de filosofar” en *Nombres. Revista de Filosofía*, No 25, 2011, pp. 109-119.

ción de la acumulación de capital y riqueza por una parte ínfima de la población, así como la devastación del planeta, a expensas de lxs muchxs que sufrimos las consecuencias en nuestros cuerpos y nuestras vidas.

La brevedad del texto me obliga a algunas afirmaciones salvajes, pero para las que considero que hay evidencia suficiente. La primera es que, en la institucionalización que rige a la filosofía en la FFyL/UBA, las funciones y tareas universitarias de docencia, investigación y extensión se valorizan de manera despareja, atravesadas por supuestos que combinan lo más rancio de los prejuicios sexistas, colonialistas y aristocráticos: en este momento la estrella es la investigación, mientras que la enseñanza y la extensión resultan relegadas. Como cada una de ellas –enseñanza y extensión– tiene sus particularidades y merece ser pensada en profundidad, analizaré aquí la cuestión de la enseñanza. La situación es paradójica, ya que en la filosofía argentina hay sólo un ínfimo porcentaje de investigadorxs que no dan clase. Es decir, a primera vista, el vínculo entre docencia e investigación parece obvio y así lo indica también una cierta simetría postulada en los reglamentos acerca de la dedicación universitaria. Sin embargo, aun cuando esto pueda verificarse en horas de trabajo, no condice con el valor simbólico que se les otorga a estas tareas. Los sistemas de jerarquía informales que nos determinan, los dispositivos de subjetivación filosófico-universitarios vigentes e incluso algunos reglamentos de concursos, las remuneraciones y las posibilidades de acceso a recursos materiales para viajes, becas y proyectos se inclinan de modo prioritario hacia la investigación.

Algunas notas informales para sostener estos dichos. En la sala de profesorxs y en los encuentros en el pasillo se puede escuchar hablar a lxs docentes de la “carga” de docencia, que parece insumir un tiempo precioso para continuar investigando. Una estudiante brillante cuenta compungida que se enfrentó a la cara de sorpresa de su director de tesis de grado, cuando le comentó que quería ser profesora: “¡qué desperdicio!” le dijo, “¡vos das para más!”. Otro relata que fue “seleccionado” tras un parcial, frente a sus compañerxs, para formar parte de un equipo de mentes brillantes dedicadas a la investigación, mientras se denigraba (en chiste, claro) al resto de la clase por no ser como él y el grupo de lxs elegidxs. Una docente considera que se rebaja si utiliza el pizarrón para dar clase y ser entendida, otro más habla del “infierno de la escuela media”.

Varios años como docente de la materia Didáctica Especial en Filosofía hace que pueda proseguir indefinidamente con estas narraciones. Lo cierto es que lxs estudiantes llegan a las materias de profesorado con una jerarquía bastante internalizada (algunxs combatiéndola, otrxs padeciéndola): primero la investigación, luego la docencia universitaria en la carrera de Filosofía/UBA (otras carreras de filosofía de otras universidades nacionales también resultan sospechosas

de ser “poco serias”), y, luego, un magma indiferenciado, gris y poco explorado de posibilidades, todas ellas escasamente deseables. Muchxs de nuestros estudiantes ni siquiera saben que sus propixs profesorxs y lxs egresadxs de la carrera dan clases a estudiantes de otras disciplinas en distintas universidades (la materia está en casi todas las carreras de una u otra forma), en institutos terciarios, ni hablar de la escuela media o de hacer filosofía con niñxs.

Quizá por antiguas resonancias que hacen de la docencia un trabajo “femenino”, o por cierto temor aristocrático a ser consideradxs empleadxs estatales, lxs docentes universitarixs de filosofía prefieren la investidura de investigadorxs y transmiten a sus estudiantes esta preferencia. Entonces, esa es la primera cuestión que quiero plantear: ¿Qué jerarquías entre prácticas de la filosofía sostenemos y generamos en nuestras intervenciones como docentes y/o estudiantes? ¿Qué contextos de enseñanza/creación filosófica valoramos? ¿Cuáles son los espacios

de enseñanza donde nos proponemos luchar junto con nuestrxs estudiantes contra la estupidez, quebrar el sentido común, crear conceptos? ¿Cuáles son las comunidades de pensamiento de las que nos sentimos orgullosamente parte y cuáles son las que “padecemos” de modo vergonzante para subsistir? ¿Cuáles van a ser las políticas públicas por las que vamos a luchar partiendo de estas jerarquías? Si la respuesta a estas preguntas es que sólo deseamos pensar, crear conceptos, en la carrera de Filosofía de la FFyL de la UBA o en espacios especializados de investigación como CONICET, con otrxs universitarixs en filosofía, creo que estamos condenándonos a un

Qué? hacer



Entonces,
esa es la
primera
cuestión
que quiero
plantear: ¿Qué
jerarquías
entre prácticas
de la filosofía
sostenemos
y generamos
en nuestras
intervenciones
como
docentes y/o
estudiantes?

pensamiento estéril y endogámico. Participamos del mundo, sí, pero de un mundito agobiante, cerrado, amurallado. Este “nosotros”, esta comunidad que sólo puede pensar si lo hace con unas reglas de juego hiper-codificadas, en un contexto reglado en el que vale, para encauzar la discusión, decir “ese tema no es mi especialidad”, “esa pregunta no se ciñe al comentario del texto”, “ese problema no es atinente para este autor”, etc., resta potencialidad a la posibilidad real de la filosofía de interpelar, discutir y transformar el sentido común, así como de hacerse cargo de las demandas de transformación por las que puján el pensamiento feminista, el pensamiento decolonial y un largo etc. En ese sentido, me incomoda la afirmación contundente del Editorial con el que estoy dialogando, que reza “los grupos de investigación son las bases de la filosofía, y no los individuos solos o aislados”.⁴ En la misma medida que celebro la concepción de la filosofía como creación colectiva, me inquieto por la frontera que traza “la investigación” respecto de un adentro y un afuera del filosofar.

Sin embargo, no creo que sea un recorte casual. La representación de la docencia valorable que rige en nuestro pequeño mundillo académico coincide con la representación de la investigación especializada. En este contexto la mejor docencia es la que hace unx profesorx (consideradx como un individuo, no como un colectivo en una cátedra, por ejemplo) cuando enseña lo que investiga, el modo en que lo investiga y las preguntas que se hace mientras investiga. Bajo esa transposición de la teoría del derrame a la “buena docencia”, lxs mejores estudiantes siempre serán lxs que sepan más de ese campo particular, lxs que repliquen mejor esas prácticas de investigación (“Los herederos”, ironizaban Bourdieu y Passeron)⁵ en tanto y en cuanto puedan “aportar” al/la investigador/a nuevas ideas para profundizar su especialidad. Por ello el CBC y las materias iniciales están llenas de docentes que son jóvenes egresadx o ayudantes de segunda y cada vez más son lxs doctorxs que aspiran a enseñar en contextos de posgrado o en materias de orientación. Esto, que quizá va de suyo en el contexto actual, no fue siempre así. Bajo ciertas otras definiciones de la filosofía institucional, resulta más potente

⁴ AAVV, “Editorial” en *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, Año 4, No 8, noviembre 2018-abril 2019, p 11.

⁵ Cfr. Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude, *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI eds., 2006.

filosofar con quienes recién empiezan y con cierta amplitud enciclopédica, planteando los problemas y buscando en conjunto diferentes líneas de resolución, por ejemplo. La valoración actual de la especialidad constituye un principio filosófico que responde muy bien a las transformaciones globalizadas en el sistema de ciencia y técnica y a los circuitos de acreditación académica, pero debería poder justificarse con principios filosóficos, además de coyunturales.

Es decir, deberíamos poder sostener por qué es más potente una filosofía especializada que una no especializada, por qué es más fructífera una filosofía hecha de intercambios entre especialistas, que una hecha a partir de intercambios entre estudiantes de distintas orientaciones y docentes con diferentes líneas de investigación. También mostrar qué sentidos e ideas otorga la especialidad en filosofía a una sociedad que sostiene materialmente su posibilidad. Entiéndase bien, no estoy proponiendo salir a predicar. Estoy diciendo que la institucionalización filosófica actual en nuestro contexto tiene una definición tan restrictiva de su “adentro” y de su “afuera” que resulta francamente agobiante.

Qué? hacer



Para llegar al mismo punto, propongo una segunda vía de reflexión: ¿qué hacemos materialmente como comunidad?

Para llegar al mismo punto, propongo una segunda vía de reflexión: ¿qué hacemos materialmente como comunidad? No qué decimos, sino qué hacemos materialmente, qué efectos tiene nuestra práctica, en este caso la práctica de enseñanza en la carrera de FFyL/UBA. Para eso voy a recurrir a algunos datos, sólo porque resultan algo concreto a partir de lo cual pensar. En el período que va entre 2000 y 2010 en la carrera de Filosofía de FFyL/UBA se otorgaron 211 títulos de profesor/a y 140 de Licenciadxs. Esto la sitúa, en porcentajes, como la segunda carrera en la FFyL/UBA que elige más el profesorado que la licenciatura para su titulación. La primera es Historia donde el 82% de sus egresados son profesorxs. La sigue, como señalé, Filosofía, con un 60% de profesorxs y un 40% de licenciadxs. Las siguientes son Letras y Antropología, en las que se opta casi en un 40% por el profesorado, siendo Bibliotecología la carrera en que menos profesores egresan (sólo un 5%).⁶

⁶ Cfr. Morgade, Graciela, “La formación de docentes en la Facultad de Filosofía y Letras,

Paradójicamente, entonces, la mayoría de lxs alumnxs de la Carrera de Filosofía en UBA opta por la docencia para su titulación. Esto implica dos materias anuales, prácticas de enseñanza, una exigencia importante respecto de tiempos de cursada, dedicación y exposición personal. Sin embargo, esta es la elección. A primera vista, se podría pensar que los números desmienten lo dicho hace pocos párrafos: la docencia parece mejor valorada que la investigación en esta carrera. Sin embargo, cualquiera que transite los pasillos de Puán sabe que esto no es así (salvo excepciones, claro). Contrariamente, la diferencia de titulación –cuando no es doble– refuerza una suerte de jerarquía informal, en la que lxs que optan por el profesorado suelen sentir y sostener que lo hacen porque “no les da” o “no pueden” escribir una tesis de licenciatura. Lejos está de ser cierta esta creencia, que no responde a las habilidades, disposiciones y saberes de estudiantes que pasaron –para llegar a titularse– múltiples instancias evaluativas, redactaron infinidad de trabajos y monografías, etc., lo cual hace que sea materialmente posible, para cualquiera que haya llegado al último tramo de la carrera, escribir una tesis. Es más, objetivamente puede resultar más trabajoso en horas de cursada y nuevos aprendizajes hacer el profesorado que escribir una tesis de grado. Sin embargo, la percepción entre lxs estudiantes es la contraria. Entonces, nos podemos preguntar: ¿Cómo se generó esa percepción? ¿Qué efectos tiene sobre la docencia y la investigación en filosofía? ¿Qué subjetivaciones se están fomentando con esta jerarquía implícita? ¿Por qué una carrera en la que la mayoría de lxs egresadxs serán profesorxs enfoca muchísimas más energías en ponderar, legitimar y sostener la investigación que en enseñar a enseñar?

Si tomamos ahora esos datos para calcular aproximadamente la tasa de egreso (es decir, la proporción entre estudiantes que se anotaron para estudiar filosofía en el CBC y los que egresaron finalmente) podemos observar que sólo un 9.22% de lxs estudiantes que se anotaron en el CBC para la carrera de Filosofía terminaron la carrera en ese período.⁷ Resulta un número sorprendente, a mí me resulta

estado de situación y perspectivas” en *Revista Espacios de crítica y producción*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, No 46, 2011, pp. 3-9.

⁷ Se calculó la tasa de egreso o graduación a partir del número de titulaciones por carrera durante el período 2000-2010 (Morgade, Graciela, *op. cit.*) y la información de inscripciones al Ciclo Básico Común en el período 1994-2004 (Fuente: UBA, *Serías*

aplastante. Pero alguna vez lo comenté con colegas y no compartieron la inquietud, alegando que las personas cambian de carrera frecuentemente y que el número debería ser parecido en cualquier carrera universitaria. No puedo explayarme en estadística comparada, no es mi deseo ni la finalidad de este texto. Lo que sí puedo decir es que, sólo comparando con la misma unidad académica, la carrera de Filosofía es la que menor tasa de egreso tiene. La siguen Artes (13%),

Historia (14%) y hay carreras, como Letras, por ejemplo, de gran masividad y complejidad, que sin embargo tiene un 26% de egresados. Todos estos números pueden ser revisados, estudiados, profundizados. Seguramente serían aun más sorprendentes si los atravesáramos con las categorías de género, procedencia cultural y clase. Mi análisis en este contexto no puede ser exhaustivo. Pero, aun considerando un sujeto universal genérico, no creo que las personas se arrepientan más de estudiar Filosofía que de estudiar Letras. O que en el camino se les presenten dificultades vitales distintas. Más bien veo que los perfiles de ingresantes son parecidos, y, sin embargo, la culminación de la carrera difiere enormemente. ¿Por qué ocurre esto? ¿Qué tiene la carrera de Filosofía, FFyL/UBA que desalienta al 91% de sus aspirantes a cursarla y terminarla?

No voy a decir que los números hablan por sí solos, nunca lo hacen. Pero estos casi gritan. Sólo un 9% consigue sortear con éxito una carrera que es pequeña, donde los docentes podríamos acordar formas de acompañar mejor los trayectos de aprendizaje. Y, además, de ese 9%, una gran parte está convencida de que “no le da”, que no alcanzará nunca la “excelencia” para cumplir el destino de investigador que la misma carrera le presenta como exitoso. El “seleccionado” llega a la meta, en su mayoría, con heridas, dolores, afrentas y un marcado sentimiento de impotencia e incomodidad frente a lo que se considera la filosofía válida, rigurosa y seria.

Qué? hacer



No voy a decir que los números hablan por sí solos, nunca lo hacen. Pero estos casi gritan. Sólo un 9% consigue sortear con éxito una carrera que es pequeña, donde los docentes podríamos acordar formas de acompañar mejor los trayectos de aprendizaje

En suma, quiero decir que en la institucionalización actual de la carrera de Filosofía/UBA, hablamos lxs vencedores, para lxs vencedores y por sobre el cuerpo de lxs vencidxs. Y lo hacemos además desde un lugar incómodo, sintiendo y pensando que más bien padecemos que actuamos, más bien nos salvamos de casualidad, que “ganamos” la batalla. Pero, en todo caso y más allá de las heridas personales, creo que resulta claro que el prestigio de la carrera de filosofía se construye sobre los cuerpos, las biografías y los padecimientos de lxs excludxs. La seriedad y el rigor no están dados por un trabajo comunitario para lograr el acceso de cualquiera a la filosofía, sino que, por el contrario, están contruidos a partir de estrategias de exclusión y segregación. Si nos olvidamos de eso –de que todo sistema meritocrático y selectivo necesita intrínsecamente de perdedores– podemos considerar como un efecto colateral lo que es un eje fundamental de nuestra institucionalización.

Si así nos subjetivamos institucionalmente, ¿qué aporte podemos hacer para una sociedad igualitaria? Si nuestra propia comunidad es endogámica, discriminadora, cerrada, elitista, meritocrática, ¿qué hacemos cuando decimos que combatimos esas características en la sociedad, para luchar por la igualdad? No sé si desde la filosofía se podrá cambiar el mundo, sí vuelvo a afirmar que tenemos que luchar contra nuestra propia estupidez. En ese sentido, me niego a una filosofía institucional de especialistas y afirmo la necesidad de transformar nuestros sistemas de valoración y mérito, nuestras convicciones acerca de la seriedad y la excelencia, haciendo a la filosofía una posibilidad para cualquiera. Para ello, es necesario encontrar los modos en que la filosofía puede desplegarse y difundirse significativamente en todos los contextos de enseñanza, sobre todo encontrar riqueza en el filosofar con no filósofxs. Fomentar e incentivar las ganas de cambiar el mundo a través de la enseñanza y el aprendizaje, la extensión, la divulgación y también a través de la investigación, haciendo converger en una misma experiencia estas tareas. Participar de nuestras comunidades de pensamiento con la alegría de contribuir al despliegue de lo filosófico aquí y ahora, afirmando la igualdad de las inteligencias, la igualdad de cualquiera con cualquiera como principio ineludible. Construir el prestigio y el orgullo del propio pensar en un sistema de méritos comunitario, que no se base en la exclusión jerárquica de otrxs, sino, al contrario, en la

exploración de un modo de participación e intercambio que no implique acallar las diferencias. Considerar el aporte y la significación que tienen nuestras prácticas filosóficas en el contexto socio-histórico en que estamos insertos, en la sociedad que nos sostiene material y simbólicamente. No considerarlas desde el punto de vista de la “productividad” (es decir, respecto al lugar en que ponemos a la Argentina en el ranking universitario) sino desde la perspectiva ético-política de contribuir multiplicando los espacios de pensamiento, reflexión, discusión, análisis e invención de nuevos mundos, fomentando estas actividades más allá de los espacios de la filosofía y lxs filósofxs profesionales. Estas son, creo, algunas de las contribuciones que puede hacer hoy la filosofía a un país y un mundo más justo e igualitario.

Qué? hacer



Construir el prestigio y el orgullo del propio pensar en un sistema de méritos comunitario, que no se base en la exclusión jerárquica de otrxs, sino, al contrario, en la exploración de un modo de participación e intercambio que no implique acallar las diferencias

márgenes

Crisis de la razón económica¹

ANDRÉS M. OSSWALD



¹ Este texto fue seleccionado para su publicación en el “Primer Certamen de Ensayo Filosófico” organizado por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires a finales de 2015 y principios de 2016.

En el largo plazo todos estaremos muertos

J.M. KEYNES

También me genera curiosidad la cuestión de si hay una ley matemática fundamental que subyazca a las relaciones sociales humanas, que gobierne el balance de quién y qué nos importa. Apuesto a que la hay.²

M. ZUCKERBERG

La economía arraigada en el mundo de la vida busca garantizar la supervivencia futura. Es, ante todo, el cálculo que regula el consumo doméstico. Para ello, debe, en primer lugar, cuantificar las existencias de alimentos, combustibles o materiales básicos de construcción para, luego, elaborar las proyecciones que vuelvan previsible el horizonte por venir. Husserl observó este mismo fenómeno en el origen de la geometría. La agrimensura se propuso medir las variaciones estacionales en el régimen de crecida de los ríos y ello por una razón vital: sin cuantificación del espacio no hay previsión y sin previsión podría faltar el alimento.

La relación entre el presente y el futuro es esencial al pensamiento económico. Por una parte, el presente determina el futuro en tanto el cálculo sobre la disponibilidad futura se hace tomando como base las existencias presentes y el comportamiento de la relación producción-consumo en el pasado. Así, el futuro de la economía es, por principio, una proyección del presente. Por otra parte, el consumo, que siempre es presente, se racionaliza atendiendo a la disponibilidad de su objeto en el futuro. Ahora bien, en el presente no sólo se destruyen vía consumo las existen-

² En conversación abierta el 1.7.2015 y como respuesta a una intervención de Stephen Hawking.

cias, sino que también se persigue generar las condiciones de su disponibilidad en el futuro. De manera que parte de los recursos presentes deben desviarse de su usufructo inmediato para garantizar su producción futura -i.e. el agua no sólo es para beber sino para regar los campos, etc.-.

Esta forma mediata de consumo se llama inversión y en las sociedades más complejas, ya dinerizadas, la necesidad de su administración contribuye a la formación del sistema financiero. Financiero es un mercado donde el objeto que se transa es un bien simbólico que *mutatis mutandi* siempre es el dinero. El dinero, como se sabe, no sólo cuantifica el valor de un bien, sino que facilita su intercambio ilimitado mediante la asignación de un valor monetario, un precio. Como se trata de una entidad ideal el dinero no está sujeto al deterioro físico y, por esa razón, permitiría en condiciones ideales conservar infinitamente el valor de los objetos materiales que representa. Locke escribe:

Fue así como se introdujo el uso del dinero, una cosa durable que los hombres podían conservar sin que se echara a perder y que, por consentimiento mutuo, estarían dispuestos a intercambiar por [bienes] verdaderamente útiles para el sustento, aunque perecederos.³

El excedente de producción dinerizado o ahorro, por su parte, puede invertirse y aumentar con ello las existencias futuras vía incremento de la producción. A través de la facilitación del vínculo entre los agentes productores y el ahorro, el sistema financiero contribuye a proteger la vida. Sin embargo, y dado que la tarea de salvaguarda de las condiciones futuras de vida es una tarea infinita, el aumento de la producción siempre es insuficiente. El pensamiento económico, de manera concomitante, debe extender su previsión infinitamente. En este punto, la ciencia económica puede contarse como un capítulo más dentro del proceso general de matematización que caracteriza, según Husserl, a la ciencia moderna. En ese proceso, se pueden reconocer dos fenómenos convergentes: (i) la concepción de un universo infinito y de carácter racional que reemplaza la cosmovisión griega

³ Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. Claudio Amor y Pablo Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, 67.

de un mundo cerrado finitamente *a priori* y (ii) la redefinición de las cualidades de los objetos en términos cuantitativos.

Respecto a lo primero (i), Husserl observa que la reforma de la ciencia comienza con los cambios operados por el pensamiento moderno en la geometría euclidiana y en la matemática griega y, desde allí, se extiende a las ciencias naturales.⁴ En términos generales se trata, por un lado, de una transpolación del espacio ideal infinito de la geometría al mundo fáctico y, por otra, de la extensión de la capacidad de cálculo de la matemática formalizada a los entes sensibles. El universo infinito resultante es homogéneo, como el espacio geométrico euclidiano, y por ello, los resultados obtenidos por la nueva ciencia natural en una parcela finita del mundo tienen alcance infinito. Esto es, por medio de la matematización de la naturaleza, la ciencia vuelve posible la extensión infinita de la previsión.⁵

En segundo lugar (ii), la medición que en el mundo de la vida permite cuantificar las cualidades de los objetos en el contexto de la práctica cotidiana -por ejemplo, determinar el largo de las tablas para fabricar una mesa- adquiere un valor nuevo cuando deja de subordinarse al interés práctico y pasa a depender de la teoría. En efecto, una característica propia del interés teórico es la exigencia de exactitud, muchas veces irrelevante en la práctica: basta que las tablas y las patas guarden entre sí cierta relación para que la mesa se mantenga en pie, i.e. no es importante que la tabla sea un rectángulo perfecto, etc. Tenemos, por una parte, que no existen en la naturaleza figuras perfectas o mediciones exactas y, por otra, que la teoría exige justamente exactitud y perfección. La ciencia moderna enfrenta esta incompatibilidad entre las cosas y la teoría, volviendo a las cosas, teoría. La cualidad sensible, inexacta por principio, se transforma en expresión fenoménica de una cantidad física. La figura de los cuerpos es reemplazada por las formas límites heredadas de la geometría. La ventaja de este procedimiento reside en que, dado que la cantidad puede ser matematizada, la ciencia puede contar con resultados exactos e interpolables a situaciones futuras. Sintetizando lo expuesto, dice Husserl:

⁴ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Trad. Julia Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, p. 18.

⁵ *Ibíd.*, p. 48.

La concepción de esta idea de una totalidad de ser infinito racional, con una ciencia racional que sistemáticamente lo domina, es lo nuevo inaudito. Un mundo infinito, aquí un mundo de idealidades, es concebido de tal modo que sus objetos se vuelven accesibles a nuestro conocimiento, no uno por uno, imperfectamente y como por casualidad, sino que un método sistemáticamente unitario, racional (en progreso infinito), finalmente alcanza cada objeto según su pleno ser-en-sí.⁶

La ciencia moderna opera así una inversión en el orden de las condiciones al anteponer la cantidad a la cualidad y la idealidad al ser fáctico. El mundo de la ciencia queda desvinculado del mundo del hacer práctico que es, en definitiva, su origen y fuente de sentido. Tarde o temprano, la ciencia, creación humana por excelencia, deshumaniza.

A la economía le cabe el análisis en general pero también es un caso especial pues ostenta hoy la condición de intérprete privilegiado de la realidad. Esto es, se propone como fundamento del mundo y, por ello, se erige como metadiscurso. Así, el sentido mismo deberá subordinarse al cálculo económico: ¿Para qué sirven el arte, la cultura o el pensamiento crítico? ¿qué beneficio dinerizable producen? La economía como metafísica no fue ni es el resultado de la decisión de un hombre o de un grupo de hombres sino un fenómeno sostenido por un acuerdo intersubjetivo tácito. De aquí que pasar por las armas a los Romanov de las finanzas no podrá resolver, cuanto menos de manera definitiva, el problema de la desigualdad. En otras palabras, el pensamiento económico forma parte del sentido común de igual manera que la creencia que sostiene que el escritorio en que escribo está en verdad compuesto de vacío o que la luz que ilumina el estudio es, a la vez, una onda y un corpúsculo. Y, aunque toda inversión en el orden de fundamentación alberga un peligro, la razón económica que se encumbra como disciplina fundamental no sólo ha olvidado su enraizamiento en el mundo de la vida sino que la forma que adopta en su desarrollo compromete sin más la existencia futura del hombre. Aquí reside su crisis.

La consecuencia ineludible a la que conduce la abstracción progresiva de la teoría económica consiste en volver abstracto su obje-

⁶ *Ibid.*, p. 19.

to. Así, se convierte en tema de cálculo y previsión no ya la necesidad fáctica de alimento y cobijo sino objetos ideales que se fundan, en última instancia, en el dinero. La abstracción del objeto, por su parte, se conjuga con el muy concreto afán de lucro que, por tanto, deviene afán de dinero. El devenir abstracto del objeto económico hace posible, a su vez, la ilusión del aumento infinito del lucro. Pues, resulta evidente que la mera acumulación de bienes materiales está intrínsecamente limitada: no sólo porque están sometidos al deterioro sino también porque su existencia fáctica es finita. El concepto de dinero, por el contrario, no establece un límite en su cantidad o, expresado positivamente, es ilimitado como cualquier entidad ideal respecto a la cantidad -puedo imaginar un círculo infinito o una belleza perfecta. Sin embargo, en términos reales, su cantidad es limitada y celosamente regulada por las entidades emisoras. ¿Cómo conciliar, entonces, el afán infinito de lucro con el bloqueo artificial a la cantidad de dinero? La respuesta obvia es crear nuevas entidades ideales que, en última instancia, sean convertibles a dinero pero que, a diferencia de él, no estén limitadas, por principio, en su cantidad. La tarea de creación de nuevas objetividades ideales corresponde, naturalmente, al sector financiero. La creciente financiarización de la economía, por tanto, es una consecuencia directa de la convergencia en el cálculo económico de la abstracción con el afán infinito de lucro.

Por ello, sobre el objeto ideal dinero se montan idealidades de segundo nivel y de naturaleza puramente financiera que no pretenden, como el dinero, representar una entidad real.⁷ Una nota esencial de estas nuevas entidades es que deben permitir incrementar el capital al ofrecer una tasa de rentabilidad mayor a la del dinero, cuyo valor, según la concepción clásica, debe ser lo más estable posible. Tal rentabilidad se calcula sobre la base de la relación entre el

⁷ Con todo, y dado que el dinero además de un representante es un bien en sí mismo, su valor no se agota en su rol mediador o en su referencia a entes reales, sino que posee un valor que expresa -idealmente- las relaciones de oferta y demanda respecto al resto de los bienes. En consecuencia, el dinero tiene también un precio. Ahora bien, para establecer el precio del dinero no se puede recurrir a la moneda cuyo valor monetario se busca determinar -resulta patente que una moneda no puede cuantificar su propio valor en la misma medida que es inútil cuantificar el valor de las manzanas en manzanas-. Esto es, la cuantificación monetaria implica la duplicidad entre el bien cuyo valor se intenta determinar y el bien que se usa para determinar ese valor y dado que el dinero es el bien que permite establecer precios, las monedas reciben su precio de otras monedas.

estado de cosas presente y lo que se espera que suceda en el futuro. De manera que el valor de un instrumento financiero, por caso, las acciones de una empresa, tiende a subir en el presente si se espera que en el futuro la entidad emisora también crezca, por ejemplo, por aumento de las ventas. De esto se sigue que la decisión de invertir depende directamente de la expectativa de lo que ocurra en el futuro. Ahora bien, dado que no está aquí en juego la supervivencia, que podría limitar la inversión a la necesidad efectiva de consumo futuro, sino el afán de lucro, es preciso que el crecimiento esperado sea infinito. En otras palabras, la dinámica económica capitalista exige que existan en el presente razones para creer que en el futuro el tamaño de la economía crecerá pues sólo así la inversión resulta rentable. Y dado que sin inversión no hay crecimiento, la creencia en el crecimiento -i.e. la “confianza” - produce crecimiento. Lo mismo vale, naturalmente, en dirección contraria: la falta de confianza redundará en decrecimiento.

Los objetos financieros, a su vez, se distinguen en virtud de su grado de abstracción. Así, es posible reconocer una primera dimensión de idealidades que comprende instrumentos como acciones, que representa las propiedades sobre una empresa (i.e. una entidad ideal que, sin embargo, refiere a entes reales como edificios o productos) o bonos soberanos, que encierran el compromiso de intercambio por dinero en el futuro (i.e. son títulos de deuda). Tales instrumentos, con todo, tienen una incidencia directa sobre la así llamada economía real porque, de un modo u otro, inyectan capital en el proceso productivo. Correlativamente, su valor se determina también en función de eventos reales: una sequía prolongada reducirá el valor de la acción de la empresa que produce granos, por ejemplo. Sobre estos objetos, a su vez, se desarrollan nuevas idealidades cuyo valor se establece en virtud de las fluctuaciones del valor de las objetividades financieras de primer nivel, procedimiento que, desde ya, puede reiterarse infinitamente. Estos instrumentos, llamados “derivados”, son abstracciones que remiten a abstracciones pero que, sin embargo, afectan a la economía real. Veamos un caso.

Los mercados de futuros fueron creados para ofrecer certidumbre respecto al precio de ciertos activos en el largo plazo. El objetivo que perseguía este mercado en su origen era proteger a los agentes económicos, compradores o vendedores, de las fluctuaciones de los

precios y, con ello, otorgar previsibilidad al comportamiento futuro de la economía. En este sentido, son una medida de protección contra la acción de los especuladores que, por ejemplo, podrían provocar alzas artificiales de los precios mediante la restricción en la oferta de un bien, el acopio de granos, por caso. Fijar el precio y la fecha de entrega de un bien en el presente disminuye, en teoría, la incidencia de la especulación. Sin embargo, la creciente desregulación de los mercados financieros y, en particular, de los mercados de futuros de *commodities* a partir del año 2000, desnaturalizó por completo el sentido por el que fueron creados. La desregulación, en los hechos, implicó un doble proceso. Por un lado, significó la indistinción entre los agentes económicos interesados en la adquisición de los bienes subyacentes (como empresas cerealeras o manufactureras) y entidades puramente financieras (como fondos de pensiones, de cobertura, grandes bancos o aseguradoras) que ingresaron en los mercados persiguiendo ganancias bajo la expectativa del aumento de los precios. Para ello, se elaboraron índices de materias primas -que expresan los valores actuales de los precios futuros de bienes como el petróleo, el oro o la soja- y se crearon fondos de inversión atados a esos valores. A su vez, como esos fondos de materias primas cotizaban en bolsa, fue posible para los pequeños inversionistas ingresar y salir fácilmente del mercado de materias primas. De esta manera, se aumentó exponencialmente el número de participantes en el mercado. Por otro lado, se eliminaron las restricciones en la cantidad de títulos que un operador podía concertar. Como resultado, el monto negociado en el mercado dejó de depender de la cantidad efectiva de materias primas para volverse por completo abstracto.⁸ Ahora bien, dado que la inversión financiera en estos instrumentos no busca hacerse de los bienes subyacentes, sino que es únicamente una apuesta al alza sostenida de los precios, cuando se cumplen los plazos estipulados en los contratos, los inversionistas abandonan esas posiciones para adquirir otras con vencimientos futuros. De todo esto resultó que el número de contratos financieros supere ampliamente no sólo las existencias subyacentes sino las necesidades efectivas de la economía real. Como consecuencia, una enorme masa de capital fue inyectada en los mercados de futuros

⁸ En Estados Unidos, por ejemplo, las transacciones a futuro en el mercado electrónico superan hasta 70 veces la cosecha total de trigo en ese país. *Cfr.* Schumann, Harald, *Especuladores del hambre*, Buenos Aires, Mardulce, 2014, p. 124.

que presionó, por exceso de demanda, los precios al alza. Y dado que el alza de los precios genera, a su vez, la expectativa de aumentos futuros, el capital invertido aumenta y con él, también los precios.⁹ Por lo demás, el aumento del precio de los alimentos no sólo muestra la contradicción inherente al pensamiento económico, sino que expone la inestabilidad esencial del sistema financiero -i.e. su sobredimensión¹⁰ genera burbujas especulativas recurrentes-. Cuando colapsan, nuevas idealidades son creadas y así se reproduce el proceso de generación irreal de riqueza.

Lucrar con el hambre es posible, en general, por las sucesivas mediaciones que intervienen en el proceso: apostar por números y siglas en la pantalla de los monitores no parece ser igual a privar de alimento a los hambrientos. El reemplazo del hombre por su representación simbólica cuantificada es quizás el resultado más apremiante de la imposición de la economía como metafísica. En los hechos, esto significa que todo ente es susceptible de intercambio. La génesis de este fenómeno debe buscarse, nuevamente, en el carácter abstracto que adquiere el objeto en el pensamiento económico. En sus términos, un objeto particular se define como el punto de convergencia de un conjunto de propiedades, como caso singular de un universal. Si esto es así, todos los entes, por principio, pueden compararse entre sí y con el universal que realizan. Se instala, por tanto, una jerarquía entre las cosas. Tal diferencia puede expresarse en un valor¹¹ y todo lo que vale se puede intercambiar: comparar, piensa Rousseau, es el primer paso para comerciar.

El propio tiempo no es ajeno a este fenómeno. Sobre este asunto, Heidegger comenta en un texto de los '60: "El mañana no es sólo la primera mañana que sigue a partir de hoy sino lo que ya impera en el transcurso del hoy".¹² Y agrega: la anticipación (*Vorgriff*), la aceleración (*Beschleunigung*) y la eficiencia (*Effizienz*) diluyen el presente en el

⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰ Según estimaciones del Banco Mundial, el tamaño del sistema financiero supera 3,7 el PBI mundial. Sin embargo, si se consideran las transacciones extrabursátiles -i.e. que son acuerdos entre privados- esta ratio asciende a 18,2. Los datos corresponden al año 2011. Cfr. *Ibidem*.

¹¹ Dotti, Jorge, "Filioque" en *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 22.

¹² Heidegger, Martin, *700 Jahre Me kirch. Ansprache zu Heimatabend am 22. Juli 1961*, en *Gesamtausgabe 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 2000, p. 578.

futuro y lo vuelven inhabitable. La desaparición del presente y su subordinación al futuro es una consecuencia indirecta de la objetivación del tiempo en la planificación productiva: el trabajo supone un fin -el producto- y unos medios -ciertas actividades- que se organizan según el principio “de lo primero es lo primero”.¹³

Para fabricar una mesa, debo dar orden a una serie de tareas (conseguir la materia prima, las herramientas adecuadas, hacer un plano, etc.), cada una de las cuales demanda un cierto “gasto” de tiempo. El trabajo, por una parte, fragmenta el tiempo y le asigna a cada unidad temporal una actividad según el plan de producción. Por otra, lo orienta hacia el futuro donde la labor encuentra consumación en el producto. Pero la cuantificación del tiempo no es en sí misma negativa en tanto responda a la eficiencia exigida por el trabajo. El problema, naturalmente, no radica en la cuantificación del tiempo sino en la absolutización de la representación.

En efecto, el cálculo económico separa el tiempo en segmentos homogéneos y les asigna una actividad; el tiempo, entonces, cuantificado como unidad de trabajo puede devenir objeto de intercambio y consumo. Pero la objetivación no termina allí pues las dimensiones temporales mismas pueden sucumbir a la mercantilización. En un movimiento de reversión sorprendente, el futuro, que no es para el cálculo económico más que presente proyectado, se vuelve sobre su fundamento vital y lo encubre: el mañana impera en el hoy, dice Heidegger. El presente pierde, con ello, su distensión. Ya no hay en él lugar para que retorne el pasado o el futuro se manifieste como novedad. El presente, como instante inextenso, se fuga permanentemente hacia un futuro por completo determinado. Los acontecimientos, entonces, se vuelven inexorables y sobre ellos cae el peso de la necesidad. Con la subordinación del tiempo a la representación productiva se consuma el devenir metafísico de la economía.

El ocultamiento económico del mundo de la vida inaugura una nueva neutralidad. El mercado, purificado de bloqueos artificiales que restrinjan o reorienten sus flujos según criterios antieconómicos, se comportará con máxima predictibilidad pues su operación está ordenado por leyes estables. La confianza que

¹³ Cfr. Schutz, Alfred, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, pp. 62-73.

persigue la razón económica, justamente, se basa en la repetición de un comportamiento que sólo atiende a principios abstractos e inmutables. Pero la neutralidad a la que apela el mercantilismo para imponerse como fundamento - “no es que nosotros queramos, es que no había alternativa”, “el ajuste era insoslayable”, “no hay otro camino”, etc.- no alcanza para ocultar que el mercado nunca puede ser neutro, pues, en sí mismo, no es más que una complejidad de intereses. Librados a su propia lógica, los agentes distribuirán los recursos conforme a su grado de potencia y capacidad de acción. Por esa razón, tarde o temprano, la libertad de mercado consuma la paradoja de la acción que, con plena libertad, elige sus grilletes. Los agentes más potentes capturan los flujos y los reorientan según su propio interés, impidiendo, con ello, la incorporación de nuevos actores y condenando a los pequeños a plegarse o morir. La cartelización y la conformación de monopolios son bloqueos naturales a la lógica mercantil. Por ello, la liberalización irrestricta sólo podría aumentar la cantidad de bienes y contribuir con la distribución equitativa de los flujos en un mercado ideal, conformado por agentes dotados de idénticas capacidades e igual potencia de acción. Pero mientras la teoría económica proyecta en el futuro los beneficios virtuales de una libertad abstracta que se predica de agentes ideales, los perjuicios son presentes y concretos, al igual que los beneficiarios. Como es fácil de advertir el intercambio que pregona cambiar futuro por presente es, en esencia, injusto: se trata de volver admisible la concentración de los flujos en pocas manos, las más poderosas, en desmedro de los actores menos potentes. Para todos ellos está el futuro. Mientras tanto, deberán conformarse con la promesa de un porvenir venturoso y un presente de penurias.

Así las cosas, resulta patente que la mercantilización universal no se detendrá por efecto de un nuevo cálculo -no hay tal cosa como un cálculo antieconómico- de igual manera que el insomne no logrará dormir pensando en el tiempo que resta hasta la hora de levantarse. La tarea de desmontar las idealidades y subordinarlas nuevamente al mundo de la vida no será resultado de una planificación ni, mucho menos, de un reemplazo de los agentes económicos por otros diferentes, más comprometidos, por caso, con los valores de un humanismo de nuevo cuño. Suspender el cálculo no consiste en hacer lugar en la agenda para el esparcimiento, y aprovechar sin

pausa los beneficios del *all inclusive*. La acción buscada es, más bien, una renuncia a la acción o, mejor, una entrega desinteresada que ya no vea en el río su potencial energético, en el bosque, materiales para la construcción o en el otro, una cifra de placer. En un bello pasaje, Houellebecq escribe:

Lo que los occidentales ya no saben hacer es precisamente eso: ofrecer su cuerpo como objeto agradable, dar placer de manera gratuita. Han perdido por completo el sentido de la entrega. Por mucho que se esfuercen, no consiguen que el sexo sea algo *natural*. No sólo se avergüenzan de su propio cuerpo, que no está a la altura de las exigencias del porno, sino que, por los mismos motivos, no sienten la menor atracción hacia el cuerpo de los demás. Es imposible hacer el amor sin un cierto abandono, sin la aceptación, al menos temporal, de un cierto estado de dependencia y de debilidad. La exaltación sentimental y la obsesión sexual tienen el mismo origen, las dos proceden del olvido parcial de uno mismo; no es un terreno en el que podamos realizarnos sin perdernos. Nos hemos vuelto fríos, racionales, extremadamente conscientes de nuestra existencia individual y de nuestros derechos; para colmo estamos obsesionados con la salud y con la higiene: esas no son las condiciones ideales para hacer el amor.¹⁴

La gratuidad, la entrega y el abandono de sí se articulan sobre un desinterés esencial que permanece oscuro e incomprensible para la razón calculadora -no es casual, en este sentido, la concurrencia entre austeridad fiscal y conservadurismo moral. Porque si la economía es metafísica, ella también produce sujetos y sentidos que regulan los intercambios personales y los flujos de placer.¹⁵ Con todo, ninguna representación puede encubrir por completo el fundamento vital del cual emerge: siempre será necesario el alimento, el abrigo, el cobijo y el amor. La destrucción de las idealidades no debe buscar, por ello y en primer lugar, aventurarse a reemplazar la representación vigente por otra sin antes preguntar por el proceso genético del que toda representación obtiene su sentido.

¹⁴ Houellebecq, Michel, *Plataforma*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 216.

¹⁵ Deleuze y Guattari no han dejado de insistir sobre esto en *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia* (Buenos Aires, Paidós, 2005).

La potencia de lo improductivo, cifrada en el desinterés por la acción o por un gasto que no busca retorno, redundando en su capacidad para interrumpir el circuito del intercambio económico.¹⁶ Sólo así el tiempo recuperará su distensión y, con ello, las condiciones para formular nuevamente la pregunta por la génesis del presente. La reflexión genética, por su parte, tiene una doble dirección. Por un lado, debe consagrarse a la tarea de establecer las circunstancias y el sentido vital que en el pasado motivaron la donación de sentido que, deformada por la sedimentación, aún sigue operando en el presente. Para ello, entonces, es preciso que el pasado regrese y, vuelto objeto de la interrogación presente, devuelva lo que hay de repetición y de novedad en el entramado de sentido actual. Por otro, la meditación genética debe dar cuenta de la producción de sentido que en el presente sostiene la representación económica del mundo. Pero una y otra dirección son inseparables pues expresan una misma idea-fuerza: allí donde impera un sentido es porque ha tenido lugar un acto de donación. Lo que busca, entonces, la indagación genética es poner a la luz la dimensión productiva, que el sentido cristalizado oculta y perpetúa bajo una representación pretendidamente objetiva y neutra, para volver a plantear la pregunta fundamental: ¿sigue la economía al servicio del hombre? Y si es el hombre quien la sirve, habrá que reconducirla hasta su fuente vital y reformular su sentido. La creación de lo nuevo traerá consigo un futuro abierto, sin otra determinación que la certeza de que lo mismo no pasará, esta vez, por la prueba de la repetición.

¹⁶ Cfr. Bataille, Georges, "La noción de gasto" en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, pp. 110-134.

crónicas

XIV Jornadas Kierkegaard 2018

MICAELA SZEFTEL

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

El miércoles 14 de noviembre de 2018 se inauguró la decimocuarta edición de las Jornadas Kierkegaard en Argentina. Por tercera vez consecutiva, el encuentro tuvo lugar en la Universidad del Salvador y, como siempre, fueron

organizadas por la Biblioteca Kierkegaard Argentina (BKA). Fundada en 2002 y radicada en la Iglesia Dinamarquesa de Buenos Aires, dicha biblioteca se ha ocupado de reunir todas las obras y los manuscritos del filósofo danés y ponerlos

Palabras de presentación.

De izquierda a derecha: María José Binetti, Verónica Parselis, Pablo Uriel Rodríguez



a disposición tanto del lector especializado como del público argentino en general. La pregunta que sobrevoló el encuentro y guió una parte no menor de las exposiciones tiene una orientación existencial ineludible: “¿Qué aprendemos hoy con Kierkegaard sobre nuestra existencia?”. En evidente y explícito diálogo con la octava Conferencia Internacional Kierkegaard que tuvo lugar en junio de 2018 en Minnesota (USA), los organizadores y las organizadoras de su equivalente local invitaron a reflexionar sobre los aportes que la filosofía kierkegaardiana puede hacer para nuestro habitat situado.

María José Binetti y Pablo Uriel Rodríguez, y la decana de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales, Verónica Parselis, ofrecieron unas breves palabras de presentación, donde hicieron hincapié, entre otras cosas, en el valor concreto que posee el pensamiento kierkegaardiano para pensar desde estas latitudes; un pensar que en esta oportunidad se vio enriquecido por el diálogo con participantes de Portugal, México, Colombia, Brasil y Eslovaquia. El espíritu crítico que Kierkegaard abraza desde muy temprano, y que profundiza en la polémica con el periódico sa-

tórico danés *El corsario* entre el año 1845 y 1846, abre las puertas para una reflexión centrada en lo singular y en ferviente oposición a lo público. En su escrito “menor”, *La época presente*, marcado por la batalla con aquel periódico, Kierkegaard no solo apunta sus dardos a la abstracción y la indeterminación de lo que Heidegger llamó “habladurías” (incluyendo en ella la labor periodística en general) sino también al positivismo científico que estaba barriendo con la espiritualidad, la cual debía desempeñar, según Kierkegaard, un papel rector en el orden de la cultura.

A lo largo de tres días y casi veinte exposiciones que incluyeron tanto conferencias plenarias, ponencias individuales y grupales, como una presentación de un libro sobre el filósofo (que incluye una breve dramaturgia sobre su vida), la pregunta por la existencia fue modulándose a la luz de algunas tensiones recurrentes: libertad-elección, autor-autoridad, cristianismo-cristiandad. A continuación, se ofrece un recorrido temático de algunas de las intervenciones que se pudieron escuchar durante las jornadas.

En un evento con el foco en la existencia, no podían estar au-

sententes las alusiones a aquellos estandartes kierkegaardianos de lo existencial que son la angustia, la desesperación y la culpa. Una elucidación del sentido de estos conceptos estuvo a cargo de Sebastián Cymberknop (UCES), quien, desde una perspectiva profundamente introspectiva, esclareció el lugar de la libertad en la filosofía kierkegaardiana y la dialéctica que la sostiene. La desproporción incorregible que define la existencia y la angustia que ella desata posibilita, dice Cymberknop, el pasaje a la realización de la libertad en la elección. Pero esta elección, recuerda, no puede tener un carácter inmediato o meramente estético sino que debe acercarse más bien a lo que se deriva de la caracterización del amor que ofrecieron Roman Králik y Martina Pavlikova (UKF/Eslovaquia). En su presentación, hecha en eslovaco pero traducida casi simultáneamente al castellano, se abordó el concepto del amor en oposición al de sagacidad (concepto que, luego de un largo debate, se eligió para traducir el término en danés *kløgt*), el cual implica un interés por imponer la propia verdad y así concebir al amado o a la amada como un reflejo de sí mismo. La angustia fue también la protagonista de un

interesante contrapunto entre el pensamiento de Kierkegaard y el de Freud. El brasilero Pablo Grillo (UFRJ) buscó establecer un diálogo entre ambos autores tomando como guía el concepto freudiano de “ganancia en la enfermedad”, acuñado por el padre del psicoanálisis en 1917 para señalar que, en algunos trastornos neuróticos, es mejor “sacrificar la salud”. A pesar de que mayormente Freud apuesta a la cura de la angustia o a una cierta administración de los afectos, Grillo ve aquí una posibilidad de emparentar la propuesta freudiana con la kierkegaardiana, según la cual la angustia es plenamente formadora y necesaria para realizarse como espíritu y habilitar el salto hacia la fe.

Tanto Gustavo Larumbe como Anna Fioravanti abordaron el *leit motiv* del encuentro valiéndose del *misterio* que rodea al cristianismo. Larumbe (Basílica San José de Flores) se refirió al escándalo que causa el misterio de Cristo y al modo en que la *cristiandad* lo ha interpretado, es decir, como la manifestación de un ser triunfante, especial y transfigurado. En oposición a esta *cristiandad* y a los funcionarios de la Iglesia del Pueblo Danés que parecían seguirla idiosin-



Conferencia del Dr. José Miranda Justo

cráticamente, Kierkegaard se aferra al *cristianismo*, el cual debe dar la espalda al Cristo de la segunda venida y reivindicar el de la última cena. Por su parte, Fioravanti (UBA-UNQui-BKA) señaló lo paradójal de la temporalización singular de lo eterno, indicando, a la vez, que se trata de una paradoja que no debe ser probada por los hombres, “sino que es aquella paradoja por la cual los hombres deben ser probados” (*El libro sobre Adler*). Por eso ambos señalan que la verdad no puede reducirse a un carácter apofántico o teórico, sino que en Kierkegaard, esta obtiene una definición eminentemente existencial y se entiende como una verdad vivida.

Un aspecto que a veces pasa desapercibido pero que, según Fioravanti, posee tanta relevancia como los conceptos más visitados, es la pseudonimia de la cual Kierkegaard fue un notable precursor. Afortunadamente, esta tuvo su momento estelar en la ponencia de Paulo Enrique Lopes (UFRJ), quien se refirió a la deconstrucción de la autoridad del autor en la prosa kierkegaardiana. En la conferencia de cierre, José Miranda Justo (ULisboa) traductor de Kierkegaard al portugués señaló que, al habilitar una proliferación de autores y destruir la autoridad del autor, Kierkegaard mató al Padre. Justo abordó la temática de la pseudonimia a partir de la categoría

filosófica de heterogeneidad, la cual fue interpretada en consonancia con la lectura de Gilles Deleuze, es decir, como una diferencia en ausencia de una mediación o de un concepto. Esto corre en paralelo con el reconocimiento de la constante e irreductible contradicción que define la existencia y el devenir en el pensamiento del filósofo danés.

Tampoco faltaron en las jornadas disertaciones en torno a los vínculos entre Kierkegaard y otros pensadores, tanto en lo que se refiere a las fuentes de inspiración que tomó el danés como al impacto que su propia filosofía provocó en los autores que le siguieron. En relación con lo primero, se destacó fundamentalmente la esclarecedora descripción del vínculo entre Schelling y Kierkegaard a cargo de Cristian Eduardo Benavides (UNCuyo). En la época en la que escribe Kierkegaard, es decir, desde 1840 y 1855 año de su tempranísima muerte, Dinamarca atravesaba una época dorada, cuya expresión en el ámbito de las ciencias espirituales estaba protagonizada por un intenso intercambio entre los defensores de la filosofía hegeliana y los del pensamiento de Schelling. Reunidos bajo la misma objeción al pensamien-



Ponencia del Dr. Cristian Benavides

to de Hegel de no garantizar una relación con la realidad, Kierkegaard y Schelling buscarían desarrollar una filosofía positiva, la cual, más allá de lo meramente conceptual, atiende al ámbito de la experiencia. Mientras que en sus lecciones berlinesas de 1841 el pensador alemán eligió el *Seynkönnende*, como potencialidad infinita del ser y anterior al concepto, para señalar el comienzo *a priori* de toda la realidad; el pensador danés, influenciado por tales

lecciones que, sin embargo, abandona tempranamente, prefiere hablar de libertad. Tal como aparece en *El concepto de la angustia*, la libertad se flexiona sobre sí misma y volviéndose consciente de sí, deviene angustia, la cual lleva a la elección espiritual-religiosa. La distinción entre la *quidditas* y la *quodditas* presente en el pensamiento schellingeano como distinción entre la potencia de ser y la realización de la potencia reaparece en Kierkegaard como la distinción entre la posibilidad de la posibilidad, es decir, la angustia, y el salto cualitativo hacia la elección.

Dentro de las presentaciones que dieron cuenta de la recepción de Kierkegaard, podemos mencionar, en primer lugar, aquellas que versaron sobre el pensamiento católico alemán y las que lo hicieron sobre la antropología estructuralista de Heinrich Rombach. Ambas temáticas fueron desarrolladas por una pareja de expositores. Alejandro Peña Arroyave (USAL-UNGS-UDEA/Colombia) y Pablo Uriel Rodríguez (CONICET-UBA-UNGS-UM) disertaron sobre la primera y, particularmente, sobre el modo en que fue recibida *La enfermedad mortal* por los filósofos alemanes Josef Pieper y Romano

Guardini a partir de la década del veinte. La descripción que Anti-Climacus (pseudónimo de Kierkegaard en aquella obra) hace de la desesperación como debilidad, es decir, la desesperación del hombre que no se atreve a ser lo que es y permanece en el mero goce estético (según los términos de *O lo uno o lo otro*), es interpretada por Pieper como acedia, esto es, como aquel pecado que implica un descuido espiritual. Guardini, quien desempeñó un papel fundamental en la recepción alemana de la obra de Kierkegaard durante el siglo XX, se enfocó, por su parte, en el concepto de Sí-mismo. La otra pareja de expositores se refirió a la lectura estructuralista que hace Rombach de los principales motivos existenciales que pueblan la reflexión kierkegaardiana. Según los expositores, Marcos Jasminoy (UBA-ANCBA-CONICET-USAL) y Santiago De Arteaga (UPANA/México), la angustia, la desesperación, la fe, el amor y la muerte mientan estructuras dinámicas y relacionales y ponen en marcha el movimiento existencial e histórico que anima el proceso por el cual llegamos a ser nosotros mismos. Este ensamblaje de momentos conforma una estructura que supone la *idemidad*, entendida como la

identidad entre uno mismo y lo absoluto. La diferencia, señalaron los expositores en diálogo con Garrido Maturano, es que mientras que para Rombach lo absoluto se identifica con el universo o con lo viviente, en Kierkegaard lo absoluto mienta el *hecho mismo* de que exista el cosmos.

La relevancia de Guardini en la recepción de Kierkegaard en la Alemania de entreguerras y de la primera gran traducción, en doce volúmenes, al alemán de su obra, no debe pasar desapercibida a la hora de hacer un análisis de los avatares del pensamiento fenomenológico. Fue justamente en este contexto que el pensamiento existencialista irrumpe en la fenomenología de Martin Heidegger y el pensamiento de Karl Jaspers. Si bien estos autores no fueron abordados explícitamente durante las jornadas, sí lo fue el pensamiento del fenomenólogo francés Michel Henry, quien lee los principales conceptos de *La enfermedad mortal*, en contraposición a aquella interpretación que Heidegger ofrece en una nota al pie del § 45 de *Ser y tiempo*, en la cual su autor apunta que el danés se encargó únicamente de la problemática existencial, dejando inexplorada la dimensión ontológica/

existencial, donde “se halla enteramente bajo el imperio de Hegel y de la filosofía antigua”. Micaela Szeftel (UBA-CONICET-ANCBA-UNGS) se encargó de analizar la interpretación de Kierkegaard que realiza Henry, quien en lugar de otorgarle a sus reflexiones el título de “existenciales”, interpreta las estructuras desplegadas por el danés como profundamente ontológicas y alejadas del canon griego. En esa línea, se puso en relación la comprensión sobre la temporalidad presente en la filosofía de Henry con la de Kierkegaard, teniendo en cuenta que ambos acuden, para ello, a elementos del cristianismo y, particularmente, a la importancia que detenta la eternidad y el instante en la donación del tiempo existencial.

La conferencia de Ángel Garrido Maturano (CONICET-IIGHI) también adoptó la perspectiva fenomenológica, pero en este caso para abordar tres aspectos de la existencia que se determinan mutuamente. El conferencista vinculó la existencia con la libertad y el devenir, con la apropiación de la verdad en la elección, la cual pasa a ser interior y subjetiva, y con el *télos* absoluto. Tomando como guía el concepto de *pathos* existencial descrito en el *Post-Script-*

tum, Garrido Maturano explicó el concepto de obediencia en Kierkegaard. Las dimensiones de tal concepto son, por un lado, la donación interior de lo absoluto que acontece en la elección de la libertad, como si estuviese el “cielo en mí” y, por el otro, la imposibilidad de realizar de manera plena el absoluto, en la medida en que el cielo está “sobre mí” y, sobre él, no tengo ninguna injerencia, sino que debo obedecerle necesariamente. Así como los lirios del campo y las aves del cielo obedecen a lo absoluto, también el hombre ha de hacerlo, con la particularidad de que a éste se le concedió la posibilidad de elegir y, con ella, de desesperar.

La desproporción de la que, por ejemplo, dio cuenta Garrido Maturano fue un tópico recurrente

a lo largo de las jornadas y su intento de definición avivó una gran parte de las polémicas. Con un tono profundamente reflexivo y receptivo, los participantes y las participantes del encuentro demostraron que el pensamiento kierkegaardiano ofrece aun una multiplicidad de aspectos que exigen continuar pensando en la medida o proporción que da vida a la desproporción entre el valor eterno de la elección libre y la excedencia que el absoluto es para tal elección. Sin duda, las XIV Jornadas Kierkegaard en Argentina fueron una gran ocasión para echar luz sobre aquello y estaremos expectantes de lo que ofrecerá en su próxima edición.

Conferencia del Dr. Ángel Garrido Maturano



I Taller de reflexión sobre consumos maricas “A Puán le falta pop”

IVÁN PAZ (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – CONSEJO INTERUNIVERSITARIO NACIONAL – ARGENTINA)

MARCOS TRAVAGLIA (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

El aula 108 de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires es una de las más importantes del edificio. Además de albergar muchas clases teóricas y juras de títulos, también tiene un mural en homenaje a lxs estudiantes de la casa detenidxs-desaparecidxs durante la última dictadura cívico-eclesiástico-militar. Es el aula más grande de la Facultad y, como tal, hospeda las conferencias y los eventos más destacados. En este Luna Park de las humanidades, tuvo lugar el primer taller de reflexión sobre consumos maricas, titulado *A Puán le falta pop* (“Puán” es el nombre informal con que se conoce esta Facultad, tomado de la calle sobre la que se emplaza). Este evento de curioso título tuvo lugar en el marco de las III Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía,

realizadas entre el 26 y el 29 de noviembre de 2018, sobre el cierre de estas (y en triste coincidencia con los operativos que paralizaran la ciudad de Buenos Aires durante la cumbre del G20). Los coordinadores a cargo fuimos Iván Paz y Marcos Travaglia, ambos, en ese momento, estudiantes avanzados de la carrera de Filosofía, además de entusiastas consumidores y analistas de las culturas marica y pop. Originalmente, íbamos a contar con la presencia de José Scasserra, quien a pesar de no haber podido asistir fue una voz y un oído fundamentales en la concepción y organización de la actividad. La propuesta fue sencilla: tener un espacio para exponer consumos maricas (videos musicales, fragmentos de películas, letras de canciones), brindar un breve marco teórico que fuera ampliado por las





trayectorias de la comunidad que fue convocada, discutir las evocaciones y reflexiones que surgieran y vivir unas horas académicas que sacudieran los ácaros de las bibliotecas universitarias. Así, tal vez este taller posibilitó un hecho histórico: los videos “Open Your Heart” de Madonna y “Heaven” de Troye Sivan fueron reproducidos en la pantalla del Aula Magna de una de las Universidades más grandes del país.

De esta manera, precisamente, fue como dio comienzo el taller: con la reproducción de una *playlist* plagada de consumos maricas musicales y la proyección de los respectivos videos de dichas canciones. Contamos con la presencia de pares y amigxs y también colegas y profesorxs de la casa, quienes enriquecieron el debate no sólo a partir de su formación académica, sino también desde sus perspectivas como consumidorxs cotidianxs de aquello que, consciente o inconscientemente, podrían reconocer como consumos maricas.

El taller, que propusimos como un espacio que creíamos poder controlar, acabó desbordando un amplio horizonte de incógnitas, preguntas sin respuesta y cuestionamientos en torno a las

identidades de las diversidades corporales, de género, de etnia, de edad, etc. Indefectiblemente, todas estas dimensiones se asocian a la problemática del consumo. Los ámbitos del arte y la cultura popular, así como otras expresiones de la vida, no están exentas de la influencia del sistema capitalista global e ingresan en los circuitos de producción y consumo. Las expresiones de subjetividades se convierten así en mercancías que condicionan su misma producción y reproducción, los límites aceptados de los objetos de deseo ostentables y de los que, mejor, guardar en la fantasía privada. A la vez, los consumos devienen recursos de práctica de oposición de intereses y gustos, que se congenian en muchas ocasiones con posicionamientos éticos que modulan las prácticas consumistas de los legos que somos parte de esta lógica. El juego de las identidades hace bullir el consumo bajo el fuego de sus contradicciones. Como señala el teórico Renato Ortiz, el consumo constituye una ética, un modo de conducta. Ser consumidorxs no nos vuelve completos siervos del capital sino que también nos permite constituir, cuestionar y agenciar nuestras subjetividades de un modo dinámico y liberador.



Marcos Travaglia e Iván Paz retratados desde el público, asistiendo a la proyección del videoclip de Madonna "Open Your Heart" (J.-B. Mondino, 1986). Foto: Ailén Bembich.

Dentro del enorme y titilante escenario de la cultura pop, inabarcable en las estandarizadas dos o tres horas que habilita una solemne jornada académica, apuntamos las candilejas a las identidades y consumos maricas. El taller se sustentó en una cuidadosamente seleccionada bibliografía que atraviesa, en su mayoría, estas líneas. Sin embargo, el aditamento estelar fue la proliferación de consumos maricas que acercamos para ser expuestos y debatidos. El debate abarcó desde la masculinidad *femme* de Shawn Mendes hasta la figura de Madonna como exponente de la diversidad, pasando por la posibilidad de considerar el fútbol –ámbito

fielmente heterocispatriarcal¹ como un consumo marica a partir de la obra de la chola drag Bartolina Xixa y el ambiente marica *mainstream* de la noche porteña. Siguiendo esta línea, el debate se sostuvo a partir de la exposición de lxs asistentes, que expresaron

¹ Entendemos por heterocispatriarcado un sistema sociopolítico y cultural de opresión sustentado sobre varias normas y normatividades, tales como el patriarcado (sistema en el cual el género masculino tiene predominancia), la heterosexualidad (como única matriz "natural" y, por lo tanto, aceptable entre las orientaciones sexuales) y la cissexualidad (la referencia privilegiada a lxs sujetxs que no son transgénero, esto es, cuya identidad de género coincide con la que les fue asignada socialmente a partir de su sexo anatómico, como base de una perspectiva biologicista de las identidades que suprime las disidencias sexuales y de género).

su perspectiva en torno a la categoría “marica” de sus consumos, que podían incluir (o no) el material propuesto por el taller.

Parte del proceso de construcción de una hipótesis que signara la experiencia del taller fue la consideración de que la identidad de lo marica tiene la característica de pugnar constantemente por un territorio de visibilidad en el ojo público, a la vez que procura no perder su lugar de minoría pujante (valorizando su proceso de devenir-minoría). Cada vez más (como casi todo), se somete a la lógica del sistema de consumo. La ética marica, podríamos decir, lucha a su vez tanto por afianzarse y ser reconocida en sus infinitas singularidades como contra la normalización de la homosexualidad, la nor-

mativización de sus prácticas y el sistema opresor que responde a lógicas que no contemplan a las diversidades. Si en esta línea se ubican sendas militancias de gays y lesbianas, mucho más radical y fuerte se vuelve el impulso de aquellas identidades que circulan por fuera del sistema binario. Néstor Perlongher, el teórico que más proliferó en el intercambio de opiniones, sugiere en *El sexo de las locas* (1984) que lo “marica”, considerado como una posibilidad personalógica (el gay “como modelo de conducta”, en sus palabras), es operativo de nada más ni nada menos que el sistema de normalización. Gay/heterosexual, hombre *femme*/chongo, lesbiana/gay, marica/masculino, activo/pasivo, todas ellas son categorías subsumidas en el binarismo occidentalista

Mural de lxs desaparecidxs del aula 108 de la Facultad de Filosofía y Letras. Foto: web de FFyL-UBA.



que demarca las identidades desde hace siglos. Partiendo de este tipo de observaciones iniciales, *A Puán le falta pop* sirvió para hacer fluir, entre los cuerpos presentes, referencias y saberes en una colectivización de las problemáticas que nos ahondan aún desde las propias prácticas de la diversidad. ¿Cómo se dio esto?

En su escrito *El arte queer del fracaso* (2018), el filósofo Jack Halberstam se pregunta acerca del sentido de considerar el fracaso como un estilo de vida que se enfrenta al “éxito” como canon establecido por la normatividad heterocispatriarcal. Para Halberstam, la ruptura se encuentra en problematizar los sentidos en los que lo *queer* se enfrenta a sus escenarios cotidianos donde entra en juego su propia identidad autopercebida, y este fue el eje que signó las intervenciones de lxs asistentes al taller: la pregunta por la problematicidad de las identidades a partir de los consumos considerados maricas como formadores de una cultura disidente, una cultura de los márgenes. Una de las asistentes, por ejemplo, comentó la importancia que tuvo en su trayecto de vida el consumo de aquello que presentamos como “marica”, aun siendo ella

una mujer cis heterosexual. La importancia de estos consumos para la vida de las personas, independientemente de su identidad de género y su orientación sexual, radica en la potencia de ser un camino por fuera de lo común, un camino que recorra aquello que Halberstam opone transversalmente al “éxito”. En este sentido, las prácticas de lo marica respecto del consumo general constituyen, como ya mencionamos, una ética en sí misma. Los consumos maricas se gestan en su propia creatividad a la hora no sólo de producir consumos de “marca registrada”, sino también de reapropiarse de elementos de la cultura que estén expectantes tanto de ser percibidos como apercebidos por lxs sujetxs. Dentro de estos últimos, abundan casos que están ya en el juego de la cultura normativa, como sucede con películas u otras obras artísticas no producidas en vista de estos fines, que son apropiadas por lxs sujetxs para tensar las grietas que el propio sistema genera.

Denominamos al taller *A Puán le falta pop* evocando una consigna que propuso, desde el comienzo, un acto de beligerancia, precisamente, contra la filosofía académica y sus propias y variadas limitaciones. Pero,

del mismo modo, es muy raro oír que a algo le *falte pop*; esta frase está más ligada en general al género del rock, identificado tradicionalmente con la virilidad del hombre heterosexual. En un plano simbólico más amplio, quisimos reivindicar el pop como algo que no sólo está ausente o escaseando en muchos ámbitos, sino que también consideramos deseable que esté. Como vaticinara Andy Warhol, en el futuro todxs somos la cultura pop. Sin embargo, no posicionamos este reclamo como una bandera caprichosa. En todo momento tuvimos presente que una reivindicación del pop desde la filosofía no puede ser fanática y que debe poner en discusión todas sus facetas, partiendo del título y llegando a las consecuencias más lejanas que el apremiante tiempo nos permitiera. Nacieron, tanto en nosotros como en el público asistente, preguntas como “¿qué es el pop?”, “¿por qué le falta pop a la academia?” y “¿cuál es la relevancia y cuál el impacto del pop a la hora de hacer filosofía?”.

La importancia de Madonna como figura asociada indiscerniblemente con lo pop no es una novedad. En el taller, propusimos no sólo escuchar su música y analizar sus videos, sino también tomar notas pe-

riodísticas y de opinión que dieran cuenta de esta importancia y sumaran al grueso del debate. Tomamos, por ejemplo, una nota del diario británico *The Guardian* que proponía entender a Madonna como el paradigma que abrió la cultura marica al consumo de lo *mainstream*. Ello nos permitió dilucidar aquello que mencionamos en líneas anteriores, es decir, el acceso al consumo marica por parte de personas que no necesariamente integran la comunidad que así se referencia. Siguiendo esta línea, en su libro *Madonna as Postmodern Myth* (2002), el pensador francés Georges-Claude Guilber propone tomar a la figura de la “reina del pop” como un mito que forja su propio culto. Equiparando la figura de Madonna con la de la Gran Madre, el autor afirma que la cantautora da forma a una diversidad amplia de formas particulares que construyen un arquetipo, constituyéndose a sí misma como la figura de mujer poderosa, que se reinventa a sí misma y, consigo, a todo el universo que la rodea. La apropiación de Madonna como ícono de consumo marica no es una novedad: hasta podríamos arriesgar que ella, su obra y su amplio público viven en

una relación casi simbiótica. La “chica material” funcionó, para el taller, como forma de acercamiento a la noción de devenir-mujer, la cual (en las reflexiones de Gilles Deleuze y Félix Guattari) es una instancia más en el proceso mismo del devenir entendido como continuo. Para estos autores, el devenir no es un proceso evolutivo sino que es coexistencia, alianza y, a partir de esto, sólo lo minoritario puede constituir un devenir. Madonna, Michael Jackson, Ricky Martin, David Bowie, con sus millones de discos y tickets vendidos, no constituyen minorías. Sin embargo, las influencias que los nutrieron (y nutren) vinieron siempre de las movidas *under* y vanguardias de las ciudades por las que circularon y circulan. Ni el Taller ni el pop se reducen a esta figura, pero su incalculable impacto en la cultura occidental la convierte en una referencia fácil de asir en esta breve rememoración reflexiva.

Las identidades minoritarias que componen el universo marica de reflexión entera del Taller se posicionan en la lucha con y contra el proceso maquínico del capitalismo que, a través del Estado, convierte al espacio social en estriado y

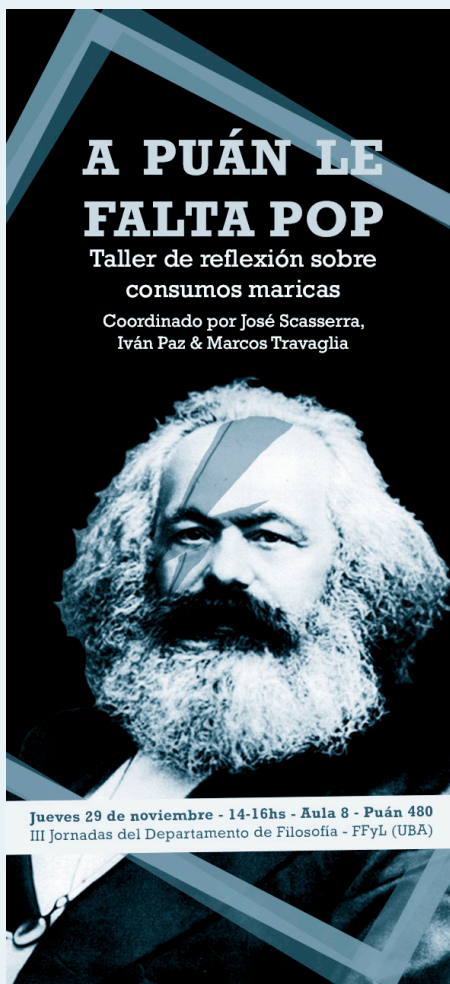
homogéneo. En esta dialéctica entre conservar su originalidad y masificarse como mercancías, el pop nos bombardea con experiencias absurdas y discordantes de resignificación y apropiación, visibilización, homogeneización, aceptación y olvido. Nuestras minorías, como máquinas de guerra, toman carrera desde los márgenes y desbordan los procesos de normalización (que Deleuze y Guattari identifican con determinados períodos de acción del Estado). La reapropiación efectuada por numerosos íconos de la cultura (por el enorme repertorio de artistas y productos de la simbología del pop) es un arma más para la máquina de guerra y el devenir-minoritario en este proceso de lucha, en la avanzada no sólo contra los sistemas de vigilancia y castigo, sino también contra aquello sobre lo que advertía Perlongher, es decir, cierta normalidad. El horizonte de reconversión del pop y resignificación de sus figuras por parte de comunidades diversas es amplísimo. Tal vez un ejemplo muy claro sea la página de Facebook *La Britney de cada día*, que comenzó produciendo memes y chistes en torno a la figura de Britney Spears y poco a poco devino en un movimiento ético y político,

organizando eventos de beneficencia y dotando sus contenidos de mensajes feministas, de empoderamiento de la diversidad y respeto y reconocimiento mutuo entre lxs miembrxs de la sociedad. La esterilidad política de la verdadera Britney Spears (que se muestra en sus redes sociales realizando actividades superficiales sin tomar grandes posicionamientos), así como su tumultuosa historia personal, aparecen en esta página reconvertidas en un mensaje muy cargado, compuesto con gran humor y sin perder el respeto hacia la cantante, a la vez que refuerza positivamente a colectivos discriminados y/o postergados. Recuperando otra vez a Néstor Perlongher, lo que *el sexo de las locas* propone es, precisamente, una fuga de la normalidad. La ética marica toma los elementos de consumo de la normalidad y los regurgita para lanzarlos al campo de batalla. Es un complejo fenómeno en el que vale la pena detenerse.

Partimos del supuesto de que a la academia la falta pop y nuestra posición no es resolutive, sino de apertura a las preguntas y los cuestionamientos que permitan comprender qué implica para nosotrxs esa fal-

ta, qué la origina y cómo y con qué puede suplirse. El lugar de la reflexión, como afirmamos al comienzo, debe moverse por el terreno de la incógnita, y así ocurrió en el taller, en tanto las ponderaciones que se compartieron no pretendieron responder cabalmente a las preguntas que movieron el encuentro, sino que constituyeron una sumatoria de (aún más) incógnitas que nos permitieran, como sugería Halberstam, problematizar los sentidos en los que lo marica se enfrenta a sus escenarios cotidianos. Los cuestionamientos en torno a las normas de la identidad tienen la potencia de seguir creando caminos alternativos, desvíos, vetas de flujos de devenir que circulen por los márgenes y los resignifiquen, repregunten, insistan e indaguen. La fuerza del pop radica en su inagotable poder para reapropiarse de los consumos establecidos, dotarlos de un mensaje disidente e inspirarnos en ellos para producir nuestros propios consumos abiertos y plurales. Si bien existe un consumo pop homogeneizador, tarde o temprano acaba por ser reapropiado por disidencias que lo dotan de sentidos contestatarios que, en un comienzo, no se hubieran esperado tan contestatarios.

La reflexión del taller en torno a estas conceptualizaciones, enriquecida profundamente por el testimonio de sus participantes, nos permitió reconocer, en el conjunto de quienes estuvimos esa gélida tarde de noviembre, tanto a maricas que consumen productos de la heteronorma establecida, como a no-maricas que consumen productos maricas, personas disidentes y personas normativizadas que se preguntan por su propia ética de consumo y que resignifican constantemente el juego de las identidades, de las pertenencias. A la vez, todxs nos reconocimos y reconocimos experiencias ajenas en las que el cuestionamiento estaba forcluido y oculto tras un consumo acrítico y normativizante. Las conexiones y ramificaciones de inagotables ideas y preguntas que surgieron confirmaron la necesidad de abrir este espacio de reflexión. Dos horas no fueron suficientes para desarrollar todo lo que fue surgiendo de la comunidad de diálogo, pero sí lo fueron para convalidar este espacio como uno que debe ser sostenido. Cuando Renato Ortiz se refiere al consumo como un tipo de ética, da cuenta de un sinfín de mecanismos de poder que se insertan en estas lógicas, no siempre a simple vista ni al descubierto. Allí radica la



Flyer de A Puán le falta pop.

fuerza del fracaso marica: en los márgenes, en los pliegues, en las grietas de lo establecido, mora aquello que pide a gritos una resignificación, un retorno a lo originario, a lo múltiple y a lo menor, a la reproducción de sí en discursos que lo hagan siempre nuevo y brillante.

En resumen, la propuesta del taller supuso un punto de partida para ideas que estaban, quizás, veladas en el pensamiento de quienes participamos. Ideas todas que necesitaban una bocanada de pensamiento, un hilo conductor para poder salir y constituirse como ideas-fuerza necesarias. Es infinitamente más simple tomar a la academia “de punto” por sus tantas falencias (que ni vamos a reseñar). En las repetidas conversaciones en que reprochamos (con justa causa y razón) errores y ausencias, se nos hace un tanto más complejo reconocer los pequeños avances. A veces son demasiado pequeños, pero indefectiblemente las nuevas aperturas y espacios ganados por temas y campos diversos de la norma (como la recientemente fundada *Cátedra Libre de Estudios Trans* en la UBA) nos muestran el valor de propugnar la puesta en cuestión de las categorías que, de tan estáticas, parecían eternas y que algunxs supieron mantener. El pop, creemos, se avizora como un campo de estudio que cada vez ganará más lugar en nuestros claustros. Deleuze y Guattari, nuevamente, consideran que la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos. Este proce-

so de invención y reinención está presente en la filosofía, en el pop (desde antes de Madonna hasta después de Jimena Barón) y en todo espacio de reflexión que invite a lxs sujetxs de la sociedad de consumo a pensar críticamente en torno a sus elecciones, sus gustos, sus decisiones, su ideología. La ética marica, partiendo de esto, es una herramienta de una minoría, una estética del fracaso, una forma alternativa de consumo, un conjunto de condiciones para la enunciación del “yo marica”, un punto de fuga para la normalidad, un margen, devenir. Pero no sólo eso: no es “una” de cada una de esas cosas; es una diversidad de formas de explorar todo eso, siempre abierta, de marginadxs siempre apuntando a ser –como diría Britney Spears– *stronger than yesterday*. El *Taller de reflexión sobre consumos maricas* fue también, en sí mismo, un espacio de pertenencia, una filosofía de la incógnita, una apertura a la pluralidad. El desafío es, de aquí en más, seguir profundizando estas diferencias en pos de construir más alternativas a la normalidad.

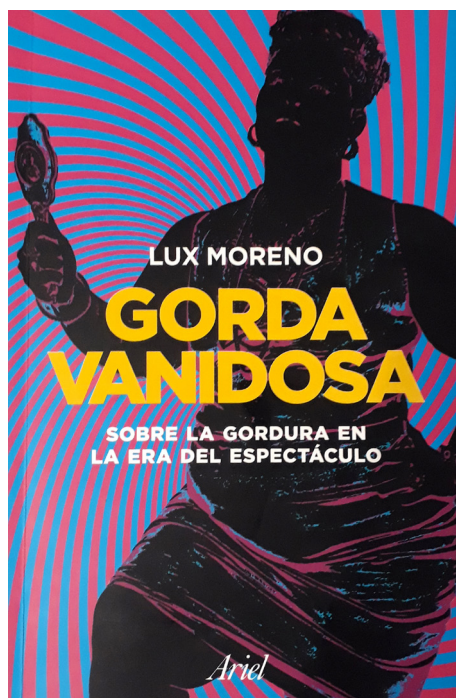
reseñas

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

Escribir desde la carne, contra los mandatos que se posan sobre ella

MATÍAS SOICH

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



Moreno, Lux, *Gorda vanidosa. Sobre la gordura en la era del espectáculo*, Buenos Aires, Ariel, 2018, 200 pp.

Recibida el 8 de febrero de 2019 -

Aceptada el 19 de febrero de 2019

"Diversidad corporal", "activismo gordo", "Fat Studies", "fat fashionismo"... No son estrictamente palabras nuevas, aunque sí lo sea su creciente difusión a través de los movimientos activistas y los medios de comunicación alternativos, primero, y luego también a través de algunos medios masivos. El activismo gordo es una parte del activismo que lucha por el reconocimiento de la diversidad corporal y contra los estereotipos e imperativos que legitiman ciertos cuerpos y deslegitiman otros –en este caso, los cuerpos delgados como cuerpos "legítimos" en desmedro de los cuerpos gordos o que superan cierta talla. Así como el movimiento de la diversidad sexual lucha por afirmar la heterogeneidad de deseos, placeres e identidades de género como uno más de los campos posibles y válidos de la experiencia humana, lxs activistas gordxs hacen otro tanto con la heterogeneidad de los cuerpos, de sus tamaños y volúmenes, de sus posibilidades de relacionarse con un espacio y un mundo que, al fin y al cabo, no existe por fuera de ellos.

Gorda vanidosa. Sobre la gordura en la era del espectáculo es el primer libro de Lux Moreno, Profesora en Enseñanza Media y Superior en Filosofía (FFyL-UBA), especializada en el Programa de Actualización en Comunicación de Géneros y Sexualidades (FSOC-UBA) y activista gorda y por la diversidad corporal. En él, la autora combina la reflexión filosófica, el análisis cultural y la historia de vida, no sólo para denunciar la estigmatización de las personas gordas, sino también y fundamentalmente para mostrar cuáles son las condiciones de posibilidad de esa estigmatización. En este sentido, una perspectiva clave a lo largo del libro es –tal como lo señala el prólogo, a cargo de Moira Pérez– la perspectiva interseccional. Lejos de conformarse con hacer un análisis acotado de la gordura

como si se tratara de un “nicho” más de la experiencia, Moreno se embarca en una crónica razonada que deja pocos puntos sin entrelazar con el tema central. Desde un marco teórico nutrido por la filosofía contemporánea, la teoría *queer* y los *Fat Studies* o Estudios Gordos (Nietzsche, Foucault, Blanchot, Merleau-Ponty, Haraway, Butler, Wann, Guthman), la gordura es analizada marcando su relación con, entre otras cosas, los estereotipos sociales, los productos culturales, el sistema de producción y consumo capitalista y las variables de la clase y el género. Precisamente, uno de los méritos del libro es traer a primer plano, en relación con todos estos temas, el lugar central –pero usualmente pasado por alto– de la corporalidad como punto de articulación de las numerosas operaciones de opresión e invisibilización que sostienen un determinado orden social.

Luego del Prólogo –que enmarca el recorrido teórico del libro y nos invita a interrogarnos críticamente sobre nuestras prácticas cotidianas– la Introducción comienza planteando sin ambages una situación político-corporal: “Hace como 30 y pico grados de calor, escucho ruidos de cacerolas afuera, estoy pegada a la cuerina de la silla, peso algo más de cien kilos y decir el número todavía me sigue molestando” (p. 29). Se expresa así la perspectiva de enunciación del libro: una reflexión filosófica y *situada* sobre la corporalidad, cuyo foco está puesto en un tránsito vital que va desde las experiencias de discriminación y patologización hasta el ejercicio crítico del activismo gordo por la diversidad corporal. Lejos de los recorridos pretendidamente transparentes de la “autosuperación”, ese tránsito explícita desde el comienzo sus numerosas tensiones, tal como lo muestra la enumeración de los objetivos del texto:

contar una historia de sufrimiento, visibilizar las normas que regulan y oprimen la diversidad corporal, reivindicar los cuerpos gordos como dignos de ser vividos, hacer catarsis, desnudar imaginarios y vestir con humor la pesadilla social.

La segunda parte de la Introducción traza un breve recorrido por la historia del activismo gordo, centrado en tres etapas: desde los primeros movimientos de aceptación gorda a fines de los años sesenta en los países anglosajones y la constitución del campo de los *Fat Studies*, pasando por los años ochenta, con el crecimiento de las publicaciones teóricas en diálogo con la filosofía, y llegando finalmente a los noventa, cuando el movimiento se profundiza con nuevos cuestionamientos y enfoques interseccionales de la gordura, a partir de la alianza con los movimientos *queer* y feministas de la tercera ola. Este movimiento tiene su vertiente en América Latina, con su particular proliferación de lecturas, producciones audiovisuales, fanzines y talleres de debate, todo ello potenciado a través de las redes. Respecto del activismo gordo en Argentina, Moreno apunta dos ramas principales: en primer lugar, la enmarcada en el “*fat body positive*”, cuya lucha se orienta hacia la inclusión de los cuerpos gordos en los estándares de reconocimiento de la salud y la estética (sobre esta línea, la autora señala como problemático que esos estándares no son cuestionados en tanto formas capitalistas del disciplinamiento). En segundo lugar, se encuentra la rama activada a partir del taller “Hacer la Vista Gorda”, coordinado por Laura Contrera y Nicolás Cuello, basado en la socialización de lecturas y experiencias personales en pos de una reflexión interseccional, situada y crítica, que intervenga en la esfera pública a través de producciones textuales y audiovisuales. Se destaca, en este sentido, la primera compilación latinoamericana

americana de textos sobre el activismo gordo: *Cuerpos sin patrones: resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne* (editada por L. Contrera y N. Cuello, Buenos Aires, Madreselva, 2016).

El primero de los cinco capítulos que componen *Gorda vanidosa*, titulado "Ser gordos", es el de impronta más marcadamente biográfica. Allí, la autora enhebra recuerdos y fragmentos que van desde la infancia hasta el encuentro con el activismo gordo en la juventud. Al repasar sus recuerdos escolares, enfatiza el surgimiento temprano de la conciencia sobre dos juicios sociales que se expresan como: *ser gorda es un problema y el cuerpo gordo es malo*. Con el tránsito por la pre-adolescencia, esos juicios adquieren nuevas facetas, haciendo que la rememoración se convierta rápidamente en una reflexión interseccional sobre los mandatos que pesan conjuntamente sobre la corporalidad y la sexualidad. "El estigma se expandía conforme avanzaba la edad: la simpleza de ser sólo gorda se transformó en ser incogible, pero ser cogible, a la vez, era ser puta" (p. 50). La autora cuenta cómo la aparición del deseo y la visibilidad como motivos centrales de la experiencia adolescente profundizaron la internalización de esos mandatos y, sobre todo, de la *falta* de tener un cuerpo gordo. El relato vira entonces hacia el inicio de una relación conflictiva con el propio cuerpo, que desembocará en el sometimiento a los dispositivos normalizadores y punitivos del sistema médico nutricional, en la adopción a rajatabla de una "épica del deporte y la dieta" cuya máxima es "no hay cuerpo que esté bien porque no existe un cuerpo lo suficientemente delgado" (p. 55) y en la experiencia de la anorexia y la bulimia como el punto singular de quiebre de ese trayecto.

A partir de allí, el recorrido vital toma un nuevo rumbo. Se trata de "devenir gorda": un

período de idas y vueltas en torno a la medicina y la industria de la dieta, de las cuales va emergiendo una progresiva concientización sobre los mandatos "posados sobre la carne" (la idea de que hay algo que la sociedad *posa* y *hace pesar* sobre los cuerpos insiste a lo largo de la escritura). Este capítulo concluye con el descubrimiento del activismo gordo, durante la presentación del fanzine *Gorda! Zine* de Laura Contrera, y con el ingreso transformador al taller "Hacer la Vista Gorda". "Por fin veía la salida de ese armario de normatividad constante sobre mi cuerpo; de pronto yo también era potencia de vida" (p. 65). Este descubrimiento introduce al primero de los personajes-armas que pueblan el libro y que, en este caso, le da su título: la *gorda vanidosa (wonder gorda)*, guerrera contra la gordofobia y portavoz de la afirmación de la propia corporalidad como visible y deseable.

Ya desde su título, el segundo capítulo propone otro personaje en torno a la gordura: la "gorda enferma". Este capítulo se concentra, precisamente, en la cuestión de la medicalización de los cuerpos. La autora introduce las nociones de *modelo médico hegemónico* y de la *policía de los cuerpos* (en intertexto con la novela *1984* de George Orwell) para explicar el rol de la cuantificación, medición y estandarización de los cuerpos en los procesos sociales que definen qué es y qué no es "ser sano". La exposición se concentra en uno de los símbolos más poderosos de la medición corporal: la balanza. "Subimos a la balanza y, automáticamente, ya sabemos si estamos «sanos» para los parámetros de la medicina, si somos «bellos» –porque la belleza también se cuantifica con un número– y si somos «visibles» en el mercado de los cuerpos deseables" (p. 72). Apelando a autores como Foucault, Canguilhem y Campos, Moreno explica sintéticamente la genealogía de la ciencia médica como un dispositivo de

control social amparado por la “objetividad” como garantía de una voz inapelable. La idea fuerza que orienta este apartado es que la estandarización de los cuerpos es el vehículo de su moralización, en un pasaje que va de lo “normal/anormal” a lo “sano/enfermo” y, de allí, a lo “bueno/malo”.

Para mostrar este movimiento, la autora se dedica especialmente a repasar la historia del Índice de Masa Corporal (IMC), rebautizado irónicamente “Índice de la Maldad Culposa”. Desarrollado en el siglo XIX, dicho índice se obtiene al dividir el peso corporal de una persona por el cuadrado de su altura. El número resultante (IMC) es utilizado por la medicina –y luego por la industria de la dieta y el *fitness*– para determinar, de manera estandarizada, el nivel de “normalidad” y “salud” de cada cuerpo. Un cuerpo sano será, desde esta visión, aquel que no supere el IMC asignado a la obesidad o al sobrepeso. Frente a la pretendida objetividad de este índice, la autora brinda ejemplos y análisis a fin de mostrar tres puntos: 1) que “gordo”, “sano” y “bello” son características que han variado históricamente; 2) que nuestras ideas actuales sobre lo que consideramos como “gordo”, “sano” y “bello” están fuertemente influenciadas por el modelo médico hegemónico, con el respaldo de actores como la Organización Mundial de la Salud; y 3) que el uso de estos elementos y las consideraciones de las ciencias médicas sobre esas características no sólo varían históricamente, sino que dichas variaciones no son independientes de los cambios políticos y sociales.

El apartado que cierra este capítulo pone el foco sobre la alianza de la corporación médica y el mercado, a través de la cual se difunden los modelos hegemónicos de salud/belleza/juventud que mueven las industrias del *fitness* y la dieta. El análisis destaca dos variables que la industria

pone en juego al modelar nuestra noción de corporalidad: la *voluntad*, como el poder de modificar nuestro propio cuerpo –que remite a la concepción moderna, cartesiana y kantiana, del sujeto–; y el *tiempo*, como variable de control por excelencia del capitalismo tardío. En la encrucijada más extrema de ambas variables podemos encontrar dispositivos como las operaciones bariátricas, indicadas por la industria médica como soluciones para “reencauzar” aquellos cuerpos gordos, salidos de la norma, que han “perdido la voluntad” y no disponen del lujo del tiempo para revertir su situación. El hecho de que la voluntad, el tiempo y el dinero sean variables del disciplinamiento corporal da pie a otra reflexión interseccional, que conjuga la corporalidad con la clase social. La autora se/nos pregunta entonces “si realmente la salud es un bien que está al alcance de todos sin distinción o si simplemente las normas mismas que controlan nuestros cuerpos están alineadas con estándares de clases sociales específicas. (...) ¿Qué pasa con la gordura y la desigualdad social?” (p. 95). Así pues, el capítulo ofrece herramientas para comprender por qué cualquier disposición social sobre los cuerpos –desde los carteles que indican cuántas personas pueden subir a un ascensor hasta el tamaño de los asientos en un colectivo o la prescripción de una dieta por parte de un profesional de la salud– es, siempre, política.

El tercer capítulo, “La belleza de las gordas”, reflexiona sobre el vínculo entre belleza y delgadez –y su contraparte, entre la gordura y la fealdad– proponiendo como clave filosófica de lectura el anudamiento moral de lo Bello, lo Bueno y lo Verdadero realizado por Platón. Además de señalar la pervivencia de ese anudamiento en los productos culturales masivos de nuestro tiempo, Moreno acude nuevamente a su

propia experiencia con la belleza y el cuerpo propio. Hablar sobre su primera metamorfosis, de gorda a flaca en la adolescencia –la segunda, aclara, es la que la lleva de gorda a activista gorda– le permite, en primer lugar, cuestionar el vínculo creado entre lo delgado, lo bello y lo deseable; y, en segundo lugar, conectar la cuestión de la corporalidad y la gordura con los estereotipos sociales en torno al género femenino, poniendo de relieve los mecanismos por los cuales “las formas de reconocimiento corporal atraviesan a las mujeres” (p. 110). Al igual que la versión estandarizada de la salud, el modelo hegemónico de la belleza será también un ideal inalcanzable. Al respecto, la autora señala agudamente: “muchas veces hemos escuchado que los cánones de belleza son relativos: sin embargo, me animo a decir que lo relativo del canon es el espacio *acotado* de lo que consideramos hermoso en relación con cierta norma” (p. 111-112). Dicha norma está regulada por el criterio de la *visibilidad* como imperativo sobre nuestros cuerpos, en tanto “debemos” tener cuerpos visibles para lograr el reconocimiento de nuestros pares (una afirmación que, lejos de ser obvia, apunta al corazón de la cultura posmoderna y nos mueve a preguntarnos por qué esto debería ser así). El control de la diversidad corporal es sintetizado en la imagen de la “pirámide del reconocimiento”, en cuya base se encuentran lxs que no cumplen con las normas de salud, delgadez y belleza; pero en cuya punta, contrariamente a lo que podría esperarse, no están lxs que sí cumplen con las normas, pues sólo la belleza ideal, inteligible e inalcanzable tiene derecho a sentarse en la cima. La belleza como un lugar al que “se llega”, nos dice la autora, se convierte automáticamente en un foco en el que convergen y desde el cual irradian todo tipo de mecanismos de control social sobre unx mismx y lxs demás. El

límite de ese sistema es apremiante, pues “pertener, en las condiciones actuales de producción de las corporalidades, es invivible” (p. 113).

Una mención especial dentro de este capítulo merece el apartado “Por dentro y por fuera: la gorda vanidosa como modo de resistencia”. La figura de la *gorda vanidosa*, que había hecho su primera aparición al comienzo del libro, se convierte aquí en el centro de una crónica profundamente amorosa. Encarnada como figura estética y vivencial, “entre brillos y joyas, con pretensiones de gorda famosa, de *vedette* medio pelo” (p. 120), se trata en verdad de un bastión de resistencia a los mandatos corporales, “una fuerza para hackear desde adentro, con cinismo crítico, la cultura actual” (*ibidem*). Asumirse como gorda vanidosa, relata Moreno, abrió su vida a múltiples potencias: entre ellas, la potencia para desafiar los estereotipos y prejuicios sobre su propio cuerpo, para cuestionar el mandato de la heterosexualidad compulsiva como organización *corporal* del deseo y, fundamentalmente, la potencia que permite “vincular un estado de lucha con un deseo contradictorio” (p. 124). Con ello, la autora se refiere a las contradicciones y tensiones que vivimos cuando, al intentar desafiar las normas sociales opresivas, percibimos que, de todos modos, ellas siguen ahí, modelando nuestros deseos. Un deseo contradictorio como es, en este caso, el de militar por la afirmación de los cuerpos gordos como cuerpos vivibles y amar, a la vez, los cuerpos delgados. Alrededor de la *gorda vanidosa* bailarían entonces, como “delgadas nínfulas”, las *anoréxicas*, sus lolitas (des)encarnadas. Fiel a su estilo, la gorda vanidosa lo devora y lo desestabiliza todo, incluso el tono de la escritura, y la reflexión teórica cede ante el poder socarrón de la ironía. Sin embargo, no por ello el capítulo pierde

de vista su objetivo, sino que concluye ofreciendo una propuesta a esos dilemas de la militancia: "No es fácil sostenerse en la contradicción de aquello que mamamos sobre la belleza y aquello que queremos construir como modo de resistencia. Pero ¿acaso vamos a dejar a esos estereotipos opresivos que elijan la vida que merecemos? No. La gorda vanidosa que soy jamás me permitiría conformarme. (...) Quizá nuestra opción sea construir desde estos cuerpos abyectos nuevos vanidosos que arrasen con las restricciones y se traguen el mundo con la voracidad del anhelo de tener una vida vivible" (p. 125-126).

El cuarto capítulo, "Las tecnologías del cuerpo", analiza la práctica del deporte y el entrenamiento físico como tecnologías sociales que juegan un rol en la lógica del consumo y de control de los cuerpos. La autora traza un círculo imaginario que comienza por Platón, quien concebía la gimnasia como un entrenamiento apropiado para los guardianes de la *polis*, pasa por la masificación del deporte en la Inglaterra del siglo XIX, con los primeros clubes y federaciones, y desemboca en la actualidad, cuando esa masificación se intensifica como una forma de ocio pero, también, como una respuesta al mandato de "encajar" (*to fit*) "poniéndose en forma" (*to be fit, fitness*). "Estar en forma" será entonces releído como el mandato de encajar en las Formas o Ideas platónicas de lo Bello y lo Bueno (lo Sano, lo Delgado), cerrando así el círculo imaginario. El objetivo aquí es mostrar cómo la industria del *fitness* articula, a su manera, el imperativo de salud y belleza hegemónicas que deslegitima los cuerpos gordos desde la lógica de la visibilidad y el reconocimiento. La masificación actual del ejercicio físico como dispositivo de control asume características particulares, destinadas a satisfacer las exigencias del

mercado: así, al criterio de la visibilidad (el gimnasio como teatro de exposición de los cuerpos) se le suman los de la eficacia y el máximo rendimiento del tiempo, tal como lo muestran las rutinas personalizadas y las actividades de alto impacto en poco tiempo como el *crossfit*. "Todas estas prácticas, mediadas por los discursos de los estereotipos corporales, expresan la exigencia social de hiperproductividad y de buena gestión del tiempo que nos permita cumplir con las reglas impuestas por el sistema de consumo. Los cuerpos, así entendidos, son visibles en tanto sean capaces de producir y de consumir infinitamente" (p. 134).

Frente a esta realidad del deporte como dispositivo de control de los cuerpos, y a partir de su experiencia personal, signada por una larga historia de pasión por el ejercicio físico marcada por los prejuicios, la autora propone una salida a través de otro personaje vivencial. Este es la *gorda crossfat* o *gorda Baywatch*, "una gorda que hace su propio sistema de acondicionamiento físico involucrando lugares de cuidado y afectividad" (p. 147). En este punto, es fundamental su experiencia con el *queer fit*, movimiento que fomenta la actividad física desde parámetros no normativos, incorporando la perspectiva de género y la diversidad corporal. Ya no se trata de homogeneizar los fines de todas las personas que entrenan (bajar de peso como la única razón posible para que una persona gorda entre a un gimnasio), sino de afirmar la heterogeneidad de fines que surgen de la relación singular de cada cuerpo con la actividad física. La salida de la concepción y práctica hegemónica del deporte que propone Moreno pasa por una concepción de la corporalidad que rompe los moldes del liberalismo individualista (el *fitness* como gestión de sí) para incorporar, centralmente, a los otros como co-artífices de la propia corporalidad. "¿Qué puedo decir

de mi cuerpo con los otros? Es claro que muchísimo, puesto que resulta vital hablar de nuestros cuerpos en su relación con la alteridad, para rehabilitar las corporalidades diversas en tanto vidas posibles, y son estas interacciones las que nos permiten desmantelar los procesos que imponen los imperativos sociales y culturales sobre las corporalidades” (p. 147).

El quinto y último capítulo, “La opción de la identidad corporal: elegir ser gordo”, se apoya en todo lo expuesto anteriormente para ofrecer algunas reflexiones sobre los dilemas que subyacen a las prácticas militantes contemporáneas, particular pero no exclusivamente respecto de la diversidad corporal. Como se expuso en los capítulos anteriores, los imperativos sociales sobre el cuerpo se apoyan en un triple régimen: de consumo, de reconocimiento y de (in)visibilidad, cuya puesta en marcha produce serios efectos de discriminación y exclusión sobre las personas gordas. A este cuadro se le suma el hecho de que el capitalismo actual se encarga de absorber las reivindicaciones de derechos logradas por las distintas minorías, a través de la asimilación de sus identidades como otros tantos objetos de consumo. De esta manera, el sistema no sólo ejerce un fuerte control sobre los cuerpos normalizados, sino que opera produciendo nuevas jerarquías de reconocimiento al interior de las comunidades que desafían la norma. Este fenómeno, señalado por los estudios *queer* respecto del movimiento LGBTI (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex), es recogido por la autora para reflexionar sobre las posibilidades presentes y futuras del activismo de la diversidad corporal: “debemos preguntarnos si afirmar la particularidad del cuerpo gordo o de cualquier otro como más adecuado resulta una estrategia pertinente o no” (p. 160).

El resto del capítulo ensayará una respuesta política a esta pregunta, proponiendo una concepción de la identidad que, apuntalada por distintas nociones filosóficas, pueda servir como una idea fuerza para respaldar las luchas pendientes. En primer lugar, la autora propone una militancia de la diversidad corporal basada en una concepción del *cuerpo* de raigambre merleauPontiana, es decir, del cuerpo como un punto de encuentro siempre potencial con el mundo, que permita “rebelarnos contra los estándares corporales y pensarnos desde una experiencia abierta del mundo en la que el cuerpo se significa en una singularidad encarnada” (p. 165). En segundo lugar, la noción de *ficción* es ponderada en un doble sentido: como un elemento central de los dispositivos de control a combatir (por ejemplo, la ficción neoliberal de la autosuficiencia de los cuerpos) pero, a la vez, como un elemento de resistencia, una trinchera nietzscheana desde la cual engendrar nuevas ficciones y nuevas posibilidades corporales que desafíen esos dispositivos sin dejarse asimilar por el mercado. En tercer lugar, a partir de la definición de Vigarello de la gordura como una “*identidad quebrada*” que no se ajusta al sistema de reconocimiento subjetivo, la autora abre una pregunta clave: ¿es posible, en estas condiciones, crear comunidades político-afectivas de resistencia desde las corporalidades diversas? Pregunta que también puede formularse como: ¿cuál es el valor estratégico de la identidad (corporal) como base de resistencia? La respuesta (o mejor dicho apuesta) está dada en clave blanchotiana, apelando a la promesa de una comunidad por venir: la comunidad de lxs que no tienen comunidad, porque han sido excluidxs del sistema social de reconocimiento. Para Moreno, esta insuficiencia abre a un mundo heterogéneo de posibilidades, relaciones y acciones entre los cuerpos y el mundo, más allá de la lógica sofocante de la

(in)visibilidad. “La identidad corporal aparece así como una potencia que no puede limitarse a un único modo de ser y como una alternativa que busca, en esa promesa de lo colectivo, una identidad comunitaria que exceda el marco de lo visible y lo invisible. (...) una identidad que, en su apertura, se transforma en un hacer político porque abre-se a la experiencia en una heterogeneidad corporal da cuenta de una subjetividad cuyo correlato es una acción política” (p. 173).

En las Conclusiones, se repasan los tres ejes principales en torno a los cuales se analizaron los mecanismos de control corporal: la belleza, la salud según el modelo médico hegemónico, y el deporte y la industria del *fitness*. En todos estos frentes, las personas gordas son puestas en el lugar del infractor que no cumple con los imperativos y que a su vez, a través de esa falta, se vuelve funcional al sistema como caso aleccionador. Finalmente, el último apartado del libro plantea la necesidad de establecer alianzas y comunidades de cuidado entre el activismo de la diversidad corporal, el feminismo y la diversidad sexual, puesto que todos estos grupos se encuentran atravesados, cada uno a su modo, por los mismos mandatos perniciosos respecto de los cuerpos que se salen de la norma. Si la meta del activismo gordo no es otra que “deconstruir las relaciones instituidas que tenemos con nuestros cuerpos” (p. 184), para la autora dicha meta debe realizarse también al interior de los movimientos de resistencia.

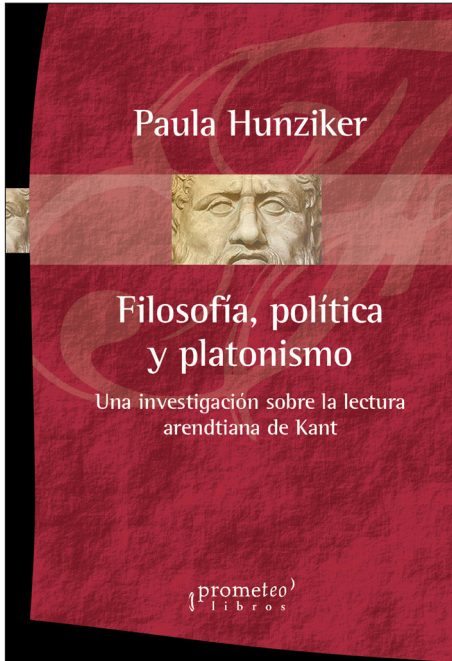
Gorda vanidosa es un libro a la vez polifacético y concreto, capaz de alternar sin solución de continuidad entre diferentes registros y perspectivas: la primera persona experiencial, la explicación impersonal, lo formal, lo absurdo... Sin eufemismos y con

un humor franco, pone en palabras el sistema de opresiones que día a día organizan nuestras corporalidades. La escritura tiene algo de catarsis, pero lejos de quedarse allí, la autora teoriza y ofrece una profusión de herramientas para empezar a comprender cómo nuestros modos “individuales” de vida forman parte de un vasto entramado cultural de regulación de los cuerpos, con rotundas consecuencias para todxs: *lo corporal es político*. Una virtud peculiar de la escritura de Moreno es, en este sentido, su capacidad para hacer resonar su experiencia particular con las experiencias y opiniones de quien lee, más allá del mayor o menor grado de semejanza que pueda haber entre las respectivas situaciones de la autora y sus lectorxs. Así pues, el libro ataca su objetivo por varios flancos: apela a la razón y a las emociones, a las experiencias personales y los consumos culturales, a los saberes académicos y las expectativas, en un asedio teórico y militante que difícilmente resulte infructuoso.

Finalmente, cabe señalar que *Gorda vanidosa* está planteado como un ensayo filosófico de divulgación y que, desde una perspectiva crítica, funciona como una estimulante puerta de entrada a cuestiones como el activismo gordo, la diversidad corporal y los dispositivos contemporáneos de control. Sin embargo, el potencial del libro, reflejado en una amplitud de temas y estilos que no pierden nunca su hilo conductor, lo hace resistente al encasillamiento, convirtiéndolo así en un insumo valioso para abordar dichas cuestiones en múltiples espacios. Se trata, por lo tanto, de un libro que puede funcionar tan bien en el ámbito académico como en el docente, el artístico o el militante. Como el horizonte, que abre la mirada sin dejar de seguir una línea imperturbable, *Gorda vanidosa* combina la rigurosidad temática con la versatilidad de la crítica.

Arendt lectora de Kant. Reconstrucción de un diálogo desatendido

LAURA ARESE
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - ARGENTINA)



Hunziker, Paula, *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018, 255 páginas.

Recibida el 3 de septiembre de 2018 –
Aceptada el 15 de noviembre de 2018

Filosofía, política y platonismo descansa en la premisa de que las teorías filosóficas se comprenden a la luz de las experiencias y problemas histórico-políticos de los que nacen y en escucha atenta de los diálogos en los que se desarrolla. Hunziker selecciona aquí algunas voces que su exposición revela claves para comprender el diálogo que Hannah Arendt sostuvo con su tiempo en torno al vínculo entre pensamiento y política: las voces de Jaspers, Heidegger, Sócrates, y centralmente, la de Kant. El hilo conductor del recorrido es una reconstrucción de la lectura arendtiana del filósofo de Königsberg que se extiende desde mediados de los años cuarenta hasta las muy discutidas *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. La exposición muestra cómo esta lectura, a veces explícita y otras implícita, ilumina los alcances, la profundidad y los múltiples sentidos de un motivo de reflexión que recorre y nutre la entera obra arendtiana: su crítica de la apoliticidad de la tradición de la filosofía política y la correlativa “pregunta por la forma filosófica que ha de adoptar la pertenencia del pensamiento al mundo” (p. 21). El libro se compone de seis capítulos que ordenan de manera cronológica el análisis de una cuidadosa selección de pasajes distribuidos en un extenso *corpus* de fuentes, en el cual no sólo se encuentran las obras centrales (con la única excepción de *La vida del espíritu*) sino también un conjunto de textos normalmente considerados secundarios y que en el análisis de Hunziker resultan especialmente esclarecedores: el epistolario con Karl Jaspers, el *Diario filosófico* y otros ensayos especialmente de los años cuarenta y cincuenta, como *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, *Filosofía y política* y *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo*.

El primer capítulo se aboca a un conjunto de textos tempranos que conforman el "magma problemático" del cual surge el interrogante por el vínculo entre pensamiento y política durante los años treinta y cuarenta. El capítulo traza un arco que vincula dos líneas de análisis que aparecen con cierta independencia en los escritos de estos años, pero que se articulan en torno a la preocupación de la autora por el grado en que buena parte de la intelectualidad alemana no sólo no advirtió el peligro que significaba el ascenso del nazismo, sino que se vio seducida por él. Hunziker muestra cómo la crítica arendtiana al romanticismo en *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, en tanto reapropiación despolitizante de la idea de razón ilustrada, resuena en su análisis crítico del existencialismo, especialmente el heideggeriano, en ¿Qué es la filosofía de la existencia? Desde la perspectiva de Arendt, tanto Heidegger como el romanticismo alemán de la época de Rahel, parten de una reapropiación singular de la Ilustración que conduce a un centramiento desmundaneizante en el "sí mismo", esto es, a un yo desentendido de la historia y del mundo común, convertido en depositario último de la autenticidad e ignorante de la política como dimensión central de la existencia. Esta doble crítica es iluminada por la lectura arendtiana de Kant, pues, según muestra Hunziker, la reflexión sobre las consecuencias de este centramiento en el "sí mismo" aparece a la luz de lo que el campo filosófico post-ilustrado "hace con el mundo que Kant legó": un mundo en el que pensar y ser están escindidos. El problema que, según Hunziker, Arendt encuentra especialmente en el existencialismo heideggeriano es que elimina aquella concepción del ser que Kant conservó, aunque declaró no cognoscible mediante conceptos: una dimensión normativa a la que podemos acceder mediante el pen-

samiento y donde arraiga la autonomía y la dignidad del hombre. Al eliminar esta dimensión del ser como dado y normado, el hombre se eleva a un estatus similar al de creador divino, pues existencialmente no depende de nada ni de nadie fuera de sí y puede considerarse dueño de su propio destino, tal como los románticos habían soñado. Así, las "filosofías de la ruptura", entre las que destaca Heidegger, pretendiendo ir más allá de Kant, van en realidad un paso atrás respecto de él, pues, "consuman la muerte" del nuevo concepto de hombre y humanidad que había comenzado a germinar con Kant. Según subraya Hunziker, de esta primera lectura crítica de un Heidegger romántico a través de Kant, Arendt preserva al menos dos elementos de la concepción de razón del pensador de Königsberg que la acompañarán en sus reflexiones posteriores: por una parte, su pretensión de articular autonomía, dignidad y humanidad, por otra, su momento intersubjetivo-igualitario.

El segundo capítulo aborda el vínculo de Arendt con su otro gran maestro: Karl Jaspers. El análisis se aboca al diálogo que ambos sostienen durante la segunda posguerra en torno a las posibilidades y caminos para la reconstrucción de un espacio público después del nazismo y, en particular, el lugar que la filosofía ocuparía en ese proyecto. La reconstrucción de Hunziker cruza los textos publicados de Arendt, preponderantemente elogiosos, y las inquietudes y vacilaciones que aparecen centralmente en la correspondencia y el *Diario Filosófico*. El resultado es un recorrido complejo que permite dar cuenta del modo en que, tejiendo afinidades y marcando distancias, Arendt formula algunas de las preguntas e intuiciones centrales para su comprensión del vínculo entre pensamiento, ética y política, su camino hacia

la noción de juicio, y su crítica del pensamiento filosófico.

Hunziker sostiene que, por una parte, gran parte del sentido de los elogios al maestro descansan en el hecho de que, para Arendt, Jaspers es quien puede “pensar a Kant hasta el final, sin ir por detrás de él por medio de la articulación entre la finitud constitutiva de una razón que «nos es común a todos» y la posibilidad de una libertad humana ligada a la comunicación -sin término- entre los hombres” (p. 68). El concepto jaspersiano de comunicación preserva aquella noción de razón y humanidad igualitarias e intersubjetivas que, según muestra Hunziker, Arendt encuentra, aunque no desarrolladas, en la filosofía práctica kantiana. Es a través de esa lente que Arendt declara que gracias a Jaspers “la filosofía de la existencia [...] ha salido de la edad de su ensimismamiento” (p. 71).

Sin embargo, Hunziker señala también los límites que Arendt encuentra a la idea de comunicación. Tal como se desprende de *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo*, la pensadora alemana concluye que el vínculo dialógico en torno al cual se construye la noción de comunicación resulta insuficiente para dar cuenta del tipo de pluralidad propia de lo político. Esta intuición se reafirma en el escepticismo de Arendt en relación al proyecto jaspersiano de anclar la reconstitución política alemana en el individuo, “al cual se le haría la única exigencia filosófica de «un trato interior consigo mismo» que permita asumir reflexivamente la “culpa”, en sus distintas acepciones específicas (p. 75). En su discrepancia con esta propuesta, se manifiesta la principal diferencia entre los pensadores. Para Jaspers, la filosofía es antiautoritaria por principio, y, por tanto, es una herramienta central para la “reparación interna del pueblo alemán”. Por ello es

que no hay en Jaspers el proyecto “de una filosofía política o una crítica a la filosofía”. Arendt, en cambio, emprende esta crítica tomando como punto de partida la consideración de que el estar-con-otros, propio de la esfera política, no es derivable de ni subsumible bajo la pluralidad dialógica de una ética filosófica centrada en la comunicación. No obstante estas diferencias, Hunziker destaca que es en este diálogo crítico con Jaspers, que Arendt concibe un camino para dar cuenta de la singularidad de la esfera política yendo más allá de Kant, aunque sin abandonarlo. Pues a través de la crítica a su maestro de Heidelberg comprende que es necesario un desplazamiento desde la pluralidad filosófica del diálogo a la pluralidad política de la esfera pública, una pluralidad que, como se muestra en el capítulo siguiente, ni la filosofía moral de Kant ni Jaspers lograron captar en su radicalidad.

Por otra parte, a través del diálogo con Jaspers, Hunziker expone en este capítulo el desacuerdo mayor de Arendt respecto del humanismo europeo de la posguerra, al que considera incapaz de emprender una revisión profunda de sus propias categorías ético-políticas. Las dificultades del humanismo para pensar la dignidad y singularidad de la esfera política son, para Arendt, simétricos a sus límites para pensar la novedad del mal totalitario. Los apartados tres y cuatro de este capítulo abordan esta toma de distancia a partir de una reconstrucción de las reflexiones de Arendt sobre la naturaleza del mal que encarnó el nazismo. Arendt toma el concepto kantiano de “mal radical”, aunque también aquí va más allá de él, en una redefinición que sólo se comprende entrelazada a su reflexión sobre los límites de la filosofía moral kantiana.

El tercer capítulo se aboca de lleno a esta

lectura crítica de la filosofía moral de Kant. El diálogo crítico con Jaspers del capítulo precedente se ilumina a través del contrapunto con esta lectura, más o menos silenciosa en las obras publicadas, pero intensa en el *Diario Filosófico*. En varias entradas de los años cincuenta, se despliega un hilo de reflexión en el curso del cual se ponen de relieve las mayores insuficiencias del autor de la *Crítica de la Razón Pura*: la identificación entre praxis y acción legislativa, por un lado, y la incondicionalidad que exige el imperativo categórico, por otro, terminan por producir una escisión respecto del mundo histórico-político que conduce a una ética centrada en la preservación moral del yo. Por tanto, concluye Hunziker, desde la perspectiva de Arendt no sorprende que los asuntos humanos en su historicidad permanezcan incomprensibles para Kant y que su salida a esa perplejidad sea una idea de progreso histórico inteligible sólo para el espectador no involucrado en la acción.

Sobre este telón de fondo, hace su entrada la cuarta figura que Hunziker convoca a este diálogo. Si en el primer capítulo el protagonista es el romanticismo y Heidegger, y en el segundo Jaspers y el humanismo de la posguerra, en el tercero y el cuarto la huella de la lectura arendtiana de Kant conduce al mundo antiguo, y en particular, a Sócrates. Para ello, se ofrece un marco general de interpretación del rodeo arendtiano por la antigüedad, del que vale tomar nota el modo en que matiza ciertas reconstrucciones recurrentes de este movimiento en la bibliografía especializada. En primer lugar, destaca que esta primera vuelta al mundo antiguo no se dirige exclusivamente a buscar herramientas para una teoría de la acción, sino que se encuentra también motorizada por las graves insuficiencias que, según lo expuesto, la pensadora encuentra en las soluciones modernas y contemporá-

neas al problema del vínculo entre pensamiento y política. En este sentido, se propone una relectura de *La Condición Humana*, entendiendo que allí no sólo se expone una teoría de la acción sino también una confrontación con los desafíos que la figura de Sócrates explicita en torno a ese vínculo. En segundo lugar, Hunziker muestra que la mediación de la lectura arendtiana del mundo antiguo no es exclusivamente Heidegger, a través de sus cursos sobre Aristóteles en Marburgo, sino la reflexión sobre las figuras de Sócrates y Kant. Al recuperar la presencia más o menos silenciosa pero constante de estas figuras en el pensamiento de Arendt, se esclarecen los reparos que la autora guarda tanto para con el Estagirita -por permanecer atrapado en un marco platonizante en lo que al vínculo entre filosofía y acción se refiere-, como en relación a la propia *polis*, en general ambos muy desatendidos por los intérpretes.

Así, en estos capítulos resulta una gran contribución la reconstrucción de aquello que interesa a Arendt de Sócrates y su función crítica en el marco del problema de vínculo entre pensamiento y filosofía que Kant dejó irresuelto. Hunziker muestra la centralidad que tiene para la lectura arendtiana el hecho de que Sócrates logre articular en el diálogo filosófico dos capacidades: "la capacidad política de formarse opiniones sobre el mundo «tal y como se me muestra a mí» y la capacidad [filosófica] de soportar el *pathos* del asombro ante lo que es" (p. 124). Al no absolutizar el asombro, como Platón, Sócrates se sitúa a igual distancia tanto de la destrucción total del sentido común, a partir del escrutinio filosófico de lo dado, como del dogmatismo de la mera *doxa* política no reflexionada. Desde la perspectiva de esta articulación socrática entre filosofía y política, las debilidades de la filosofía práctica kantiana

se presentan para Arendt desde otra luz. Hunziker resume estas debilidades a través del concepto de "socratismo sin *polis*". En efecto, Kant "no puede presuponer aquello que hace posible para Arendt, la dinámica socrática que descubre la dimensión política del pensar: la valoración de la *polis* como un mundo público" (p. 125). El "socratismo sin *polis*" de Kant consiste entonces en adjudicarle una dimensión práctica al pensar filosófico, pero sin la "confianza en la dinámica práctica del espacio público político" (*ibidem*).

Los últimos apartados del capítulo IV ofrecen una interesante consideración de *La condición humana* como puente entre la lectura de Kant de los cincuenta y la de las *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*. Teniendo en cuenta el análisis arendtiano del papel de la ciencia moderna y el marco que brinda el socratismo, allí se reinterpreta la singular asociación arendtiana de la filosofía práctica kantiana y el utilitarismo.

Los dos últimos capítulos, quinto y sexto, se proponen dar cuenta de la continuidad entre la lectura arendtiana de Kant durante los cincuenta y la recepción de su estética, que se inicia a fines de esa década, y que se consolida en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, donde termina por desplegarse el movimiento arendtiano que va con Kant y más allá de Kant. El capítulo quinto muestra la exploración de Arendt a través de la estética kantiana para corregir la absolutización del cuidado de sí y su separación del cuidado del mundo. Desde esta perspectiva, y a partir del recorrido previo, la reconstrucción que propone Hunziker permite comprender la centralidad y continuidad que tiene la reflexión sobre ética y política en relación al problema del pensamiento y el juicio a lo largo de la obra de Arendt, contra la tesis que sugiere

una ruptura entre la perspectiva de los cincuenta, centrada en el actor, y la de los sesenta-setenta, centrada en un espectador alejado por una actitud preventiva o retrospectiva en relación a la política. No sólo debemos asumir que la preocupación por la política se extiende hasta el final -y, por tanto, que *La vida del espíritu* no puede interpretarse como un "retorno a la filosofía"-, sino que además encontramos una preocupación temprana por la ética como dimensión filosófica, que será el antecedente de la reflexión sobre la moral de los sesenta. A partir de esta interpretación, se aclara la centralidad que tiene para Arendt la circularidad del vínculo entre ética y política: la política precisa de "la dimensión ética del pensamiento"; la ética filosófica cae en trampas platonizantes si pierde su vínculo con la política. En el marco trazado por este capítulo, Hunziker recorre otros escarpados temas asociados: la diferenciación entre la *phronesis* aristotélica y la facultad de juzgar kantiana, a pesar de su presunta equiparación en *¿Qué es la política?*, como así también los alcances y los límites de la noción ciceroniana de *cultura animi* para las reflexiones arendtianas del juicio como "cuidado del mundo".

El último capítulo aborda el problema del juicio desde el punto de vista de las líneas abiertas por la asistencia al juicio a Eichmann. Hunziker muestra la importancia de esta experiencia de la autora a través de la presencia implícita en *Eichmann en Jerusalén* de las reflexiones sobre el juicio que se encuentran desarrolladas en las *Conferencias...* Eichmann permite esclarecer una crítica a Kant e introducir nuevas perspectivas sobre el vínculo entre ética y política. Por una parte, no obstante la evocación de Kant por parte de Eichmann es "perversa y heterónoma", ilumina un "punto de acuerdo peligroso: la idea de que la

«eticidad» de una acción está vinculada, no sólo con el cumplimiento incondicional de una ley sin excepciones, sino con la idea de una identificación del actor con el «autor» solitario de una ley elaborada radicalmente fuera del mundo de la política" (p. 172). Por otra parte, Eichmann deja en claro que uno de los pilares del totalitarismo fue la disolución de la capacidad para la reflexión moral de los individuos, por lo que su figura permite redescubrir el vínculo estrecho entre esos dos modos del estar juntos que son el diálogo ético-filosófico del yo con el yo y la confrontación plural con los otros.

Luego del complejo mapa trazado del que aquí sólo hemos reseñado algunos fragmentos con trazo impresionista, Hunziker sintetiza la relación de Arendt con Kant mediante estas palabras: Arendt "mantiene, desde el principio hasta el fin, una simpatía por el filósofo alemán, en tanto que hay en su obra elementos excepcionales respecto de una nefasta relación entre la filosofía y la política que hacia fines de los años cuarenta se encarga de señalar y de pensar. Esta lectura siempre supone la hipótesis de que hay un «espíritu» conmovedor en la entera obra kantiana, que busca, a pesar de sí mismo, encontrar una salida a las consecuencias elitistas respecto del pensamiento y nihilizantes respecto del mundo, ligadas al platonismo. En esta clave, Arendt ve a Kant, por un lado, como el verdadero y único heredero de la enseñanza socrática, (...) por otro, como un lector moderno, que encuentra serias dificultades (...) por [permanecer en] la propia herencia platónica..." (p. 192).

En el recorrido que permite llegar a esta conclusión, se producen valiosos aportes al campo de los estudios arendtianos de los que aquí sólo destacamos de manera sumaria algunos. En primer lugar, el libro ofrece perspectivas para renovar la discu-

sión entre los intérpretes sobre la apropiación arendtiana de Kant vinculada a tesis y conceptos específicos: juicio reflexionante, mentalidad ampliada, *sensus communis*, mal radical. Hunziker ofrece un marco de interpretación para estas discusiones que no sólo expone vacilaciones, rodeos y progresiones, sino también líneas de continuidad que remiten a los núcleos problemáticos de su pensamiento. En particular, lo que aparece con claridad en este análisis y que muchas veces es pasado por alto, es el compromiso de Arendt con el anudamiento ilustrado entre pensamiento, autonomía, dignidad y humanidad. Así, el libro abre caminos nuevos para indagar el sentido de estas nociones en Arendt, precisamente allí donde aparecen de manera poco sistemática, con cierta independencia respecto de la cuestión del juicio, y, a la vez, cumpliendo un rol crítico central. En segundo lugar, es destacable cómo el libro pone de relieve la importancia del diálogo con Jaspers, muchas veces desestimado en la bibliografía especializada, donde el vínculo con Heidegger ha recibido mayor atención. Hunziker ofrece un examen cuidadoso de la presencia del pensador de Heidelberg en el universo intelectual de Arendt, a través de una exposición que no se limita a pasar revista de afinidades y diferencias, sino que recrea la vivacidad y productividad de un intenso diálogo. Algo similar sucede con la lectura arendtiana de Sócrates, que muchas veces es desatendida en las interpretaciones de la autora en clave neoaristotélica. Por último, cabe mencionar el aporte que supone demorarse en escritos poco visitados como *¿Qué es la filosofía de la existencia?* y el *Diario Filosófico* que no son considerados con curiosidad erudita, sino en el modo en que iluminan un panorama problemático mayor.

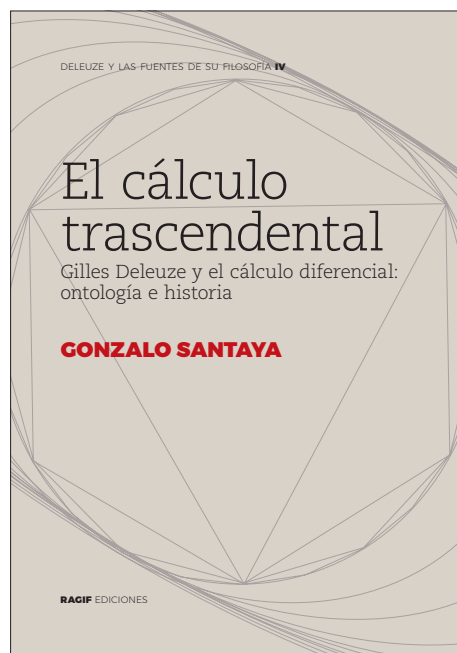
Merece también una mención especial a

cierta singularidad de estilo que se percibe en la construcción argumental. El modo de escritura, que intercala largas citas y cuidadoso análisis, no son sólo un estilo de escritura sino también de pensamiento: escucha atenta, que no pretende sobre imponer esquemas simplificantes, escolarizar y reubicar a la autora en mapas previamente trazados, sino reconducir sus palabras a la claridad de una interrogación que rastrea sentidos capaces de ser repensados como legado. Es por esto, quizás, que a pesar de su rigurosidad conceptual (que se despliega sin impaciencia en el análisis de pasajes especialmente oscuros y especulativos), el libro va más allá de la sola reconstrucción analítica, por demás necesaria, para confrontar al lector con los problemas a los que la constelación conceptual analizada se dirige a dar respuesta: ¿qué es un pensamiento de la política?, ¿cuáles son sus riesgos?, ¿qué implica asumir la pluralidad como objeto de pensamiento y a su vez como dimensión que atraviesa al pensamiento?, ¿qué vínculos es posible establecer entre ética y política en un horizonte post-metafísico? El compromiso que la escritura de Hunziker asume con una claridad fiel a la complejidad, no opaca estas preguntas, sino que las repone. Creemos que es por ello que la argumentación no sólo elude la aridez analítica, sino que, a pesar de la centralidad que tiene en su exposición la contextualización histórica, también rehúye de la reconstrucción historicista. Esta doble evasión tiene su recompensa. Comprender mejor los problemas a los que Arendt intentaba dar respuesta y, por tanto, comprender mejor sus respuestas, es un aporte filosófico en sí mismo que permite reanudar un "diálogo con el tiempo" (p. 23). La pregunta por la actualidad de Arendt es, sin duda, deudora de apuestas como las que ofrece este libro.

Por la claridad de la estructura argumentativa, la utilización generosa de citas que permiten acompañar la lectura de fuentes sobre la que la argumentación se construye, y por el hecho de que toca los temas centrales de la obra arendtiana, el libro se adapta bien para lectores interesados en una introducción al pensamiento de la autora. Para ellos, la mayor ventaja y mayor desafío es que, como dijimos, la argumentación evita los lugares comunes de la sistematización pedagógica, a veces necesaria, pero en muchos casos empobrecedora. El punto está en que los problemas no son *retratados* tal como cristalizan en las obras cumbres, sino *rastreados* en sinuoso movimiento: en su desarrollo, sus vacilaciones, su subrepticia reformulación y giros polémicos. Por otro lado, por la solidez del aparato crítico, la multiplicidad de registros de fuentes, la originalidad del tema que aborda y de las interpretaciones que propone para interrogantes recurrentes en el campo especializado (como así también, por el diálogo que sostiene con distintas tradiciones de este campo, generalmente explicitado en notas al pie), el libro es también una contribución para el estudioso experimentado de la obra de Arendt. En cualquiera de los dos casos, ofrece claves de ingreso y orientaciones para recorrer las avenidas y algunos pasajes menos visitados de una geografía cuya complejidad y extensión muestra sin pretender agotar, explora sin encallar en la erudición, recrea con meticulosa vitalidad.

Yacimientos Matemáticos Trascendentales

SEBASTIÁN AMARILLA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, 240 pp.

Recibida el 10 de Febrero de 2019 –
Aceptada el 15 de Marzo de 2019

En minería se conoce como “ganga” al descarte generado por la separación del elemento valioso presente en la mena, extraída de un yacimiento mineral. ¿Por qué comenzar esta reseña con un excursus minero? En el capítulo de *Diferencia y repetición* que Deleuze dedica a la Idea (y a la dialéctica que le es propia), llama a desprender el tesoro presente en ciertas interpretaciones del cálculo diferencial de su ganga infinitesimal. Pues bien, ese tesoro es trascendental, y quien se va a ocupar de encontrarlo es Gonzalo Santaya en este libro.

“El cálculo trascendental” es el volumen cuarto de la serie “Deleuze y las fuentes de su filosofía” (que, a la fecha, ya cuenta con cinco volúmenes). Esta serie surge en el seno del grupo de *La deleuziana*, como fruto de sus investigaciones en torno a las fuentes bibliográficas utilizadas por Deleuze en *Diferencia y repetición*. Sin embargo, esta entrega tiene una particularidad: mientras que los demás volúmenes son compilaciones de diversos artículos y trabajos, esta obra es -por el momento- la única escrita por un solo autor, que aborda una temática en particular.

Las cuestiones matemáticas suelen ser un asunto esquivo -más aun cuando se trata del cálculo diferencial- y están rodeadas de una gran cantidad de prejuicios que las hacen ser tenidas como de difícil abordaje de antemano, o bien que las dejan reservadas a determinados campos de la filosofía. No obstante, y derrumbando estos prejuicios, la claridad de este libro-herramienta es notable: oscila entre la narrativa y la exposición conceptual rigurosa y pormenorizada con prodigiosa fluidez.

La pregunta capital, que da el puntapié inicial a esta investigación, es *¿Cómo surge la experiencia?* Realizar esta pregunta acarrea recusar los presupuestos de un

empirismo simple (aquel que toma como dadas las "cosas" –objetos, individuos, cualidades, lugares, eventos- respecto de las cuales las relaciones en que aquellas pueden entrar son secundarias) y abre todo un nuevo campo de indagación, que se corresponde ya no con la condiciones de posibilidad, sino con las condiciones de *génesis* de lo real.

Dicho campo es el del *empirismo trascendental*, y aventurarse en él implica, como señala el autor, vérselas con una lógica bien diferente a aquella a la que responden las "cosas" en la experiencia y pensamiento habituales. Una lógica que tiene como primer principio a la *diferencia* –por paradójico que este suene- y que plantea que para cada "cosa" y para cada relación entre ellas, existen "*relaciones primeras* que producen y sostienen esas cosas y esas relaciones" (p. 20). La particularidad de este orden relacional radica en que los términos puestos en juego no son ya pasibles de ser considerados independientemente, sino que son elementos inseparables de la relación que los une: por fuera de ella no son *nada*.

Y entonces, habiendo enmarcado la cuestión de esta manera ¿Qué rol juega la matemática en esta obra? Modestamente, Santaya señala que se trata tan solo de un comentario a una serie de párrafos presentes en el capítulo IV de *Diferencia y Repetición* –aunque a cualquiera que se asome a estas páginas le quedará claro que la potencia de esta investigación va mucho más allá. Allí, Deleuze caracteriza el concepto de Idea, sirviéndose del cálculo diferencial. Fiel a su máxima de no explicarse demasiado, el lector que recorra dichos pasajes puede oscilar entre sentimientos de desesperación, frustración, tedio o, peor aún, indiferencia y descreimiento. Es allí donde *El cálculo trascendental* acude a nuestra ayuda "reponiendo y aclarando nociones no

explicitadas [...] pero fundamentales para iluminar un momento tan oscuro como importante de esa obra" (p. 22).

Con la convicción de la relevancia que el discurso ontológico deleuziano posee para nuestro tiempo es que Santaya avanzará, intentando echar luz en torno al complejo conceptual de la Idea, entendida como un continuo donde coexiste una multiplicidad de órdenes de variabilidad puestos en conexión mediante relaciones de determinación recíproca, a los que corresponden singularidades. Todo este plexo de elementos y relaciones diferenciales constituye una estructura virtual que se actualiza en el mundo efectivo y sus relaciones. Allí es donde comienza la respuesta a la pregunta que repusimos más arriba acerca del surgimiento de la experiencia. Sintetizando, a través de nociones matemáticas –más específicamente, del cálculo diferencial- se caracteriza el concepto de Idea, para dar cuenta de una ontología de la diferencia.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, resulta clara la importancia del cálculo para la filosofía y las investigaciones deleuzianas. Sin embargo, es llamativa la poca cantidad de trabajos abocados a profundizar el rol de la matemática en *Diferencia y repetición* (tal vez debido a esos prejuicios de los que aquella se encuentra revestida, o los sentimientos que suscita, que mencionamos al principio). Los hay quienes directamente impugnan el uso que Deleuze hace de estas nociones por falta de rigor, achacándole ignorancia del uso científico-técnico específico, o por inconducentes o delirantes (Cf. p. 23). Pero este libro se posiciona en la vereda opuesta, inscribiéndose en otra tradición, aún joven, pero fértil: aquella que aborda la cuestión realizando un contrapunto histórico-ontológico/trascendental

Resulta oportuno, entonces, dedicar unas palabras a la metodología empleada. El libro se construye en torno a tres momentos metodológico-genealógicos que le dan la estructura, y donde el concepto de "linaje" cobra especial relevancia.

En un primer momento se consideran y caracterizan problemáticas significativas a lo largo de la historia de las matemáticas. En función de ellas, se analizan y escinden linajes de pensadores que han trabajado dichas problemáticas, delimitando un linaje canónico y una serie de linajes alternativos o secundarios. En un segundo momento se ponen en relación los linajes matemáticos previamente aislados con problemáticas de la historia de la filosofía "mapeando los linajes canónicos y alternativos de una y otra disciplina, y utilizando los problemas científicos para reconfigurar problemas filosóficos" (p. 25)

Tercero y último: a partir de este cruce de linajes y disciplinas se caracterizan los conceptos deleuzianos que surgen de tal alquimia conceptual.

Queda así trazado el plan del libro, que consta de un prólogo, a cargo de Rafael Mc Namara, una introducción, tres capítulos y un epílogo. En la Introducción se presenta la problemática general, el estado de la cuestión, y la perspectiva metodológica (de la que aquí solo pudimos mencionar unas palabras), así como el objetivo principal del libro: explicitar el concepto de Idea desde una perspectiva matemática.

El primer capítulo, "El cálculo diferencial: la historia oficial", explora el linaje canónico en torno al cálculo, retro trayéndose hasta la Grecia antigua, para buscar los precursores de esta invención matemática, pasando luego al tratamiento que se le dio en la modernidad, de la mano de Newton y Leibniz. A continuación, la investigación gravita en

torno a la "polémica de los infinitesimales", atendiendo a las diferentes interpretaciones que diversas personalidades de la historia de la ciencia han hecho de ellos en algunas obras clásicas (Berkeley, Lagrange, Euler, Dedekind, Poincaré -tan solo por mencionar algunos). Este recorrido abarca aproximadamente veinticinco siglos, y está acompañado por útiles gráficos que ayudan en la comprensión.

El segundo capítulo, "El cálculo diferencial: la historia esotérica", como su nombre ya lo anuncia, aborda principalmente la obra de un grupo de autores que constituyen la serie de linajes alternativos o secundarios. Estos autores son tres filósofos-matemáticos que se corren del cauce "oficial", y que son citados explícitamente por Deleuze en *Diferencia y repetición*. En el apartado que corresponde a Bordas-Demoulin, el "Platón del cálculo", se niega que el infinito sea el fundamento del cálculo, recusando la realidad de las magnitudes infinitamente pequeñas y el atomismo que se deriva de entender a los puntos de una recta como objetos discretos, separados por dichas cantidades infinitesimales. Lo que subyace es la continuidad, auténtico fundamento del cálculo, que "implica no el pasaje de una cantidad determinada a otra, sino *el pasaje de lo individual a lo universal*" (p. 112). Respecto de Salomon Maimon, el "Leibniz del cálculo", Santaya recupera el uso que hace del concepto de "diferencial" en su *Ensayo de filosofía trascendental*, donde realiza una singular reformulación de la filosofía kantiana. En este contexto, las diferenciales adoptan múltiples significados: a la vez noúmenos, objetos del entendimiento infinito y datos de la sensibilidad; y presentan un doble aspecto: como *cualidades "puras"*, abstraídas de toda cantidad o extensión espaciotemporal, y como elementos *genéticos* de los objetos extensos

y cualificados: “De la mano de Maimon, vislumbramos como nuestra conciencia fáctica surge de un entendimiento infinito que produce lo real pensando y combinando elementos diferenciales recíprocamente determinados” (p. 153). En lo que atañe a Wronski, el “Kant del cálculo”, se plantea la incapacidad de las matemáticas para fundarse a sí mismas. Será tarea de la filosofía trascendental hallar su principio, dado que en ella se encuentran los “fundamentos de la génesis del conocimiento de la cantidad” (p. 139). Las diferenciales cumplen el papel de mediador entre matemática y filosofía, y serán de donde brote la fundamentación de aquella. Rechazando los procedimientos de Lagrange y Carnot, y proponiendo una interpretación diferente del algoritmo de Taylor, plantea que lo que este hace posible es el “pasaje de la transición indefinida al de la suma discontinua, o *de la continuidad a la discontinuidad*, pasaje que conducirá a la ley suprema de las matemáticas, o forma universal de la generación de cantidades” (p. 143). Y este pasaje, asimismo, debe fundarse en el análisis trascendental de la naturaleza de nuestras facultades, más específicamente, en la facultad de lo discontinuo en su relación con la de lo continuo. Aquella es el entendimiento, facultad de lo finito y de las cantidades reales y discretas; ésta es la razón, facultad de lo infinito, basamento de la continuidad, y productora de la idea regulativa de lo indefinido. “Las matemáticas no se fundan ya en la relación extrínseca entre entendimiento e intuición, sino en la génesis immanente de la razón” (p.152), en un gesto que libera la potencia productiva de nuestras facultades, ampliando el horizonte de la experiencia. En este sentido, las diferenciales no son cantidades efectivamente reales, sino “diferencias ideales” y, en tanto tales, elementos genéticos de las cantidades discontinuas.

El tercer capítulo, “El cálculo diferencial en la filosofía de la diferencia: la Idea”, sea quizás el más rico, donde se intersectan ambos linajes, para centrarse, ahora sí, en caracterizar el concepto deleuziano de Idea, ubicándolo como “principio inmanente de producción de lo real, a partir de la diferencia como primer principio” (p. 155). Para esto, Santaya se ocupa en presentar la estructura tripartita e insoluble de la Idea, a la vez lógica, ontológica y trascendental: el aspecto lógico comprende los tres valores de la indeterminación, lo indeterminable y la determinación; el aspecto ontológico, que moviliza la Idea, y que está dado por las tres figuras del principio de razón suficiente: el principio de determinabilidad, el de determinación recíproca y el de determinación completa; el aspecto trascendental, con los tres aspectos de la “génesis estática”, o “elementos puros”: el de la cuantitabilidad, el de la cualitabilidad –que son las condiciones de las cantidades y cualidades actuales-, y el de la potencialidad, que es condición de auto-reproducción y ordenamiento de la Idea. “Todo lo pensable, lo existente y lo experimentable encierra en sí estos tres momentos, que evidencian aquí y allá, en todas partes, la presencia irreductible de la diferencia en sí misma” (p. 156).

Ya hacia el final del capítulo, y dado que casi todo el libro está abocado a describir una de las dos “mitades de la cosa” -la mitad virtual-, el autor nos ofrece un pantallazo de cómo será el proceso de producción del fenómeno en el mundo actual o actualización.

Por último, cerrando la obra, en el epílogo se extraen algunas conclusiones e importantes consideraciones generales acerca del estatuto de las matemáticas, remarcando que *no* son un lenguaje universal, ni que el mundo pueda ni deba ser reducido a

ellas: "no son sino *un* lenguaje en un mundo quebrado por una pluralidad de lenguajes y una pluralidad de figuras en mutuo y permanente conflicto" (p. 220) y, en todo caso –sobre todo en lo atinente al cálculo diferencial- se encontrarán al servicio de la construcción de una dialéctica de la diferencia, pero que no se agota en ellas.

Ya sea para profundizar acerca del funcionamiento de la matemática en la ontología de la diferencia, como para dar unos primeros pasos en el pensamiento de Gilles Deleuze sin huir despavorido, este formidable libro-investigación-herramienta resulta un gran aliado para el pensador deleuziano

Para finalizar, me resulta imposible dejar de mencionar algunas palabras acerca de las condiciones de posibilidad de la génesis de esta formidable investigación, lo trascendental mismo de esta obra como producto cultural. Sin quitar un ápice de mérito al autor -la calidad de su trabajo está a la vista de cualquiera que se asome aunque sea dos páginas- lo que quizás no resulte tan evidente son las relaciones primeras de las que surge este libro.

Como mencioné al principio, esta es la cuarta entrega de la serie "Deleuze y las fuentes de su filosofía", serie que expresa el trabajo colectivo de *La deleuziana* un grupo de jóvenes estudiantes, becarixs, docentes, investigadorxs, trabajadorxs de la cultura, surgidos de la Universidad Pública y Gratuita, y del que formo parte. Solo a modo de ejemplo, algunos meses antes de comenzar a escribir estas palabras, se aprobaba un presupuesto que recortó considerablemente las partidas destinadas al CONICET, y la perspectiva para el corriente año no es favorable.

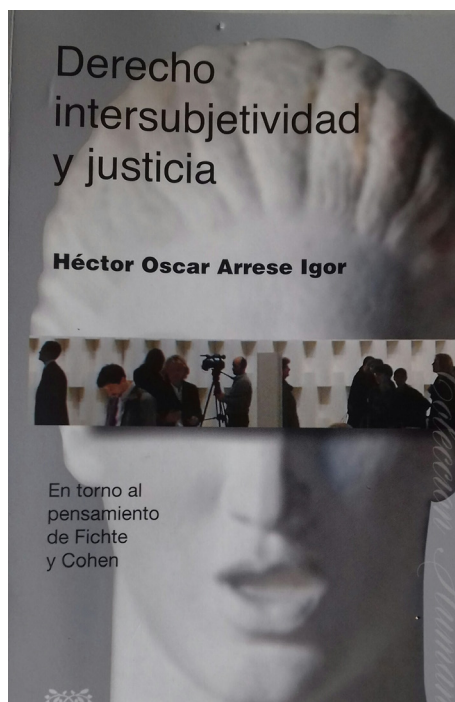
Poner en peligro las condiciones de posibilidad de la existencia de becas, institutos y proyectos de investigación, al mismo

tiempo que deteriora la situación laboral de los individuos involucrados, compromete el conjunto de la producción cultural. Y mal haría un pueblo que aspira a la soberanía y la autodeterminación permitiendo que se recaiga en ello.

Consonancias y disonancias: la filosofía práctica de Fichte y Cohen

MARIANO GAUDIO

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



Reseña de Arrese Igor, Héctor O., *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*, Buenos Aires, Jorge Baudino – UNSAM Edita, 2016, 253 pp.

Recibida el 1 de febrero de 2019 –
Aceptada el 11 de febrero de 2019

¿Caminos cruzados? ¿Paralelismos y diferencias? ¿Resonancias heurísticas? Antes de la lectura, uno se podría preguntar –en parte genuinamente, en parte con brutalidad– por qué *un* libro dedicado a Fichte y a Cohen, por qué no estudiar a estos grandes filósofos *por separado* y en especificidad, dado que configuran constelaciones conceptuales y contextos históricos muy diferentes. El libro de Héctor Arrese Igor muestra holgadamente que se pueden trazar conexiones que, lejos de hacer mermar el rigor académico y la sistematicidad de cada uno de los filósofos, y lejos de forzar similitudes o discrepancias arbitrarias entre ellos, permiten no sólo reconstruir reflexivamente (en el sentido de conjugar la fidelidad a las fuentes con cierta distancia y, en especial, con una mirada global) la argumentación respectiva en términos de consonancias y disonancias, sino también apuntalar, contrastar y habilitar problemas, matices, complejizaciones, etc., que profundizan y realzan la interpretación de los filósofos. Por otra parte, también podría preguntarse por qué la investigación se limita a la filosofía jurídica (o ético-jurídico-política y social), más allá de la necesidad obvia de circunscribir un objeto; y Arrese respondería con un argumento sobre la dimensión práctica del idealismo que merece enfatizarse, pero lo hace recién al final del libro y lo analizamos abajo. De todos modos, en nuestra lengua y en nuestra tierra, en el amplio público y en la academia, Fichte y (más aun) Cohen resultan ser poco conocidos, más nombrados que leídos y trabajados, el primero bastante malinterpretado y el segundo muy poco traducido; en consecuencia, un libro serio y preciso como el de Arrese se justifica por sí mismo. Pero no sólo eso; se trata de una tesis doctoral defendida en 2008 y cuyas secciones se encuentran diseminadas en una multiplicidad de artículos en revistas

especializadas; es decir, se trata de una investigación evaluada y certificada una y otra vez, y su calidad se legitima, además, tanto por el conocimiento detallado de las fuentes, como por el manejo de bibliografía secundaria clásica y actualizada. Héctor Arrese Igor, cuya abundante trayectoria y extraordinaria personalidad obviamos aquí, es investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina) y se desempeña en la Universidad Pedagógica y en la Universidad Nacional de La Plata.

El texto se compone de una breve introducción, cinco capítulos con una estructura argumentativa similar (salvo el último, como veremos) y una extensa bibliografía sobre los filósofos analizados. En la "Introducción" (pp. 11-15), Arrese parte del contraste entre las figuras de Fichte y Cohen en el marco del nazismo, y presenta una suerte de estado de la cuestión que señala en la generalidad y desde la tesis de H. G. Gadamer (p. 12) la existencia de aspectos fichteanos que tuvieron eco en el neokantismo y específicamente en la escuela de Marburgo, a la vez que se propone estudiar esos aspectos más en detalle "examinando las conexiones posibles entre la teoría que Fichte desarrolla en el *GNR* [*Grundlage des Naturrechts = Fundamento del derecho natural*] y la filosofía moral expuesta por Cohen en su *ErW* [*Ethik des reinen Willens = Ética de la voluntad pura*]" (p. 14). Luego, sintetiza los temas de los capítulos siguientes.

En el capítulo I, "El rol de la intersubjetividad en la constitución de la autoconciencia" (pp. 17-55), Arrese comienza con la tesis que atraviesa todo el libro: mostrar consonancias y disonancias entre las concepciones filosóficas de Fichte y Cohen. En este caso, los filósofos coinciden en la relevancia de la alteridad en la conforma-

ción de la autoconciencia, pero justamente disienten respecto del significado propio de la autoconciencia. Una vez enfocado el problema, Arrese examina el entramado conceptual de Cohen, y luego hará lo mismo con Fichte, para desembocar en conclusiones comparativas. En la *Ética* de Cohen, la autoconciencia forma parte estrictamente del derecho y se relaciona con la universalidad de la persona jurídica del Estado; es decir, refiere a un sujeto colectivo. Pero antes de explicar este concepto, Arrese reconstruye el contexto de discusión filosófica en la Alemania posterior a la Revolución de 1848 (pp. 19-27), para centrarse en la crítica de Cohen al psicologismo de su maestro F. Lange, una crítica que concierne no sólo a distintas maneras de interpretar la teoría kantiana del conocimiento, sino también a la justificación y a la caracterización misma de la ética. Mientras que la ciencia matemático-natural sirve de base para la filosofía teórica o lógica, del lado de la práctica Cohen se pregunta cuál sería el corpus conceptual o saber específico de las ciencias del espíritu que podría funcionar como base de la ética, y en este sentido baraja cuatro posibilidades: la historia, la sociología, la psicología y el derecho. Las críticas a las tres primeras resultan concluyentes para inclinarse por el derecho, y en particular respecto de la psicología el problema reside en que considera al individuo en aislado, lo que es inadmisibles para la ética, y además en que presupone una subjetividad dada, lo cual remite a la ética como a su fundamento. El derecho –prosigue Arrese, reconstruyendo la argumentación de Cohen– ofrece un punto de apoyo a la ética, gracias a "su precisión, universalidad y necesidad. El derecho fundamenta la ley moral universal en la voluntad común de la persona jurídica del Estado" (p. 32). Completado este marco, Arrese vuelve sobre la autoconciencia en

Cohen y la familiaridad con la teoría de la intersubjetividad de Fichte, pues para Cohen, dado que los conceptos se determinan por distinción y unificación superior, "yo" y "tú" (o uno y otro) necesariamente tienen que conformar un mismo plexo de relaciones, y en efecto, no hay un sujeto jurídico aislado, sino múltiples sujetos ordenados según una relación legal y mancomunados por una voluntad que supera y es autónoma respecto de cada una de las voluntades particulares. Aunque recupera ciertas aristas del amor al prójimo de la tradición judía profética, Cohen también critica la demarcación (el cierre, la exclusión) que este concepto acarrea, así como su utilización en las guerras de religión. Por lo tanto, la autoconciencia se constituye sólo bajo el presupuesto de la posición simétrica del otro y de todas las partes en relación. Pero, por otro lado, una segunda diferencia importante de la relación jurídica intersubjetiva respecto de la concepción religiosa del amor al prójimo consiste en que la primera no puede implicar una mezcla o fusión tal que cada una de las partes pierda completamente su personalidad, sino que sólo tienen que construir una voluntad común nueva, independiente de cada uno en particular y que garantice los derechos de todos los que se someten a la relación legal bajo la figura del contrato.

La segunda parte del capítulo I está dedicada a la autoconciencia en Fichte. En este punto, Arrese recupera los conceptos de actividad, reflexión, conocimiento de objetos, finitud, primacía práctica y voluntad, de acuerdo con el desarrollo que realiza Fichte en los primeros párrafos del *Derecho natural* y en clave de crítica al entendimiento humano corriente que decanta, desde el animismo primitivo, en distintas variantes de dogmatismo. Despejada la explicación dogmática, la autoconciencia proviene de

la libertad sujeta a leyes, es decir, de la relación intersubjetiva entre distintos yoes (y no meramente de una relación sujeto-objeto). Sin embargo, en la relación intersubjetiva, el otro o bien se podría equiparar a la condición de objeto, o bien no se podría distinguir claramente del sujeto. Este problema, que Fichte se plantea y que Arrese reconstruye magistralmente, se resuelve con la exhortación como instancia que unifica libertad y limitación, a la vez que denota ya en su presupuesto la racionalidad de las partes (emisor y receptor). La exhortación significa que un sujeto "insta al yo a la realización de su eficacia libre"; se trata de "un deber", "un mandato" o "impulso externo" (p. 46) que motiva una acción concreta. Tal llamado desde afuera, aunque parezca o se lo pueda mirar como un hecho natural, en la medida en que presupone un concepto de fin, un conocimiento determinado y un sujeto libre auto-limitado frente a otro sujeto libre auto-limitado, no puede sino ser referido a un (o a otro) ser racional. Así lo sintetiza Arrese: "El yo aprende entonces que es un ser racional porque otro yo se lo ha enseñado. Dicho de otro modo, la autoconciencia siempre está mediada por otra autoconciencia" (p. 51); con esto, de un lado, caracteriza la relación intersubjetiva en términos pedagógicos y, del otro, parafrasea a Hegel y logra mostrar el proceso fichteano en una perspectiva dinámica. A modo de cierre, Arrese señala la crítica de A. Wood según la cual Fichte, en la explicación de la autoconciencia, caería en un círculo vicioso, y la solución de la exhortación no sería más que artificial; y la crítica de E. Düsing según la cual Fichte no demuestra la existencia del otro en la exhortación, porque el obstáculo (*Anstoss*) sólo es una afección sensible que podría no tener un significado formativo; por tanto, el otro constituye sólo una representación que necesita el sujeto. Contra el primero,

Arrese repone la argumentación de Fichte en términos de una disyunción excluyente donde, si una opción se muestra inviable, la otra resulta necesaria; por ende, si el otro no puede ser pensado como objeto, tiene que ser pensado como yo, y esto no es arbitrario sino fruto de una lógica estructurada y coherente. Contra la segunda, Arrese alega que el concepto de impulso (*Anstoss*) no refiere únicamente a un efecto natural, sino que, en virtud del principio de razón suficiente, un efecto racional sólo puede provenir de un ser racional. De todos modos, las dos objeciones podrían tener una discusión más extensa. En la conclusión, el autor destaca la coincidencia de Cohen y Fichte en la relevancia que ambos otorgan a la alteridad y a las condiciones de simetría (p. 55), mientras que las diferencias se harán más notorias en lo sucesivo.

En el capítulo II, "La estructura de la relación legal" (pp. 57-89), Arrese prosigue con las coincidencias entre Cohen y Fichte, y procede de la misma manera que en el primer capítulo. En ambos filósofos se suscita un ascenso o profundización respecto de las condiciones de posibilidad. En cuanto a Cohen, Arrese inicia el desarrollo con el concepto de persona jurídica como construcción ficcional, normativa y universal, en contraste con la persona fáctica, concreta y particular. Aquí reconstruye el debate en torno al estatus epistemológico de la persona jurídica, debate en el que interviene Cohen con la figura del cooperativismo. La organización cooperativa promueve la autodeterminación de los trabajadores y el control de la producción, coloca los medios y el capital al servicio del trabajador, y consigna en el Estado el rol de regular la interacción entre los grupos cooperativos para evitar la competencia destructiva. La figura de la cooperación denota no sólo el horizonte de un socialismo ético que atañe

a las relaciones económicas, sino también una democratización de todos los ámbitos sociales y jurídicos. Los ciudadanos son cooperadores legales, productores de leyes y, en este sentido, legisladores. El Estatuto de la cooperativa, como la Constitución, ofrece una instancia de universalidad tal que contiene y supera el hacer y el querer de los particulares; y, en la actividad de la legislación, la persona jurídica, que en principio se define como sujeto ficticio y abstracto, adquiere un carácter vinculante y se concretiza en la aplicación de las normas. En este punto, Arrese asume junto con Cohen la objeción según la cual el concepto de comunidad sería más adecuado que el de persona jurídica para dar cuenta del sujeto universal (p. 66), lo que le permite justamente introducir una serie de críticas de Cohen al concepto de comunidad en el contexto histórico de la disputa del antisemitismo. Arrese cuenta con detalle el brote antisemita en la Alemania de la década del '70 del siglo XIX (pp. 67-70): las organizaciones, el proceso judicial en que intervino el filósofo, los artículos polémicos y los avatares hasta comienzos del siglo XX. La defensa de la identidad judía no le impidió a Cohen marcar diferencias con su propia comunidad, como tampoco exaltar el patriotismo y el nacionalismo alemán en el marco de la "guerra de los espíritus" y con motivo del inicio de la Gran Guerra Mundial (pp. 71-72). En la explicación de este periplo, Arrese enfatiza que Cohen sustenta una integración de la identidad judía en y con la nación alemana. De todos modos, el problema del concepto de comunidad reside en que se equipara con "el prejuicio de la particularidad" (p. 72). En otras palabras, eleva un rasgo sectorial y empírico a –y como si fuera– la instancia universal; por ejemplo, el lugar, el idioma, determinadas características étnicas. Se trata de una mera reunión de aspectos fácticos, y no de

un auténtico universal o totalidad autónoma; y no resulta asimilable a lo que Cohen denomina conocimiento puro, que es actividad, pensamiento, sin ninguna remisión a lo empírico o a la sensación. Además, el prejuicio de la particularidad conlleva un cierre y una exclusión de tal o cual comunidad específica en contraposición y antagonismo con otras comunidades. No integra, no supera, sino que antes bien exagera el egoísmo particular en un grupo más amplio.

En el caso de Fichte, la relación legal también vendría a completar su teoría del reconocimiento, más precisamente en el pasaje del reconocimiento de las capacidades de los sujetos al reconocimiento de una esfera de libre acción para cada uno (*Derecho natural*, § 4). Aquí Arrese debate y hace justicia con algunos intérpretes (M. Wildt, L. Siep, V. Hösle) que suelen separar los términos libertad-limitación cuando Fichte los considera sintéticamente reunidos. Ciertamente, la complejidad del texto de Fichte exige un gran cuidado, y Arrese reconstruye y clarifica el silogismo vertebral (p. 80) que concluye en la ley jurídica del reconocimiento intersubjetivo de iguales esferas de libertad. La relación intersubjetiva se da en el plano de la manifestación o exteriorización en el mundo sensible, en la influencia que los sujetos tienen unos con otros en condiciones simétricas de trato y cuya diferencia con el resto de las fuerzas naturales radica en la facultad de moderación y, como se señaló arriba, en la apelación a la racionalidad. Ahora bien, más allá del trato concreto que establezcan los particulares entre sí, elevado a una instancia más general, en el planteo de Fichte se teje una secuencia de condicionales hipotéticos, del estilo "si A reconoce a B, B está forzado a reconocer a A". Tanto el cumplimiento de la condición, como el

enlace con lo condicionado, son problemáticos. No obstante, Arrese refuerza la unicidad de la comunidad legal cuando afirma: "La comunidad así constituida consiste en una serie de acciones mutuamente dependientes, que se siguen necesariamente las unas de las otras" (p. 84), evocando la ley de concordancia o de coherencia según la cual los sujetos estarían vinculados y obligados a actuar de manera consistente con el modo como fueron tratados. Pero, si no lo hicieran, ¿qué sucedería? ¿Podrían ser conminados o coaccionados? De acuerdo con la ley de coherencia, cuando un sujeto no reconoce a otro como ser racional se está degradando y contradiciendo a sí mismo. Pero, precisamente, ese sujeto parte de la disociación de auto-considerarse racional y no tratar al otro como racional, y no habría forma de subsanar esta contradicción. Pese al carácter hipotético-problemático y a su vulnerabilidad intrínseca, en la teoría fichteana del reconocimiento subyace la presuposición de racionalidad tanto en quienes la quiebran, o son incoherentes o aún no se han constituido como seres racionales. Surge, entonces, una suerte de comunidad (frágil, endeble) legal que "permanece también cuando uno de ellos [de sus miembros] no reconoce al otro como un ser igualmente racional" (p. 87). Esta comunidad descansa sobre el principio del derecho o ley jurídica que establece una relación entre seres racionales libres e iguales. Cómo se garantiza la estabilidad de la comunidad legal es un tema que Fichte deja para el desarrollo del *Derecho natural* y Arrese para el capítulo siguiente. En la conclusión de este capítulo II, se observa la coincidencia entre Cohen y Fichte respecto de la primacía del derecho en la constitución de la subjetividad y de la autoconciencia, y la discrepancia sobre la unidad lograda: mientras que Cohen abona una voluntad común independiente y

autónoma respecto de los particulares, en Fichte no habría tal superación, sino que la comunidad legal sólo protege a los individuos que se relacionan y mantienen en su individualidad.

En el capítulo III, "La teoría del Estado" (pp. 91-141), comienza a completarse el panorama y en cierta medida se develan las piezas argumentales de los filósofos. Tras reconstruir algunas perspectivas del socialismo kantiano desde R. Lotze y F. Lange hasta M. Adler y K. Vorländer (pp. 92-97), Arrese contrapone la concepción de Cohen acerca del Estado, inspirada en la figura de la cooperativa y profundamente democrática y participativa, a la representación anarquista del Estado como mero instrumento de dominación de los poderosos. La clave del contraste reside en la voluntad común y en la actividad de co-legislación. "El Estado es" –para Cohen, según Arrese– "un sujeto o una persona universal en virtud de su voluntad y constituye la autoconciencia o, lo que es lo mismo, es el sujeto de la ética" (p. 101). La autoconciencia, que como se señaló no está ligada a lo individual sino a lo colectivo, se realiza mediante el contrato que instituye el Estado, que supone una comunidad intersubjetiva ("yo" y "tú") en torno de la ley, y que sirve como "concepto guía para juzgar la moralidad de las leyes del Estado" (p. 107). Con el ejemplo histórico de Sócrates, por más injusta que sea una ley o su aplicación a un caso concreto, siempre hay detrás de ella una instancia de universalidad –la "majestad del Estado", o la "vida moral" de la comunidad– que la sustenta y que resulta prioritaria ante la ausencia de ley o "la destrucción del Estado" (*Ibidem*). En la teoría del Estado de Cohen se muestra, entonces, una articulación inescindible entre ética y derecho, donde de un lado se abre una valoración y constitución moral y última de las leyes del Esta-

do y, del otro y al mismo tiempo, tales leyes se juegan en la aplicación, en la realización o prohibición de determinadas acciones. Las leyes revisten un carácter universal y necesario (además de diferenciarse de las naturales en el hecho de que orientan prescriptivamente al tiempo futuro), de modo que el trabajo del juez consiste en la aplicación deductiva y en la adecuación de lo universal y lo particular.

En cuanto a la concepción del Estado en Fichte, Arrese suscribe una línea de interpretación que no discutiremos aquí, pero que esencialmente subraya el rasgo coactivo y protector, lo que ya se trasluce en el título de la segunda parte del capítulo: "El Estado como *garante de la libertad y la propiedad del individuo*" (p. 113, subrayado nuestro), así como en la relevancia que otorga a los primeros escritos jurídico-políticos de Fichte, muy afines temporal y conceptualmente a la Revolución Francesa y al jacobinismo. Lo interesante de este último punto es que Arrese detecta en los escritos revolucionarios, que contienen una mirada primordialmente crítica y negativa hacia el Estado (signado por la impronta despótica) por parte de Fichte, la posibilidad de revertir y explicitar una serie de caracterizaciones positivas, como el contrato y el Estado justo, la legitimidad del príncipe o la libertad de expresión. Por consiguiente, la relación entre los escritos de revolución y el *Derecho natural* resulta ser menos un contrapunto y más un camino de continuidad; de ahí que Arrese pueda afirmar que, en la última obra, Fichte retoma "la idea del Estado como mediación indispensable para la protección y realización de la libertad del individuo" (p. 117). En lo sucesivo, desmenuza con detalle todos y cada uno de los aspectos de lo que se podría considerar el núcleo del concepto de Estado en

el *Derecho natural*, el § 16 –aunque, hay que decir, esto también constituye una línea de interpretación que bien podría ser matizada tanto por los párrafos que lo anteceden como, y en especial, por el que le sigue–. El gran desafío del § 16, según Fichte, es cómo realizar una potencia o poder que encarne la voluntad común, y que incluso lo logre y conserve su estabilidad bajo el presupuesto del egoísmo universal o, como dice Arrese, el autointerés. El Estado se caracteriza por concretar y aplicar un mecanismo de coacción lo suficientemente efectivo como para hacer concordar las voluntades particulares con la ley y consigo mismas, con lo que tienen que querer necesariamente, esto es, la seguridad de su libertad y propiedad. Pero para realizar el Estado no basta con el contrato de ciudadanía y con la legislación civil-penal, se necesita claramente un Tercero. La evidencia del asunto proviene de las aporías e inaplicabilidad del mecanismo de coacción fuera del Estado o en una situación presuntamente natural, tal como Fichte examina en los párrafos que anteceden al § 16 (y específicamente en los §§ 8-15). Por definición, el Tercero no puede estar comprometido con ninguna de las partes, pues tiene que preservar y significar el punto de vista universal. A nuestro entender, aquí se halla el corazón especulativo del desarrollo del concepto de Estado. No obstante, Arrese prosigue con la crítica fichteana al despotismo (en la doble vertiente de una minoría que oprime a la mayoría, y de una mayoría que ejecuta las leyes impulsivamente; en ambas, sin asumir la responsabilidad) y el rol del eforato. Tanto el Tercero como la imputabilidad de los actos de gobierno exigen una forma representativa, pero no necesariamente democrática en su funcionamiento habitual, ni –menos aun– separando los

poderes ejecutivo, legislativo y judicial. El sistema de gobierno, la elección, la Constitución, el contrato de transferencia y los tipos de unanimidad, son distintas aristas de la argumentación de Fichte en el § 16 del *Derecho natural* que Arrese expone con detalle y precisión, para luego ocuparse de otro asunto que concita la atención en este contexto: el eforato. Además de reconstruir los motivos y cualidades del eforato, Arrese pondera el momento en que este poder negativo cobra protagonismo, cuando declara el interdicto que, en cuanto llamado al pueblo a reasumir la soberanía y a juzgar las acciones del gobierno, podría asemejarse a la democracia deliberativa de Cohen. El interdicto es una figura legal, prevista por los mecanismos institucionales; sin embargo, Fichte lleva la hipótesis al extremo, a saber: la connivencia entre ejecutivo y eforato permite justificar el levantamiento popular que, al igual que el interdicto, ha de juzgar sobre las autoridades. De una o de otra manera, se erige una asamblea popular legitimada por la inadecuación de las instituciones con el derecho y, según el presupuesto del egoísmo universal (pp. 135, 138, 141), dispuesta a restituir los núcleos jurídicos de coincidencia básica. Ahora bien, muy acertadamente Arrese subraya que la rebelión popular trae problemas, porque contradice la transferencia del poder a los representantes y la sumisión de la voluntad particular en la voluntad común; es decir, la rebelión se condice con el estado de excepción y constituye el único momento de “democracia deliberativa [...], lo que significa que [ella] está ausente del funcionamiento normal del Estado” (p. 139). Más allá de este aspecto de contundente discordancia con Cohen, lo problemático de la concepción de Fichte reside tanto en el comienzo y desenvolvimiento como en el

final de la rebelión, a la vez que pone seriamente en entredicho la idea de que la soberanía descansa en el pueblo. Por eso, bien concluye Arrese que "Fichte permite sólo excepcionalmente el ejercicio de la soberanía popular" (*Ibidem*).

En el capítulo IV, "El rol de la corporalidad del individuo en la fundamentación del sistema legal" (pp. 143-189), se evidencia otro par conceptual (cuerpo-derecho) en el que Cohen y Fichte coinciden, y que de alguna manera estuvo presupuesto en los capítulos anteriores del libro de Arrese y será de vital importancia para el capítulo siguiente. En ambos filósofos, el cuerpo representa el momento de concretización de la filosofía jurídica y, en el caso de Cohen, el cuerpo se relaciona directamente con la autoconservación como instancia última de realización de la libertad. En efecto, Cohen se enfrenta al materialismo histórico, y más precisamente al determinismo de las condiciones económicas, por "el problema del estómago" (p. 144), alegando que en el centro de la cuestión se sitúa el tema de la libertad, o del espíritu y la moral. Y encuentra en este punto el principal malentendido sobre el idealismo en general, cuya confusión atribuye a la noción kantiana de libertad asociada con lo nouménico y el carácter. No obstante, según Arrese, Cohen opera el mismo movimiento que la ética de Kant, por cuanto la libertad abarca desde la búsqueda de una causa absoluta hasta el objetivo de la humanidad como fin en sí mismo. De ahí que el concepto de autonomía involucre progresivamente cuatro sentidos: (a) autolegislación, (b) autodeterminación, (c) autorresponsabilidad y (d) autoconservación. (a) La autolegislación se vincula con la actividad propia de los ciudadanos que se dan a sí mismos las leyes en la participación legislativa, a la vez que contrasta con la heteronomía que se

sigue de la sensación en el conocimiento teórico y del afecto en la práctica, así como también se sigue de la idolatría de la naturaleza, de la teología, del panteísmo y de la educación estética. (b) La autodeterminación significa, negativamente, ausencia de coacción externa o interna y, positivamente, que el sujeto genera la acción por sí mismo. Mientras la autolegislación concierne a las condiciones formales, con la autodeterminación "el individuo [que realiza una acción concreta] pasa a primer plano" (p. 153), y la particularidad se introduce a través del concepto de determinabilidad con el que se esclarece la intención del agente, el conocimiento de la situación y la tarea. De este modo, argumenta Arrese, Cohen se distancia del formalismo kantiano, por cuanto articula la universalidad de la ley con contenidos concretos que varían en cada caso. (c) La autorresponsabilidad denota que el sujeto, además de legislarse y determinarse por sí mismo, se reconoce como autor de la acción. Aquí Cohen dirige sus críticas tanto al intelectualismo jurídico que conecta la imputabilidad sólo con el conocimiento de la situación, como al escepticismo que pone en duda la conexión causal y atribuye la acción a las fuerzas de la naturaleza. Según el filósofo, recién en la modernidad, y específicamente en el ámbito del derecho, se plantea de modo adecuado el tema de la responsabilidad. Y en ello resulta crucial la distinción entre dolo y culpa (p. 159) como grados diferentes de imputación. La responsabilidad no sólo atañe a la autoría, sino también a la intención, al correcto conocimiento de los medios y a la decisión y ejecución del hecho. En este punto, Arrese introduce un apartado sobre la objeción de E. Winter según la cual Cohen, en la caracterización de la autonomía, se desplaza –dando un salto ilegítimo– del punto de vista de la universalidad al punto de vista del sujeto individual; y responde

que "Cohen no fundamenta el concepto de autonomía en ninguna teoría del individuo que sea independiente de la idea de autoconciencia del Estado" (p. 163), por lo cual no apela a ningún psicologismo ni a la fenomenología. (d) La autoconservación consume el último momento de concretización de la autonomía y se vincula con el cuidado del cuerpo. Aparte de darle sentido a la pena (y, coherentemente, al rechazo de la pena de muerte) como continuidad de la legislación y reinserción social, la autoconservación es necesaria para la realización de la autonomía y para la elevación de la cultura.

En Fichte, el cuerpo también se revela como "la última condición de posibilidad del derecho. Sin embargo, ya no se trata [como en Cohen] de la autoconservación" (p. 169). El cuerpo propio, en Fichte, no constituye una creación arbitraria ni imaginaria, sino la disposición y demarcación espacio-temporal de una esfera de acciones en la que se realiza la voluntad en el mundo sensible. Entonces, por más que implique una dimensión natural, los miembros y el carácter articulado del cuerpo permiten el libre movimiento y la formabilidad, o de otra manera, la conciliación concreta entre libertad y limitación. Arrese se detiene y analiza con detalle la argumentación fichteana que, en este contexto del *Derecho natural* (§ 6), reformula la exhortación en términos de influencia recíproca y de articulación del doble órgano superior-inferior (p. 175 y ss.); y acertadamente sostiene que "completa" (p. 181), "profundiza y complejiza" (p. 182) tanto la posición del sujeto y el conocimiento del mundo sensible, como la teoría del reconocimiento, es decir, los temas del comienzo (§§ 1-4) del texto de Fichte. La deducción del cuerpo desemboca en una serie de aspectos biológico-antropológicos que enriquecen el panorama y que sólo

mencionamos: la sacralidad de la figura humana, el cuerpo como totalidad natural organizada, la determinabilidad infinita del ser humano, la relevancia de la comunicación y de la educación, el tacto y la posición erguida, los gestos del rostro, etc. Ahora bien, más allá de las coincidencias y discrepancias entre Cohen y Fichte, el asunto del mantenimiento y cuidado del cuerpo propio conduce por sí mismo a lo que Arrese denomina –con una terminología amplia y quizás para abrir conexiones con otras concepciones filosóficas– "derecho a la existencia" (p. 189), lo que da paso al siguiente y último capítulo.

Precisamente el capítulo V se titula "El derecho a la existencia" (pp. 191-231) y, a diferencia de los anteriores, se enfoca sólo en Fichte, pues el tema en Cohen se circunscribe según Arrese a la autoconservación y a la cuestión del estómago, aspectos que ya fueron tratados. Otra diferencia del presente capítulo consiste en que incluye una suerte de conclusión de todo el desarrollo del libro. En cuanto a Fichte, Arrese hace hincapié en el derecho de propiedad como base del contrato de ciudadanía. El derecho de propiedad en Fichte no refiere a la posesión de objetos, sino a la esfera exclusiva de realización de la libertad del individuo; este "giro copernicano" (p. 195) o desplazamiento hacia "la dimensión social y comunitaria de la propiedad" (p. 196, siguiendo a J. Ch. Merle) resuena en el contrato de ciudadanía en dos sentidos: la conservación de la actividad de cada uno y la cesión de una parte del producto de la actividad al Estado (impuestos, cargas públicas, etc.). Ambos sentidos convergen en el derecho a la existencia o "poder vivir" que Fichte explicita en el § 18 del *Derecho natural*. Pero la autoconservación se retrotrae al cuerpo mismo, esto es, a la naturaleza como totalidad organizada que impulsa

teleológicamente hacia la satisfacción de las necesidades más básicas como la nutrición y la hidratación. "De aquí se desprende que el derecho constitutivo y fundamental de la ciudadanía es el derecho a la existencia" (p. 199). Por lo tanto, el poder vivir, que se relaciona directamente con el trabajo y con la elección de una determinada profesión en el marco de una economía planificada, conlleva un Estado activo y presente, regulador y organizador de la división social y de la interacción de sus miembros. Por eso "el Estado tiene un derecho absoluto sobre los recursos o medios de producción, dado que tiene la obligación inexcusable de distribuirlos entre los ciudadanos" (p. 201), porque si un ciudadano no puede vivir de su propio trabajo, entonces se quiebra el contrato social y deja de estar obligado a reconocer la propiedad de los demás. A nuestro entender, estas consideraciones de Fichte son verdaderamente cruciales –en conjunción con el organicismo del § 17– para una adecuada comprensión del concepto de Estado en esta obra y en otras posteriores. Todas las exigencias y potestades del Estado implican que lo social y lo material-económico, para Fichte, no pueden quedar librados a la contingencia o al libre juego de fuerzas. Si el ciudadano tiene el derecho de exigir al Estado que le garantice el poder vivir de su trabajo, entonces el Estado tiene la potestad de intervenir directamente en la gestación, distribución e intercambio de bienes, lo que involucra un sinfín de funciones, como por ejemplo, encargarse de la inspección y coacción a trabajar a los particulares, o del suministro de los medios de producción. El detalle de la organización social-económica se halla en el § 19 del *Derecho natural*, que abarca una gran variedad temática y que Arrese desmenuza minuciosamente (p. 204 y ss.): desde el estamento de los productores (agricultura, minería, ganadería, caza, pes-

ca) de materia prima, el estamento de los artesanos que elaboran ese material (las corporaciones o gremios) y el estamento de los comerciantes que se ocupan del intercambio interno, hasta la introducción del dinero y su posesión absoluta (transacción, donación, testamento) que conduce a la delimitación de la vivienda y al problema acerca de cómo el Estado, siendo el garante de la propiedad de cada ciudadano (y no sólo de los bienes o del dinero, sino también y principalmente del cuerpo y la persona), ha de intervenir en asuntos que por definición lo excluyen, dado que conforman el ámbito privado.

En las "Conclusiones" (pp. 226-229), Arrese recupera la tesis de la comparación y admite que Cohen no ofrece, como Fichte, una explicitación sobre los procedimientos para que el Estado garantice la subsistencia de los ciudadanos. No obstante, afirma que la teoría de Cohen no sólo es compatible con la planificación estatal fichteana, sino incluso plausible de organizar a través del sistema de cooperativas. Tanto en este punto como en relación con Fichte, Arrese reconoce la centralidad del Estado: "El Estado es la mediación indispensable para la vigencia de este derecho [de existencia], porque el mercado es demasiado azaroso y arbitrario para hacerlo" (p. 228). Y, tal como señalamos al comienzo de esta reseña, cierra el libro con una reflexión sobre la dimensión práctica del idealismo: "Tanto Cohen como Fichte se enfrentaron al problema de la desigualdad e injusticia que produce el mercado [...]. Se trata de propuestas interesantes, válidas para un lugar y momento históricos determinados, pero con consecuencias legítimas más allá del contexto en el que nacieron, que permiten evaluar el alcance –y las limitaciones– de autores reputados como «idealistas», aunque en teoría moral y política no olvi-

daron que una teoría normativa debe ser construida teniendo en cuenta también las condiciones sociales de la existencia que hacen posible la autonomía” (p. 229). Arrese injusticia el vituperio habitual hacia la palabra “idealismo”, mostrando que los filósofos no ignoran ni niegan la realidad, sino que aspiran a generar lo que se requiere para transformarla. A nuestro entender, este rasgo denominado sin más “realista” concierne no sólo a la dimensión práctica donde los “idealistas” tienen que entretenerse con explicaciones y determinaciones sobre cómo realizar una visión racional, sino también a la dimensión especulativa donde, por ejemplo, se juega el significado del concepto de autonomía.

En las “Reflexiones finales” (pp. 229-231), Arrese convalida, con matices, la tesis inicial de Gadamer –la influencia de Fichte en el neokantismo– y resume las consonancias y disonancias analizadas. También aquí queremos detenernos en un aspecto que enfatiza la fuerza del último capítulo de la investigación y que, al igual que el señalamiento anterior, expone el anclaje del idealismo en las condiciones concretas: “La relación entre la ciudadanía y el derecho a una existencia material garantizada no sólo es un asunto que tiene una innegable actualidad en el debate académico, sino que también es una deuda pendiente de nuestras sociedades latinoamericanas, marcadas por la desigualdad y la exclusión” (p. 231). Sin dudas es así. Y, acto seguido, habría que preguntarse por qué, pero con ello surgiría un abanico de cuestiones –ciertamente cautivantes– que van más allá del tema y conforman otro asunto. Lo que de todos modos resulta muy evidente según Arrese: la vigencia e interés de las posiciones de Fichte y Cohen sobre filosofía práctica, ha quedado sobradamente justificado en

este libro, que constituye una generosa invitación a adentrarse en y ponderar las concepciones de estos dos grandes filósofos.

La formación para vivificar la máquina estatal

JULIÁN FERREYRA

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



Reseña de Abad, Sebastián y Amador, Esteban (comps.), *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2018, 160 pp.

Recibida el 28 de febrero de 2019 –

Aceptada el 25 de marzo de 2019

Sebastián Abad viene militando el *pensamiento estatal* desde hace ya muchos años. Además de su labor institucional en ese sentido, ha producido una serie de textos importantes, siempre en co-autoría. Con *El fantasma en la máquina, sobre la formación de los agentes estatales* la multitud se expande: co-editado junto a Esteban Amador, el libro incluye (además de textos de los compiladores) contribuciones de Adrián Cannellotto, Horacio Cao y Daniel D'Eramo, Marisa Díaz y Ana Pereyra. El nuevo título de Hydra se presenta explícitamente como prolongación de *Habitar el Estado*, publicado por Abad en la misma editorial y escrito junto a Mariana Cantarelli en 2010. La serie se remonta –por lo menos– a una presentación oral realizada en el año 2006 en las V Jornadas de Filosofía Política de la Universidad Nacional de Córdoba (“Comunidad y crítica del Estado”, publicado luego como capítulo en Hunziker, Paula y Lerussi, Natalia [comps.], *Misanthropía / Filantropía / Apatía*, Córdoba, Brujas, 2007). En 2006, junto con Rodrigo Páez Canosa, dejaron a la audiencia estupefacta al defender el rol del Estado en un entorno mayormente anti-Estatal (en la senda del autonomismo italiano y coherente con las heridas vinculadas con el siempre fresco terrorismo *de Estado* en la Argentina). Sin embargo, la importancia de las tesis allí formuladas calaron hondo en un ambiente que estaba viviendo el renacimiento de la figura del Estado bajo el primer gobierno kirchnerista. *Habitar el Estado*, por su parte, planteó en 2012 los modos de un orgullo burocrático y ofreció un detallado análisis de lo que constituía la subjetividad de un agente estatal.

2006, 2010. Cada intervención tuvo lugar en años bien determinados de nuestra historia reciente: el alba del kirchnerismo y su renacer. *El fantasma en la máquina* está también marcado por su historicidad:

es un libro *pos-2015*, tras la derrota de esa experiencia política y el temblor que significó para muchas subjetividades estatales nacientes el triunfo de Cambiemos, con su desprecio por lo estatal en cualquier forma que exceda la de ser un aparato de captura al servicio del más salvaje capitalismo. *El fantasma* no ignora esta historicidad. La señala explícitamente cuando Abad confronta con otros dos libros de 2015, firmados por pensadores de la misma pertenencia generacional: *Los espantos* (Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2016) de Silvia Schwarzböck (ver el debate en el número cuatro de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*) y *El Estado posnacional* (Buenos Aires, Quadrata: Pie de los Hechos, 2015) de Pablo Hupert. Yo sumaría a la lista dos libros: *Sublunar* (Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2018) de Javier Trímboli y *Teoría de la militancia* (Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2018) de Damián Selci. Estos dos últimos representan una vertiente kirchnerista de la cual *El fantasma en la máquina* no cesa de distanciarse (salvo, veremos, en alguna voz discordante). El libro de Hydra comparte rasgos con todos estos libros recientes. Con los de Schwarzböck y Hupert, lo une un diagnóstico de una continuidad posdictadura, donde los diferentes procesos políticos que tuvieron lugar desde entonces hasta ahora introducen matices sin cambiar la lógica. Con los de Trímboli y Selci, comparte una reivindicación de lo estatal. El cruce de ambas comunidades da el espíritu del libro: reivindica el Estado, pero considera que el mismo ha estado ausente también en los años kirchneristas, cuya reivindicación de lo estatal fue vacía, porque no comprendieron nunca su naturaleza ni establecieron los mecanismos para darle vigor y legitimidad (aquí se alza en disidencia la voz de De Cao y D'Aramo: "venimos de una recuperación considerablemente exitosa del Estado, que había restablecido

una subjetividad estado-céntrica, basada en los derechos humanos y en el desarrollo inclusivo", p. 107).

¿En qué sentido el 2015 no implicaría una ruptura, sino un vaivén "cuasiespecular" (p. 10)? En tanto el kirchnerismo y el macrismo no dejaron de pensar al Estado como una máquina que exigía un suplemento para funcionar adecuadamente. El kirchnerismo buscó humanizar ese "territorio de pasiones tristes" (p. 26) a través de la militancia, pero cayendo en el faccionalismo (p. 28). El macrismo, por su parte, habría tratado de hacer esa máquina más eficiente a través de la tecnocracia y usando como suplementos la "motivación" y la auditoría (p. 60). Lo común: la falta de una concepción adecuada del Estado. El resultado: dejan a nuestra época librada a su miseria: "Con el consumo y la producción como organizadores de las prácticas sociales y, por lo tanto, con el crecimiento económico como único programa político comunicable, nuestra época no parece darle mucho crédito a la formación (sí al entrenamiento) y al Estado (sí al gobierno)" (p. 50). En este contexto, el rol del Estado es de una importancia crucial: "El Estado no puede desentenderse de las problemáticas de la precariedad socioeconómica, del crecimiento en la desigualdad de posiciones, de la segmentación social y de la falta de marcación ciudadana. No puede desentenderse de ello porque son problemáticas que tienden a la desintegración de la solidaridad colectiva, sobre la cual tiene el Estado la carga de la responsabilidad" (p. 74).

¿Cuál es la concepción del Estado que *El fantasma en la máquina* sostiene? Sin duda, se inserta en la tradición soberana, representativa y verticalista, fuertemente influida por Carl Schmitt y su recepción en la Argentina por parte de Jorge Dotti (de hecho, el epígrafe a la primera contribución

está firmado "Carl Schmitt"). En otros términos: el Estado es un "universal institucional *legítimo*" (p. 20). Pero este verticalismo está matizado por el protagonista del libro, que no está "arriba" sino "abajo": son las bases del Estado, es decir, los agentes estatales. Estos agentes, sin embargo, no son individuos aislados autofundados y mágicamente engendrados por la naturalidad del acaecer fortuito: "sin proceso de marcación cuidadosamente pensados, las personas que trabajar en el Estado no llegarán a ser agentes estatales". Se trata, entonces, de pensar cómo "engendrar una subjetividad estatal" de un modo necesariamente institucional (p. 10). A esta génesis institucional de los agentes estatales el libro la denomina "formación": en "el sentido original referido a la tarea de «dar forma» a un sujeto, de formar una subjetividad, de marcar a alguien institucionalmente" (p. 100). Formación: tal es el concepto central del libro. Central y crucial: sin formación el Estado "se desintegra", y por ende también la sociedad civil (p. 18).

Es sumamente interesante que, dentro de un marco teórico verticalista, el concepto central esté ligado a las bases: "la formación de empleados públicos constituye una estrategia valiosa para la reconstrucción de un orden social" (p. 110). La sociedad en trance de descomposición se reconstruye *desde abajo*, a través de los agentes y de su formación (o –una interpretación alternativa– los agentes cumplen el rol de mediación entre el Estado y la sociedad civil). En el mismo sentido, si bien la *obediencia* aparece como un rasgo esencial de la lógica estatal ("la formación de agentes estatales y, en no menor medida, de ciudadanos, reside en que la formación es necesariamente formación en la obediencia", p. 37), ésta se ve matizada en varias contribuciones por la negación de una "obediencia debida" y la

exigencia de una actitud reflexiva y responsable: "el discernimiento estatal" (p. 68), que no implica heroísmo ni narcisismo pero sí "someter a la crítica pública las decisiones del Estado, discutir las y, si [es] el caso, presionar para que puedan ser revisadas y modificadas" (p. 75). Así, el libro subraya un desafío de la subjetividad estatal en nuestro país cuya importancia aparecía muy opacada en otros textos de Abad: la dificultad de identificarse "con el Estado que es, a la luz de la historia de la Argentina así como de la reciente dictadura cívico-militar, cuanto menos polémica" (p. 89).

De esta manera, si la soberanía viene "de arriba", ese arriba no es un ente eterno inmodificable (no es Dios) sino que se forma por su interacción con los agentes que lo componen (el "abajo" tiene un rol creativo): "la contingencia de los asuntos humanos impide que ese despliegue [el del mandato de una voluntad política *legítima*] se haga a ciegas, automáticamente" (p. 65). El capítulo de Ana Pereyra muestra situaciones de conflicto ante las órdenes recibidas y plantea "¿cómo trabajar desde la formación para ampliar las posibilidades de pensamiento y acción ante esa clase de situaciones?" (p. 152); es decir, la formación no aparece como el moldeado de la obediencia ciega, sino como las herramientas para encontrar esquemas más adecuados para el trabajo en instituciones estatales: la autoridad constitutiva de lo estatal no puede soslayar "la reciprocidad que siempre existe entre quien manda y quien obedece" (p. 154).

Si el agente estatal no es (no debe ser) un tecnócrata ni un militante, es porque la formación se distingue de la capacitación y todo el marco conceptual vinculado a ella: la tecnocracia, lo "herramental", el paradigma "administrativista" y el Estado concebido como una gran máquina burocrática

fría, automática y monstruosa. No es la capacitación en sí misma (ya que los agentes del Estado deben estar actualizados en las nuevas herramientas de gobierno y los nuevos fenómenos sociales, p. 55), sino el creer que allí está la esencia de lo estatal, y no en su condición productora de lazo social y sentido colectivo (de allí la reivindicación del concepto de "nación" que también aparece en el libro). La formación, en cambio, es la producción de un perfil estatal, es decir, la capacidad de una persona de desplegar sus fuerzas "con el siguiente sentido: intervenir en la situación de modo autoritativo, orgánico y a largo plazo, con vista al sostén de la solidaridad colectiva nacional" (p. 82). No es un gesto espontáneo, sino que exige la construcción de un espacio que "anticipe a qué nos enfrentaremos si en nuestro derrotero laboral nos convertimos en docentes, médicos, contadores, abogados o ministros estatales" (p. 117). Pero la cuestión no termina en la "puerta de entrada": la formación debe continuar a lo largo de la trayectoria del agente estatal, construyendo el sentido de su labor a lo largo de todo su desempeño, y garantizando la continuidad, la *duración* del proceso (que es parte esencial de su sentido). El Estado enseña (p. 125); la cuestión es que esta enseñanza esté conducida, y no librada a la espontaneidad, a las costumbres o al afán individual del superior de turno. No puede ser "corporativo liberal" donde "cada grupo profesional no sólo delinea el conjunto de incumbencias sino que define una ética profesional que suele presentar incongruencias con el desempeño laboral en las instituciones estatales" (pp. 131). Tiene que ser *orgánico*.

El fantasma en la máquina ofrece en suma un nuevo conjunto de herramientas para pensar en qué condiciones el Estado puede ser un actor fundamental en la resolución

de los problemas sociales y económicos de nuestra época. Ese pensamiento estatal pone en un rol protagónico a los trabajadores del Estado, cuya formación aparece como la clave para que el Estado real se aproxime a la idea que del mismo se ha formado una larga tradición de filosofía política. Por ambos motivos (la importancia del Estado para la sociedad y de sus agentes para el Estado) trabajar en el *sentido* de la labor burocrática aparece como una tarea impostergable. *El fantasma en la máquina* apuesta claramente a que, a través de la formación, el Estado sea Nación: "Sin Nación el Estado es una máquina" (p. 88).

Para una genealogía del resentimiento

MATÍAS IGNACIO PIZZI

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



Reseña de Paschoal, Antonio Edmilson, *Nietzsche e o ressentimento*, Sao Paulo, Humanitas, 2015, 224 pp.

Recibida el 25 de febrero de 2019 –

Aceptada el 17 de Marzo de 2019

Todo intento por adentrarse en el pensamiento de Nietzsche supone siempre una ardua tarea, debido a que toda noción se pone de manifiesto en una “fluidez de sentidos”. Un ejemplo de esta compleja labor es el libro de Antonio Edmilson Paschoal, titulado *Nietzsche e o ressentimento*. Allí el autor procura abordar la noción de “resentimiento” en la filosofía de Nietzsche desde una perspectiva genealógica, intentando, así, percibir las transformaciones del concepto a través del estudio pormenorizado de diversos textos de Nietzsche y, a su vez, con el convencimiento de que toda filosofía debe servirnos como herramienta para reflexionar sobre el presente. De aquí que se aventure, a partir del estudio de los textos de Nietzsche, a pensar el resentimiento en diversos sucesos de nuestra historia contemporánea.

En el capítulo 1, titulado “O termo ‘ressentimento’ e suas ocorrências nos escritos de Nietzsche”, Paschoal establece una serie de consideraciones preliminares. En el apartado “Aspectos semânticos do termo ‘ressentimento’”, rastrea las diversas transformaciones semánticas del término “resentimiento” desde el siglo XVI hasta el XIX, encontrando allí, por una parte, una “connotación neutra” como un sentimiento experimentado en el pasado; una “connotación positiva”, como una sensación buena o agradable que no implica necesariamente un sentimiento dañino; y finalmente un “acento negativo”, en tanto renovación de un mal sufrido o persistencia de una sensación provocada por una injuria, una injusticia, acompañada principalmente por un deseo de venganza. A juicio del autor, esta última acepción será la retomada por Nietzsche en su obra.

Esto le permite en el apartado “Ressentimento. Apropriação e uso do conceito em Nietzsche” iniciar su indagación genealógica

sobre la noción de "resentimiento". A modo de marco general, Paschoal muestra que dicho concepto es asimilado por Nietzsche como un fenómeno "fisiopsicológico". A su vez, señala que el concepto de "resentimiento" no puede desligarse de los grandes tópicos del pensamiento nietzscheano, tales como su crítica a la cultura, a la religión, a la moral y al hombre moderno. De allí que el estudio de la presente noción constituya un aporte significativo para una comprensión global de la obra de Nietzsche. Señalada esta hipótesis general en el apartado "O ressentimento nos escritos de Nietzsche", Paschoal comienza a indagar de modo específico la noción que orienta su investigación en diversos textos de Nietzsche previos y posteriores a *La genealogía de la moral* (1887), en el cual el concepto de resentimiento alcanzará su mayor especificidad. Encuentra así la primera aparición del término "resentimiento" en un manuscrito de 50 páginas enviado a Cosima Wagner en el verano del año 1875, bajo el título *El valor de la vida de E. Dühring* (Nietzsche, Friedrich, *Nachgelesene Fragmente, 1875-1879*, Berlin-New York/ München, Walter de Gruyter Verlag, KSA 8, 1986, p. 131-138), ensayo correspondiente a un estudio detallado del libro de Eugen Dühring, *El valor de la vida* (1865).

En el apartado 1.4 "Usos do termo ressentimento em *Para a genealogia da moral*", Paschoal señala nuevamente que en esta obra el problema del resentimiento aparece de forma más contundente y presenta un papel más preponderante, adoptando dos modalidades de comprensión. Por un lado, como un problema del "hombre individual". Por el otro, como un problema del "hombre social". Estas apreciaciones le permiten a Nietzsche, según el autor, construir la idea del "hombre de rebaño" como "hombre de resentimiento", a partir de la cual deriva la moral del resentimiento.

El capítulo 2, "Ressentimento e vontade de poder", indaga los vínculos entre el resentimiento y la noción de "voluntad de poder". Retomando la noción de cuerpo en Nietzsche, Paschoal señala que el resentimiento puede ser entendido como un "quantum" (cantidad) de fuerza que se produce en función de una adversidad que, no siendo descargada ni canalizada correctamente, se asienta en el interior del hombre, causando así una serie de daños en términos físicos. Un "quantum" existe solo en un juego de fuerzas y por lo tanto, no puede entenderse de modo material, ni tampoco su dinámica en términos mecanicistas. Lo paradójico para Nietzsche, y que Paschoal resalta a cada paso, consiste en que este sentimiento reactivo que va en contra de la proliferación de los "quanta", termina formando parte del núcleo central de la moral occidental bajo la idea de "rebaño".

En el capítulo 3, "Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça", Paschoal inicia su estudio de las fuentes fundamentales del concepto de resentimiento en Nietzsche. A modo de introducción, muestra que los primeros contactos de Nietzsche con la obra de Eugen Dühring se remontan a 1868 mediante una serie de cartas a colegas y amigos. En estas, Nietzsche resalta los cursos de Dühring sobre Schopenhauer, Byron y el pesimismo. Todo esto lo lleva a indagar con mayor profundidad la obra de Dühring. Los libros *El valor de la vida* y el *Curso de filosofía* de Dühring actúan como nuevas influencias frente a la discusión "pesimismo-optimismo", registrando, así, los primeros pasos del alejamiento de Nietzsche frente a la filosofía de su maestro Schopenhauer. Posteriormente, su distancia de Dühring también estará motivada por el antisemitismo de este último, tal como puede apreciarse en una carta dirigida a su madre el 29 de diciembre de

1887 (Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, Berlin- New York / München, Band 8, Walter de Gruyter Verlag, 2003, p. 216-217). En el apartado "A tese de Dühring sobre a origem da justiça", Paschoal presenta una serie de elementos centrales del pensamiento de Dühring que ejercen influencia directa sobre la noción de resentimiento en Nietzsche. Entre ellas, cabe destacar la tesis de Dühring sobre el origen de la justicia. Con todo, es en *La genealogía de la moral* donde Nietzsche establece una re-lectura crítica del núcleo argumentativo de Dühring. Aquel sentimiento reactivo no oficiará más como el origen de la justicia, sino que la fuente genealógica de la misma se hallará en manos de los hombres fuertes, activos y espontáneos (Nietzsche, Friedrich, *op.cit.*, KSA 5, p. 311).

En el apartado "Dühring: uma poderosa lente de aumento", Paschoal establece una interesante interpretación de la apropiación por parte de Nietzsche del pensamiento de Dühring. Siguiendo la metáfora de la lente de aumento, Paschoal muestra que para Nietzsche ningún autor es la verdadera razón de la reflexión filosófica, sino que como una lente, debe permitir que nos acerquemos cada vez más a problemas que, a simple vista, parecen imperceptibles. A partir de esto, Paschoal propone que un acercamiento microscópico a Dühring permite abordar tanto la decadencia general de Europa y de la Alemania de aquel período, como también combatir la auto-disminución del hombre y la tendencia a la negación de la vida, tan presentes en la moral de su época.

En el apartado "Dühring: representante da moral do ressentimento", Paschoal muestra una serie de puntos en los cuales Nietzsche ubica a Dühring bajo la moral del resentimiento. La explicación de Dühring sobre el origen de la justicia no puede corresponder

a su origen, como ya señalamos, porque justamente se inicia donde el origen comienza a derrumbarse. La venganza como valor corresponde ya no a los hombres fuertes y creadores de valores, sino más bien a los animales de la moral de rebaño (KSA 5, p. 124). Por todo esto, Paschoal señala que el pensamiento Dühring actúa en Nietzsche como algo a ser refutado, pero también como síntoma de la decadencia europea que debe ser combatida

El capítulo 4, "Dostoiévski e Nietzsche: especulações do 'homem do ressentimento'" continúa indagando las fuentes del término "resentimiento" en la obra de Nietzsche. En este caso, el pensamiento de Fiódor Dostoiévski. La literatura opera aquí como una fuente filosófica que le permite a Nietzsche establecer una crítica de la cultura. En cuanto a Dostoiévski, los primeros indicios de contacto con su obra pueden hallarse a finales de 1886, como puede observarse en el Prefacio del otoño de ese mismo año de *Aurora*, y en el aforismo 347 de *Gaya ciencia*. En la primer obra el uso del término "ser subterráneo" (*Unterirdischen*) hace clara alusión a la novela *Memorias del subsuelo*. La descripción del filósofo como un hombre que frecuenta las profundidades oscuras del subsuelo antes de retornar a la superficie puede verse como un movimiento que expresa la idea central de la mencionada obra de Dostoiévski. En relación a *Gaya ciencia*, la expresión "el nihilismo al modo de Petersburgo" indica muy probablemente, tal como señala Paschoal, una referencia al personaje Kirillov de *Los demonios*. Con todo, en la correspondencia de Nietzsche existen referencias directas a la lectura de las siguientes obras de Dostoiévski: *Recuerdo de la casa de los muertos* (KSB 8, p. 41), *Humillados y ofendidos* (KSB 8, p. 50), *Los demonios* (Nietzsche, Friedrich, *op.cit.*, KSA 13, p. 144) y *El espí-*

ritu subterrâneo (KSB 8, p. 27). Esta última constituye un punto crucial, tal como puede verse en la carta escrita a Franz Overbeck (KSB 8, p. 27). Paschoal muestra en el apartado 4.3. "Observações acerca do livro *O espírito subterrâneo*" como la presente obra de Dostoiévski ejerce un influjo directo en las ideas de Nietzsche, el cual puede verse plasmado en *La genealogía de la moral*. Aquí Paschoal traza un paralelismo entre los binomios "hombre de consciencia hipertrofiada"/ "hombre de la naturaleza y la verdad" (Dostoiévski) y "hombre de resentimiento"/ "hombre noble" (Nietzsche). El "hombre de consciencia hipertrofiada" se corresponde con el "hombre de resentimiento" en la medida en que ambos representan una inhibición e interiorización de la acción producto de la excesiva cantidad de rencor que no es exteriorizada, generando la hipertrofia en el caso de Dostoiévski, y el resentimiento en términos de Nietzsche. El "hombre de la naturaleza y la verdad" se comporta de un modo similar al "hombre noble" descrito por Nietzsche. La ligereza en sus acciones y cierta "estupidez", a diferencia del cultivo de la inteligencia y la interiorización propia de los hombres que habitan en los "subsuelos", son características fundamentales de estos personajes.

En el capítulo 5, "'Má consciência' e ressentimento", Paschoal retoma un estudio intrínseco del problema del resentimiento en la obra de Nietzsche, esta vez bajo la figura de la "mala consciencia" (*schlechtes Gewissen*). Rastrea las diversas acepciones de esta noción en el apartado "Ocorrências da expressão 'ma consciência' na obra de Nietzsche". Allí Paschoal ofrece diversas maneras de comprender la pluralidad semántica del término. Por un lado, en el período temprano del pensamiento de Nietzsche, la *Cuarta consideración interpestiva* aborda el mencionado término en

el contexto de una crítica a la cultura y al arte de su tiempo. El ejemplo del vendedor de Tirol y Venecia presente en *Aurora* expresa la relación entre la mala consciencia y el ultraje, tal como dichos comerciantes ponen de manifiesto. En otros pasajes, la expresión "mala consciencia" adquiere una connotación más acentuada en el sentido de un conflicto interior producto de ciertos preceptos e intenciones, el cual se manifiesta en un remordimiento propio de un desacuerdo entre dichos preceptos y la acción realizada. Este conflicto se manifiesta en la lucha del cristianismo contra la sensualidad producto de los "hijos de mala consciencia" (*böses Gewissen*), tal como se atestigua en *Humano, demasiado humano* (Nietzsche, Friedrich, *op.cit.*, KSA 2, p. 135). En *Así habló Zaratustra*, la "mala consciencia" indica una disposición interior y una vergüenza por una acción realizada (Nietzsche, Friedrich, *op.cit.*, KSA 4, p. 156) y en *Más allá del bien y del mal* –pese a aparecer muy poco– la "mala consciencia" es asignada a la figura del filósofo (KSA 5, p. 145). En los años posteriores a 1887, este concepto desaparece de las obras publicadas por Nietzsche, con excepción de un pasaje de *El caso Wagner* (Nietzsche, Friedrich, *op.cit.*, KSA 6, p. 52), retomando lo expresado en *Más allá del bien y del mal*.

Habiendo mencionado las diversas referencias del presente término en la obra de Nietzsche, en el apartado "A Construção de uma 'hipótese própria' acerca de 'má consciência'", Paschoal se aboca a un estudio exhaustivo del mismo en *La genealogía de la moral*. Encuentra allí dos nociones que permiten una reconstrucción genealógica del concepto de "mala consciencia": "equivalencia" y "deuda" (*Schuld*). Estos conceptos, originalmente propios del ámbito comercial, serán apropiados e introducidos en el "mundo de los conceptos morales" (KSA 5, p.

300). Otra hipótesis del origen de este fenómeno abordada por Paschoal, solidaria con la anterior, señala que la "mala consciencia" se produce como una fatalidad debido a la separación del hombre de su pasado animal. Cuando el hombre se ve definitivamente encerrado en una sociedad sus antiguos instintos quedan en suspenso, no pudiendo así ser ejercidos, y como Nietzsche señala, todo instinto que no posee una descarga hacia afuera, se vuelve hacia el interior del individuo. Este proceso es denominado bajo el rótulo de "interiorización del hombre" (KSA 5, p. 322). Con todo, como lúcidamente aclara Paschoal, el origen de este fenómeno puede ser comprendido de modo psicológico o patológico, pero nunca desde el ámbito de la moral. Esta transformación de un término estrictamente fisiopsicológico a su acepción moral solo puede entenderse mediante la absorción del mismo por parte del discurso religioso. En el apartado "Semelhanças e diferenças entre os dois conceitos", Paschoal muestra las similitudes, pero también las diferencias entre las nociones de "mala consciencia" y "resentimiento". Ambos conceptos expresan una desnaturalización de sentimientos naturales, produciendo así un sufrimiento interior imposible de ser exteriorizado o canalizado positivamente. En cuanto a sus diferencias, Paschoal resalta que mientras la "mala consciencia" es explicada mediante un origen fisiológico, el "resentimiento" es empleado por Nietzsche para referirse a la acción de una moral o religión marcada por la sed de venganza. Por esto, Paschoal señala que no podría haber una pre-historia del "resentimiento", dado que su origen debe encontrarse en la "mala consciencia". El "resentimiento" se emplea como la forma de designar la interpretación cristiana de la moral, mientras que la "mala consciencia" es entendida como la fuente genealógica de la moral cristiana.

En el capítulo 6, "Possibilidades de se colocar para além do ressentimento", Paschoal explora las diversas propuestas de Nietzsche para superar el resentimiento. Cabe destacar el apartado "A metodologia criticada por Nietzsche". Allí, el autor retoma la figura del "sacerdote ascético" presente en *La genealogía de la moral* (KSA 5, p. 377). En el apartado "A utopia de além do homem e os primeiros indícios de como livrar-se do ressentimento", Paschoal contrapone el proyecto del sacerdote ascético con otras vías posibles de superación del resentimiento que no involucren una autodisminución de las potencialidades del hombre. La noción de "utopía", entendida aquí como un intento por elevar al hombre y producir individuos excelentes, intenta pensar la mencionada superación. Nietzsche presenta para esto ciertas perspectivas prácticas con contornos pedagógicos y morales. Pedagógicos, pues los nuevos filósofos deben enseñar al hombre que su futuro depende de la construcción de una nueva voluntad humana. El hombre será entendido aquí como "un camino, un puente, una gran promesa" (KSA 5, p. 134). La figura del "hombre noble" propia de *La genealogía de la moral* puede ser abordada como un ejemplo de esta nueva moral. Esto se debe a algo que Paschoal nota de manera muy aguda. Nietzsche refiere al resentimiento del hombre noble solo de manera hipotética. En caso de que apareciera, como algo que no perdura y que se agota en una reacción inmediata (KSA 5, p. 273). En el apartado 6.4 "As saídas para o ressentimento consideradas a partir das noções de etiqueta e de higiene: aspectos básicos de uma toailete de espírito", Paschoal presenta otras vías de superación del resentimiento. La "etiqueta" (*Etiquette*) o pequeña ética, traduce el carácter "oligárquico" del mundo interior de cada individuo, una suerte de exigencia para establecer una distinción

entre lo relevante y aquello que no lo es. Esta propuesta se contrapone al resentimiento como un sentimiento, como un desorden interior que no permite discernir entre tareas importantes y acciones menores, produciendo así un gasto de energía innecesario.

El apartado 6.5 "*O amor fati* e o tipo *Jesus*: possibilidades limítrofes de superação do ressentimento", Paschoal muestra cómo la idea del *amor fati* en *Ecce homo* y la "figura de Jesús" presente en *El anticristo* aportan caminos para la superación del resentimiento. Con todo, Paschoal se concentra en la formulación del *amor fati* presente en *Ecce homo*. Dicha idea, de raigambre estoica, implica una aceptación del destino tal como se manifiesta, un amor a lo que acontece necesariamente. Como señala Paschoal, en esta formulación ya no hay lugar para términos como "voluntad" (*Wille*), un "hombre redentor" (KSA 5, p. 336) o cualquier proyecto "más allá del hombre" (KSA 5, p. 336). La figura de Jesús también permite reforzar esta nueva relevancia de la noción de "amor". Paschoal se ocupa de este "tipo psicológico" en la obra de Nietzsche, *El anticristo*. Lejos de ser una figura heroica como los hombres nobles, Jesús representa aquí una mezcla de sublime, doliente e infantil (KSA 6, p. 202). Su discurso nada tiene que ver con alguna doctrina religiosa o política. Amar no demanda fuerza alguna. Sentirse el hijo de Dios le permite a Jesús vivir en una situación paradisíaca. Esto implica una inocencia que le permite no defenderse, ni encolerizarse, ni tampoco resistir injurias, no permitiendo así que se active resentimiento alguno (KSA 6, p. 208). A diferencia del resentimiento propio del cristianismo belicoso y político-institucional de Pablo, "apóstol de la venganza" (KSA 6, p. 223), Jesús responde con una práctica del amor, renunciando así a toda voluntad

de dominio propia de los hombres débiles.

En el apartado "Da fluidez do sentidos à filosofia experimental", el autor retoma el término "filosofía experimental" de Nietzsche (KSA 13, p. 492) para destacar la plasticidad inherente y los diversos sentidos que cada concepto del pensamiento nietzscheano adopta a lo largo de su obra. Lejos de ser un camino plagado de contradicciones, las diversas entonaciones de sus conceptos capitales siempre muestran, en relación a variados contextos, diferentes maneras de abordar el mismo problema. Destaca Paschoal la figura de Jesús y el budismo como conceptos que adquieren significados distintos, mostrando que la filosofía de Nietzsche presenta siempre el carácter de una "tentativa" (*Versuch*), un experimento constante que, como señalamos, siempre afronta el mismo problema: una crítica a toda forma o deseo de venganza, del cual el cristianismo sería apenas un caso aislado (KSA 6, p. 273).

Finalmente, en la sección "Apêndice: especulações para novas investigações", Paschoal nos ofrece un ejemplo de la pregnancia del "resentimiento" en nuestra historia contemporánea, presentado así nuevas posibilidades para diversos debates. Aceptando el hecho de que las sociedades actuales se encuentran impregnadas de sentimientos afines al resentimiento, el autor trae a colación la interpretación de Peter Sloterdijk acerca de la violencia del siglo XX presente en su obra *Ira y tiempo*, pues allí el filósofo alemán describe dicho problema bajo los títulos de "segregación *psicopolítica*", "política del odio" y "guerra del resentimiento". El resentimiento puede definirse así como un tipo de enfermedad de la civilización contemporánea. Con todo, Paschoal señala que también pueden encontrarse en ese mismo período fenómenos inversos. Tal es el caso de la lucha

contra el *apartheid* en Sudáfrica, bajo el liderazgo de Nelson Mandela. Este movimiento expresa, de un modo semejante a Nietzsche, el intento por dejar de lado y superar el resentimiento propio de la sed de venganza por las ofensas pasadas. Retomando la noción de "etiqueta" de Nietzsche, Paschoal muestra que la política emprendida por Mandela intenta desligarse de los conflictos pertenecientes al pasado, privilegiando los intentos de construcción pacífica y, por ello, privilegiando las acciones del momento presente. Así, la propuesta política de Mandela puede verse, junto con las ofrecidas por Nietzsche, como una posibilidad más frente a la superación del resentimiento.

En conclusión, el valor de este libro radica, no solo en su exhaustivo y erudito estudio de la noción de "resentimiento" en la obra de Nietzsche, sino también en el gesto de colocar dicho concepto en el arco de los debates contemporáneos, ofreciendo así caminos para pensar nuestra contemporaneidad.

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" p. 294).

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 *Ibid.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibid.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibidem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva) seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.

Sección bibliográfica

Indicar 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, Schimtt. 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](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/). Vale decir, se autoriza la copia, el uso y la difusión del contenido publicado a condición de que i) se cite la autoría y la fuente original de su

publicación (revista, editorial y URL de la obra) y ii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Aviso de derechos de autor

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados para su publicación. Con ello, garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo y permiten que la revista distribuya los trabajos publicados bajo la licencia de uso indicada en el apartado anterior.

Cuotas de publicación

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (no submission charges).

Política de preservación digital

Contenidos a preservar: revista completa y archivos individuales correspondientes a cada uno de los artículos, reseñas y contribuciones a otras secciones en formato PDF en sus últimas versiones. Periodicidad de la migración: cada cinco años (incluye prueba de accesibilidad). Tipo de soporte actual: físico, disco óptico en DVD (a definir para el próximo período de preservación de acuerdo a los estándares vigentes). Protocolo: se realizan tres copias físicas que son almacenadas en tres domicilios distintos.

Políticas de detección de plagio

Como las normas editoriales lo indican, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano.

Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella.

Para la detección de eventuales plagios o autoplagios *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.

