

Ideas⁸

⁸Revista de filosofía moderna y contemporánea



dossier

JORGE DOTTI, *in memoriam*

artículos

Estructuras formales en la operatividad de una soberanía absoluta

FRANCISCO BERTELLONI

Alteración e intoxicación: Fenomenología del cuerpo adicto

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

Gilles Deleuze, el *Ungrund* en lengua francesa

LUCA RODRÍGUEZ

Heidegger, lector de Spinoza

VALENTÍN BRODSKY

Detrás del terrorismo, la guerra y el capitalismo

JUAN ACERBI

crónicas

II Jornadas de discusión sobre Idealismo: teoría y práctica

I Jornadas del Círculo Sartre

reseñas

La incomodidad de la herencia

Sublunar, entre el kirchnerismo y la revolución

Lecciones de filosofía aplicada

La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura

Ciudadano Sujeto. Vol. 1 y Vol. 2

El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo

Ideas⁸

⁸Revista de filosofía moderna y contemporánea

ERIH Plus / Indexada en The Philosopher's Index

una publicación de RAGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 4 - Número 8

noviembre de 2018 - abril 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

(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 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](#)

TWITTER [@IdeasRevista](#)

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

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

GRUPO COLABORADOR

Lucía Gerszenzon

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – 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, Paris VIII)

Gonzalo Santaya

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

Alan Savignano

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 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.

dossier

Jorge Dotti, *in memoriam* PÁGINA 13

1. Estructuras formales en la operatividad de una soberanía absoluta
FRANCISCO BERTELLONI PÁGINA 14
2. Jorge Dotti: un encuentro
GIUSEPPE DUSO PÁGINA 37
3. Compañero de avatares gnoseológicos...
ROBERTO J. WALTON PÁGINA 45
4. Responso para Jorge Dotti
SEBASTIÁN ABAD PÁGINA 55
5. Dotti oral. Un monje destilando licores
ESTEBAN MIZRAHI PÁGINA 61
6. El vanguardismo decisionista de Carl Schmitt
JAVIER DE ANGELIS PÁGINA 65
7. A Jorge, un abrazo
LEISER MADANES PÁGINA 70
8. Non est potestas super terram quae comparetur ei
ANDRÉS ROSLER PÁGINA 73
9. El 22: comentarios a la cuadratura del círculo
JOSÉ LUIS GALIMIDI PÁGINA 79
10. El Hobbes de Dotti
ANDRÉS DI LEO RAZUK PÁGINA 95
11. Las relaciones entre universales y particulares
MACARENA MAREY PÁGINA 101
12. La argentina reciente según Jorge Dotti
TOMÁS WIECZOREK PÁGINA 107
13. Monotopología de la fluidez infinita
GABRIEL LIVOV / RODRIGO PÁEZ CANOSA PÁGINA 115
14. ...¡Viva el rey!
MARIANO GAUDIO PÁGINA 123
15. Leer a los lectores
MARÍA JIMENA SOLÉ PÁGINA 137
16. La tiranía del pluralismo
JULIÁN FERREYRA PÁGINA 143
17. Una amistad filosófico-política
CARLO GALLI PÁGINA 149
18. *ex libris* Jorge E. Dotti
MARTIN TRaine PÁGINA 153

artículos PÁGINA 157

1. Alteración e intoxicación: Fenomenología del cuerpo adicto
MARCELA VENEBRA MUÑOZ PÁGINA 158
2. Gilles Deleuze, el *Ungrund* en lengua francesa
LUCA RODRÍGUEZ PÁGINA 184
3. Heidegger, lector de Spinoza
VALENTÍN BRODSKY PÁGINA 208
4. Detrás del terrorismo, la guerra y el capitalismo
JUAN ACERBI PÁGINA 230

crónicas PÁGINA 255

1. II Jornadas de discusión sobre Idealismo: teoría y práctica
MARIANO GAUDIO Y **SANDRA PALERMO** PÁGINA 256
2. I Jornadas del Círculo Sartre. La actualidad del pensamiento de Jean-Paul Sartre en Argentina
JULIETA MEDRANO Y **TOMÁS SABIO** PÁGINA 265

reseñas PÁGINA 268

1. Cien años no es nada
RAFAEL MC NAMARA PÁGINA 269
Reseña de Tatián, Diego, *La incomodidad de la herencia. Breviario ideológico de la Reforma Universitaria*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2018, 66 pp.
2. Aceleracionismo de Estado
JULIÁN FERREYRA PÁGINA 274
Reseña de Trímboli, Javier, *Sublunar, entre el kirchnerismo y la revolución*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2017, 168 pp.
3. La Doctrina del Estado, la última palabra de Fichte
MARIANO GAUDIO PÁGINA 279
Reseña de Fichte, J. G., *Lecciones de filosofía aplicada*, edición y traducción de Salvi Turró, Barcelona, Sígueme, 283 pp.
4. Sobre dioses realmente existentes
PABLO NICOLÁS PACHILLA PÁGINA 297
Reseña de Coccia, Emanuele, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*, trad. de Gabriela Milone, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, 143 pp.
5. El devenir ciudadano
FERNANDO TULA MOLINA PÁGINA 303
Reseña de Balibar, Étienne, *Ciudadano Sujeto. Vol. 1: El sujeto Ciudadano y Vol. 2: Ensayos de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, Prometeo, 2013-2014.
6. La modernidad frente a la encrucijada idealista y romántica
NAÍM GARNICA PÁGINA 309
Reseña de Carrasco Conde, Ana y Gómez Ramos, Antonio (eds.), *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo*, Madrid, Dykinson S.L., 2013, 168 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 317

editorial

La devastación material y simbólica que el gobierno de Cambiemos está llevando a cabo en la República Argentina ha tomado, en los meses que transcurrieron desde el último número de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, una aceleración notoria. En lo material: la creciente violencia por parte de las fuerzas de seguridad; la abrupta caída del salario real como efecto de la devaluación y la quita de subsidios a los servicios públicos, acompañadas de la imposición de un techo muy bajo a las negociaciones paritarias. En lo simbólico: la degradación de los Ministerios de Salud, Trabajo y Ciencia y Tecnología refuerza la lucha contra tres pilares de los valores democráticos que, quizás con inocencia, considerábamos sólidos fundamentos. Esta devastación tiene un efecto *productivo* en el ámbito de las subjetividades: el sentido común se transforma a toda velocidad y los valores se subvierten de un modo que consideramos claramente declinante.

En este contexto, no es extraño que quienes nos dedicamos a la filosofía volvamos a preguntarnos por su sentido y por las formas en que se vincula con ese mundo que –se supone, se prejuzga– estaría fuera de las fronteras cerradas de esa mítica torre de marfil. Y no es extraño que volvamos a preguntarnos, en particular, por cómo ese vínculo se da –o puede darse, o puede desencadenarse, o potenciarse– en el modo *académico* de hacer filosofía, que es nuestro trabajo, y que potenciaría el encierro marfileño, distanciándose así incluso de otros modos, más nacionales y populares, de hacer filosofía.

Nos hacemos esta pregunta, la recogemos y tomamos la interpelación. Sin embargo, nos resistimos a tomarla en términos de *utilidad*. Creemos que la pregunta por la utilidad es una pregunta mal planteada, que supone una respuesta en términos de mercantilización o de instrumentalización. Tampoco pensamos que el problema esté bien planteado en términos del vínculo con un *mundo* que estaría *más allá* de la filosofía académica, constituyendo una trascendencia del pensar y su acreditación a través de la burocracia científica. Si el *mundo* no nos es en absoluto indistinto, no es por una buena voluntad o un interés teórico, sino porque *ya* estamos en él. No se trata por lo tanto de unir lo separado, ni de establecer puentes entre abismos, sino de reflexionar sobre los sentidos de ese estar en el mundo y explorar la medida en que puede ser transformado por el pensamiento. Lo cual no quiere decir, ni por asomo, que todo resulte esclarecido, o que no seamos presas del sentido común epocal o sesgado a nuestra condición, que hayamos conjurado prejuicios o que logremos captar y expresar lúcidamente ese entorno que nos atraviesa; sólo quiere decir que tenemos que extraer y poner delante el problema.

Ya estamos afuera. Somos *trabajadorxs* de la investigación y la docencia académicas, y en tanto tales parte del movimiento obrero y no un ente extraño que contemplaría el mundo laboral desde una vitrina (como falazmente se desliza en muchos discursos que aspiran a legitimarse mágicamente sobre la base del modismo de criticar a la academia y a las instituciones en general, como si ello fuera una certificación de libertad absoluta y reproduciendo paradójicamente el individualismo aislado que lo ve todo desde un presunto afuera); simplemente, nuestra labor tiene sus exigencias y requerimientos específicos, como toda obligación laboral: las investigaciones deben realizarse, su pertinencia y originalidad justificarse, los libros, artículos, partes de libros y trabajos en eventos científicos deben producirse, las evaluaciones y formación de investigadorxs concretarse, etcétera; el sistema académico lo requiere y, para bien o para mal, es la forma que tenemos hoy de cumplir con nuestro trabajo. Que tenga sus exigencias propias no significa que sea un cisne negro en el mundo laboral. Está tan en el mundo (o tan alienada de él) como cualquier otro trabajo. Estamos tan en el mundo como cualquier otrx trabajador, sin transparencia ni calma, sometidxs a los vaivenes de ser parte de lo que nos constituye, con interferencias y éxtasis, con embriaguez y rutina.

De la misma manera, nos vinculamos con otras formas de ser, trabajar y naufragar en el mundo. No somos *sólo* filósofxs académicxs. Por ejemplo, a través de la actividad docente, inescindible de la investigación y que es siempre una inmersión en el afuera, cuando la *clase* se concibe –como lo hacemos nosotrxs– como una construcción colectiva con lxs estudiantes y como un ejercicio para repensarse y vitalizar los conceptos. Realizamos nobles tareas de extensión y divulgación. Ponemos el cuerpo en el afuera, cada vez que participamos de las marchas y protestas para defender la educación pública, los derechos humanos y los valores democráticos. Nos ponemos en el afuera cada vez que redactamos y participamos en declaraciones públicas en torno a la coyuntura. Tenemos familias, amigxs, amantes, conocidxs y encuentros con los que tejemos los más diversos modos de comunidad, intercambio y devenir conjunto.

Ahora bien, *también* nuestra investigación en sí misma está ya afuera. Nuestra labor específicamente académica es parte constitutiva de lo que desborda sus fronteras disciplinarias y técnicas. Y esto porque nuestra investigación básica tiene un aspecto inherentemente práctico. Estudiar la obra de lxs grandes filósofxs, hacerlo en forma contextual y comparada con pensadorxs de otras épocas y otras geografías, y sobre todo cruzar sus caminos con las preguntas del presente, permite comprender que no existen cosas ni hechos desnudos, independientes de nuestra forma de pensarlos, sino que cada forma del pensamiento transforma el mundo, sus objetos y su acontecer. Se trata de pensar el mundo (*interpretarlo*), y pensándolo lo transformamos. (Quizás no de la manera inmediata en que se puede transformar el mundo –el entorno, el estar– en otras actividades, pero no por ello menos productiva, eficaz o importante; porque en sí misma la praxis supone un momento del pensar, del proyectar y potenciar, momento que comienza con la puesta en discusión de lo dado, del pensamiento único y hoy, concretamente, del dogmatismo neoliberal).

Investigando, meditando, discutiendo y escribiendo comprendemos que, en cada tiempo, hay una imagen del pensamiento que se constituye (o puede constituirse) como un *sentido común*, una imagen *dogmática* que se anquilosa, se fija, y se vuelve la *única* forma de lo verdadero, lo naturalmente cierto. Ese sentido común nos nutre y nos constituye. Lo bebemos en nuestras conversaciones cotidianas, en nuestra educación, en los medios, en la literatura y las

canciones, en los cuentos que nos leen antes de ir a dormir, en la trama de nuestras ciudades y en la arquitectura de nuestras viviendas. La filosofía ha sido históricamente crítica del sentido común y, al mismo tiempo, tanto su víctima pasiva (puesto que aquel se mete por la ventana aún en los sistemas filosóficos que han luchado denodadamente para tapiarle hasta la más mínima abertura) como una de sus grandes *productoras* (en forma deliberada o azarosa). No hay peor *estupidez* filosófica que el pensamiento que se siente libre de estupidez y sentido común. La lucha contra el sentido común en el seno del propio pensamiento (en la filosofía, en la academia, en nuestrxs compañerxs de ruta, en nosotrxs mismxs, sobre todo en nosotrxs mismxs) es uno de los desafíos que la filosofía retoma sin cesar.

Reflexionar sobre el sentido común, luchar contra sus disfraces y astucias, combatir la estupidez (que no es otra cosa que el sentido común hecho verdad) es una de las tareas indelegables de la filosofía. Así, la filosofía es reflexión, crítica y disrupción. Nunca una verdad, nunca un *saber* desapegado de su época y sus condiciones, sino siempre un trabajo incesante sobre sí misma, en un círculo de reflexión que nunca cesa, porque aquello sobre lo cual la reflexión reflexiona no deja de variar, de devenir, de mutar.

También el sentido común, a pesar de su apariencia fija y anquilosada, no cesa él mismo de mutar (la parálisis no es más que una abstracción, como el reposo y el instante). Las fuerzas que lo constituyen varían, y con ellas la imagen de lo verdadero, el valor de los valores. La axiología quiso protegernos del relativismo de la posmodernidad, pero, velozmente, se mostró ella misma relativa. La mutación del sentido común puede llevar milenios, pero también acelerarse hasta el vértigo, como se hizo evidente en nuestro país en los últimos años. Cambió el gobierno, cambiaron las fuerzas hegemónicas, cambió la subjetivación y, con ello, cambió *el sentido común mismo*. Cambió aquello que pretende y logra relativamente establecerse como pensamiento hegemónico en cierto contexto, tensionando internamente seguidores y detractores. Los valores que parecían ganados para siempre se han puesto en duda, e incluso invertido. Cada variación de valores modifica el mundo, y exige nuevos conceptos para pensarlos y para luchar contra su aberración, cuando ésta tiene lugar. Exige, por lo tanto, crear conceptos. Y tal es la tarea específica de la filosofía.

Sin embargo, la filosofía no debe por ello confundirse con un iluminismo, como si fuera la disciplina que detenta la verdad de las formas del saber y endereza el pensamiento torcido del pueblo. Lxs no-filósofxs ya piensan y tienen un buen sentido (siguiendo la distinción de Gramsci) del cual, muchas veces, lxs filósofxs carecemos, envueltos en la maraña de conceptos, términos y sistemas. No enseñamos a pensar. No les decimos a lxs demás quiénes son, ni sabemos la verdad hundida en la impenetrable otredad. No atravesamos con la luz de nuestra razón los abismos de las perspectivas, las coyunturas y las contingencias que constituyen las individuaciones (individuales y colectivas) con las que compartimos la esfera social. Sólo practicamos la actitud del pensamiento que desconfía de sí mismo. La ejercitamos y convocamos a quienes no han pensado en practicarla a ejercitarla ellxs mismxs. Y sólo ejercitando la crítica y la reflexión, el buen sentido puede distinguirse de ese sentido común que arrastra y lleva consigo. Se trata de un mero punto de partida, no de llegada.

Ya estamos afuera, entonces, trabajando, viviendo, investigando. Ahora bien, la experiencia histórica muestra que, si bien *en sí* habitamos el mismo mundo, las esferas tienden a escindirse, a deshacer la comunidad que, ontológicamente, pone a la sociedad como *prius* del individuo. Una vez abierta la brecha, fragmentada la comunidad, la actividad reflexiva y los conceptos creados por la filosofía *pueden* quedar atrapados en los libros y los debates académicos, o *pueden* tener una influencia más o menos decisiva en la sociedad en su conjunto. Encrucijada vital para nuestra actividad. ¿De qué depende su declinación? ¿De un mero azar, o de fuerzas que trabajan a espaldas de nuestra actividad y que de pronto recogen sus frutos, como un mar embravecido recoge los vestigios que arrastra? ¿Podemos volcar deliberadamente nuestra labor en la esfera social? ¿Debemos hacerlo? El intelectual comprometido es, después de todo, una figura que ha suscitado bien ganada desconfianza. La intervención en la esfera pública no puede hacerse, por tanto, con ingenuidad o naturalidad.

Existen diferentes modos de encarar el salto hacia lo que se ha vuelto ajeno. Uno es la divulgación, a la que mucho debe la actualidad de la filosofía. Colegas y amigxs se desempeñan con virtuosismo en ese difícil campo de transformar las nociones filosóficas, frecuentemente duras y secas, en frutos jugosos para el público ma-

sivo. Algunxs, menos virtuosxs, caen en simplificaciones excesivas y transforman el arte del pensamiento en un catálogo de caricaturas. La filosofía arriesga convertirse en mercancía, el discurso en edificante, el genuino placer de pensar en mero consumo de novedades. En todos los casos, desnudan en la academia, incluso en quienes intentamos conjurarlo sin cesar, un excesivo recelo de poner su labor en un cuerpo a cuerpo con otros ámbitos sociales. El gesto de ir hacia afuera no puede ser dejado de lado.

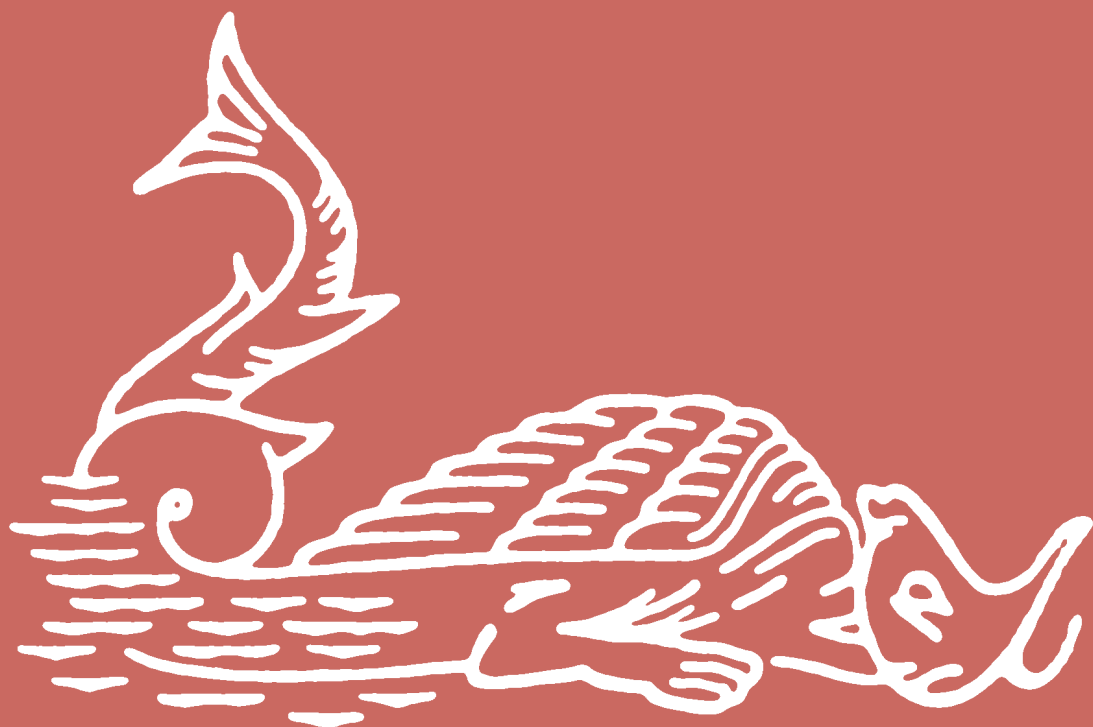
Otro camino es la vía de la autonomía filosófica. Como alguna vez teorizó el arte, en esa autonomía, en ese gesto de trabajar sus propias leyes y formas de desarrollo y validez, consistiría su relación con la sociedad. La filosofía se comunica con lo social *merced* a su autonomía, y evita todo riesgo de explicar al otro su verdad y sentido. Las leyes de la academia, sus códigos disciplinarios, el formato de sus formas de comunicación, la división social de los estamentos intra-disciplinarios, los modos de intercambio y evaluación, formarían en su juego ese campo autónomo. Especializarse sería la clave de la socialización. Como dijimos más arriba, sería al mismo tiempo la forma de cumplir con nuestro *trabajo* y, por lo tanto, a mucha honra.

Un tercer modo, quizás más frágil en su certeza, es el que venimos abrazando quienes hacemos *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Se trata de tejer lazos, colaboración, comunidad. Pensar la filosofía como una actividad eminentemente colectiva que necesita que se creen y sostengan los espacios que la hagan posible. Escribimos en el editorial del número 4, en ese sentido, que los grupos de investigación son las *bases* de la filosofía, y no los individuos solos y aislados. Grupos que realizan jornadas, coloquios, encuentros y debates, donde se expone ante el público, donde convocamos también a sumarse a colegas y amigxs. Encuentros donde nos encontramos con otros grupos y modos de pensamiento. Jornadas de discusión. Encuentros con otrxs investigadorxs de América Latina y el mundo. Libros que se distribuyen en forma gratuita en todo el mundo gracias a la inmediatez de lo virtual. Esta revista, donde se juntan los artículos académicos con doble referato ciego de pares con los márgenes, las crónicas y los debates. Donde podemos homenajear a nuestrxs maestrxs y tratar de hacer honor a su memoria. Uso intensivo de las redes sociales. Iniciativas como la Definición de Agosto, en la que varios de quienes hacemos esta revista firmamos

y adherimos. Eventos como la noche de la filosofía en Télam, donde esta revista participó junto a otrxs colegas (en su enorme mayoría académicxs como nosotrxs) defendiendo a lxs compañerxs injustamente despedidxs y perseguidxs, y también estableciendo un contrapunto con la noche oficial de la filosofía. Y sin embargo, convencidxs de que también podemos confluir con aquellxs que optaron por ir al Centro Cultural Kirchner a llevar la pelea desde adentro, en conflicto directo con la infame dirección de la ahora Secretaría de Cultura. En cada una de estas instancias, en cada punto de colectividad, el pensamiento alcanza una nueva densidad, una dimensión imposible para un pensar solitario. Cada vez mayor densidad, hasta alcanzar el umbral de desborde donde, de pronto, nos encontremos ya inmersxs en el punto en que la diferencia entre la filosofía académica y lo social se haga indiscernible, haciendo bloque con la otredad, tejiendo comunidades de sentido. Desbordadxs de filosofía, el problema del exterior –soñamos– se habrá desvanecido.

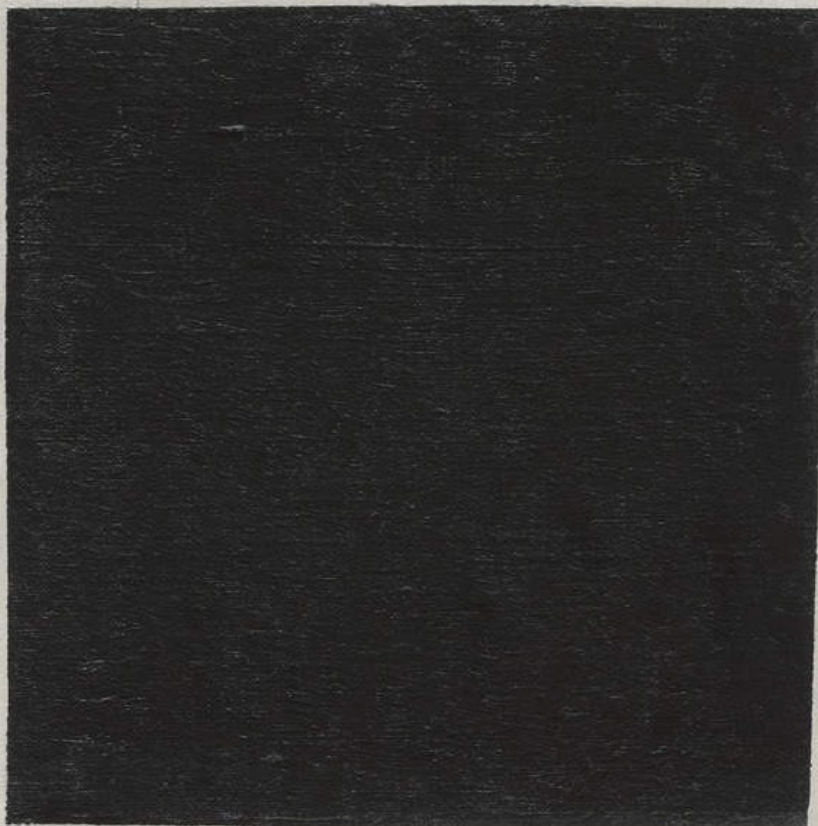
Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

dossier
el legado filosófico
de Jorge Dotti





JORGE DOTTI,
in memoriam



Francisco Bertelloni es profesor (consulta) de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) e investigador superior jubilado en el CONICET. Dirige la revista *Patristica et mediaevalia*, la Sección de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Filosofía (UBA). Dictó cursos en Suiza, Italia, Brasil, Alemania y Portugal. Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía medieval y teoría política en revistas argentinas y extranjeras.

Cuadrado negro y cuadrado rojo. Kasimir Malevich

Estructuras formales en la operatividad de una soberanía absoluta

FRANCISCO BERTELLONI

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

Recibido el 30 de julio de 2018 – Aceptado el 15 de septiembre de 2018.

RESUMEN: El artículo trata de las estructuras formales que se muestran cuando el *absolutus* político opera como absoluto. Por ello, el artículo no intenta demostrar la existencia de un *absolutus* político. Tampoco intenta encontrar el status ontológico de ese absoluto. Tampoco trata de justificar la forma en que actúa ese absoluto, porque si admitimos que este absoluto político existe, tenemos que admitir que opera consistentemente a su status de absoluto. Para definir los límites del tema, es necesario recurrir a Carl Schmitt. La originalidad de Schmitt consiste en hacer confluir política y teología. Llamó a esa coincidencia teología política. Pero su déficit fue no haber estudiado mejor la tradición teológico-política para ahondar más en las estructuras formales de la operatividad de un poder político absoluto. Este trabajo se ocupa, primero, del mejor paradigma de la teología política medieval (Aegidius Romanus) y su descripción de las estructuras formales de la operación de un poder monárquico absoluto. Luego presento una síntesis de la confluencia de la política y la teología en Schmitt. Esta confluencia ayudará, en tercer lugar, a un acercamiento y una comparación entre Schmitt y Aegidius. Trataré de mostrar que en el origen más remoto de las estructuras formales del funcionamiento de una soberanía absoluta ya están presentes las categorías de la teología clásica.

PALABRAS-CLAVE: Carl Schmitt – Egidio Romano – teología política – poder político absoluto.

ABSTRACT: The paper deals with the formal structures that are shown when the political *absolutus* operates as an absolute. Therefore, the paper does not attempt to demonstrate the existence of a political *absolutus*. Nor does it attempt to find the ontological status of that absolute. Nor does it try to justify the way in which that absolute acts, because if we admit that this political absolute exists, we have to admit that it operates consistently to its status as absolute. In order to define the limits of the subject it is necessary to turn to Carl Schmitt. Schmitt's originality consists of bringing together politics and theology. He called that coincidence political theology. But its deficit was not having studied better the theological-political tradition to know better the formal structures of the conducts of an absolute political power. In this paper I deal, first, with the best paradigm of medieval political theology (Aegidius Romanus) and its description of the formal structures of the operation of an absolute monarchical power. Then I present a synthesis of the confluence of politics and theology in Schmitt. This confluence will help, thirdly, an approach and a comparison between Schmitt and Aegidius. I try to show that in the most remote origin of the formal structures of the operation of an absolute sovereignty the categories of classical theology are already present.

KEYWORDS: Carl Schmitt – Egidio Romano – political theology – absolute political power.



El fin del mundo es más real que
el mismo mundo que se acaba

(CHESTERTON, *LA ESFERA Y LA CRUZ*, CAP. XIX)

La idea de una soberanía absoluta ha conocido formulaciones de estilo antagónico. Las que recoge la literatura están en un extremo. El cubano Alejo Carpentier fue quien mejor las describió cuando, remedando un argot latinoamericano, relata que un tal Cholo Mendoza, sudoroso, baja rápidamente de un automóvil e informa al Primer Magistrado que el general Ataúlfo Galván se alzó contra el gobierno “a la boliviana”, argumentando defender una Constitución que nunca había sido observada “por aquello de que *jefe con cojones no se guía por papelitos*”.¹ En el otro extremo, las formulaciones de algunos capítulos de la Academia hablan de otra revuelta –al menos posible– admitida por una teología que enseña que Dios podría, con su *potentia absoluta*, destruir el actual orden del mundo e instituir uno nuevo. Ahora no es el jefe con cojones, sino un Dios omnipotente el que pasa por encima del actual orden del mundo, lo aniquila, e introduce un orden nuevo que, a su vez, puede volver a sustituir por otro.

¿Tienen algo común ambas soberanías, la sudamericana y la de Dios? ¿Son cercanos en algo los cojones de quien no respeta la Constitución y la omnipotencia divina? Un reciente *dixit* de mi amigo Andrés Rosler (*dime qué concepción de Dios tienes y te diré cuál es tu concepción política*) parece sugerir acercamientos. Lo conversé con Jorge Dotti a propósito de Carl Schmitt y llegamos a algunos, pocos acuerdos. Pero ese fructífero intercambio estimuló mi búsqueda de las estructuras presentes en el *modus operandi* de un *ab-solutus* que, sin límites, introduce un orden totalmente nuevo en la realidad.

Mi problema no era fundamentar la existencia de ese *absolutus* ni encontrar su condición ontológica. Tampoco era justificar su operatividad, pues si admitimos que existe ese absoluto, debemos admitir que opera en forma consecuente con su carácter de absoluto. Mi

¹ Carpentier, Alejo, *El recurso del método*, México, Siglo XXI, 1974, p. 31.

problema residía en hallar las estructuras formales de su operatividad. Intentaré aquí describir esas estructuras, lamentablemente, sin mi querido interlocutor.

Para marcar los límites del tema es inevitable recurrir a Schmitt. Su originalidad residió en hacer confluir política y teología, confluencia que llamó *teología política*.² Pero su notable déficit fue, en mi opinión, no haber aprovechado la tradición teológico-política para ahondar más en las estructuras formales de la operatividad de un poder político absoluto. En lo que sigue expondré, primero, el mejor paradigma de teología política medieval y su descripción de las estructuras formales de la operatividad de un poder monárquico absoluto. Luego presento una síntesis de la confluencia de política y teología en Schmitt que me servirá para intentar, en tercer lugar, un acercamiento entre ambos. Mi objetivo es mostrar que el origen más remoto de las estructuras formales de la operatividad de una soberanía absoluta ya están presentes en algunos capítulos de una teología que, aunque sin duda es clásica, no es la única teología posible.

- I -

El mejor paradigma de un esquema teológico aplicado al orden político es el tratado *De ecclesiastica potestate*³ de Egidio Romano, escrito poco después del 1300. Poco antes, la filosofía política naturalista, emergente desde la segunda mitad del siglo XIII, había anclado la política en la *natura* aristotélica. Egidio, en cambio, ancla la política en el orden sobrenatural resultante de la historia de la salvación cristiana. Ello equivale a una total teologización de la política. Ésta no toma su origen en la naturaleza humana, sino en el pecado adánico. Esa contraposición genera dos tipologías de la política radicalmente

² Mario Scattola, en *Teología política*, Bs. As., Nueva Visión, 2008, reconstruye la génesis histórica de una teología política que comienza en S. Agustín, pasa por el medioevo y la modernidad y llega hasta hoy. Esa reconstrucción histórica es meritoria y útil, pero en ella la teología política tiene un significado lato que incluye todo discurso en el que lo sagrado toca, más o menos, el discurso político. Aquí limito mi uso del término al significado schmittiano: vaciamiento del sentido carismático de la teología, consecuente formalización y aplicación de las estructuras formales resultantes al discurso político. En este contexto no importa si Dios o lo sagrado (i.e. algún absoluto) existen o no, sino, si existieran, si sus modos de ser y operar serían o no análogos con los modos de ser y operar de un poder político absoluto.

³ En adelante cito página de la edición de R. Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, Aalen, Scientia, 1961.



JORGE DOTTI,
in memoriam

diferentes. Una es la del naturalismo político, apoyado en la regularidad y frecuencia de la legalidad natural. Esta legalidad permitía atribuir al naturalismo político una buena dosis de racionalidad, pues la regularidad y la frecuencia actuaban como categorías conceptuales básicas de su arquitectura teórica. Otra tipología fue teológica. En ella el orden político no se apoya en la legalidad natural, sino que depende de la decisión de un poder absoluto. Egidio construye un orden “político” piramidal cuyo vértice lo ocupa el sacerdocio; más aún, el primer sacerdote es el Papa. Éste, como supremo administrador de los medios de salvación, posee una *potestas* coactiva ilimitada (*plenitudo potestatis*), cuyas características son: es ejercida por el Papa dentro de una *Ecclesia* que abarca toda la realidad, espiritual y temporal; alcanza a todos los cristianos, clérigos y laicos; y es condición de la *salus*, es decir, de la realización de los hombres sobre los cuales ella es ejercida. De allí su conclusión: *extra Ecclesiam nulla salus*, es decir, fuera del *ordo* y la legalidad eclesiásticos y sin *subjectio* a la *potestas* papal el hombre se destruye y perece. La imagen veterotestamentaria del Arca de Noé, único espacio posible de conservación de las especies, prefigura la *Ecclesia* neotestamentaria como espacio exclusivo de realización del hombre.

La síntesis precedente se apoya en tres elementos: un poder absoluto, un orden eclesiástico instituido y sostenido por ese poder absoluto, y la posibilidad del hombre de no perecer y de realizarse gracias a ese orden eclesiástico, es decir, la realización humana. Nótese que en esta argumentación el punto de partida y la primera certeza introducida como axioma es el dato revelado transmitido por *Mateo* 16, 19: la existencia del poder de Pedro como sede de *todo* el poder, espiritual y temporal. La segunda certeza la ofrece la experiencia; ésta constata que, además del poder total, existen poderes menores; por ejemplo, los poderes temporales. Luego recurre a Dionisio Pseudoareopagita para mostrar que en toda la realidad existe una reducción de lo inferior a lo superior *mediante intermediarios*.⁴ Y por fin aplica esa *reductio per media* a las relaciones entre los poderes temporal y espiritual. Así puede concluir que el poder temporal se subordina al espiritual, no directamente, sino mediante interme-

⁴ “[...] *secundum Dionysium in De Angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducere*” (*ibíd.*, p. 12).

diarios. Nótese que Egidio no recurre a Dionisio para fundamentar la subordinación de reinos y naciones al poder espiritual –pues esa subordinación surge de *Mateo* 16, 19, es axiomática–, sino para mostrar, con conceptos filosóficos, el *modo* como naciones y reinos se subordinan a la Iglesia y las relaciones entre ambos derivadas de ese modo. Así concluye que el poder temporal está ordenado al espiritual como lo inferior a lo superior según la estructura de la mediación gradual.

Con todo, la mediación no atenta contra la *reductio*, pues a pesar de la mediación, esa subordinación es una dependencia total del poder temporal respecto del espiritual: *gladius temporales [...] reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem*.⁵ Ahora bien, si la dependencia del poder temporal respecto del espiritual es total y si el poder espiritual se extiende a todo, ¿cómo justificar que el poder temporal no es superfluo? ¿No basta con la existencia de un solo poder?⁶ Su respuesta se apoya en la analogía entre el modo como Dios gobierna el mundo y el modo como lo gobierna el poder espiritual. En virtud de su omnipotencia, todo lo que Dios puede con la criatura lo puede sin ella, puede calentar sin fuego, enfriar sin agua.⁷ Pero además Dios tiene una superabundante bondad y comunica su dignidad a las criaturas para que éstas –y no sólo Él– actúen como causas de las cosas. Aunque en virtud de su omnipotencia Dios puede operar sobre la realidad *sin* esas causas, en virtud de su bondad puede operar *con* ellas, es decir cogobernar.⁸ Análogamente, el poder espiritual cogobierna junto con el temporal y a través de éste ejecuta actos de gobierno que, si ejecutara directamente, no ejecutaría tan convenientemente como cuando los ejecuta a través del poder temporal. Éste, pues, opera acciones que contribuyen a un gobierno más adecuado del poder espiritual sobre los hombres. Aunque el poder espiritual puede gobernar toda la realidad directamente, debe actuar sobre lo mejor de ella; por ello es preferible que, además

⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁶ “[...] *quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed etiam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat*” (*ibid.*, p. 112).

⁷ “[...] *quicquid potest Deus cum creatura, potest sine creatura [...] posset enim Deus calefacere sine igne, infrigidare sine aqua [...]*” (*ibid.*, p. 131).

⁸ “[...] *voluit dignitatem suam communicare creaturis, et voluit, quod creature sue haberent acciones proprias et virtutes proprias et essent cause rerum [...]*” (*ibidem*).



del poder espiritual –que tiene jurisdicción universal–, exista también el poder temporal que está bajo el poder espiritual, es instituido por él y obra por comisión de él para desempeñar una función definida.⁹

El carácter no superfluo del poder temporal y la consecuente simultaneidad de jurisdicciones ejercidas por ambos poderes sobre el mismo ámbito permite distinguir entre *esencia* del poder y *modo* de ejercerlo. La afirmación que dice que el poder temporal no es superfluo, sino que tiene jurisdicción legítima porque es instituido para facilitar la dedicación del poder espiritual a gobernar las mejores cosas y así optimizar el ejercicio del poder espiritual, concierne sólo *al modo de ejercicio* de ambos poderes; esa afirmación no afecta la afirmación que se expide acerca de *la esencia* de esos poderes, según la cual el poder temporal está contenido en el espiritual que puede producir, sin el poder temporal, los mismos efectos que produce con la mediación del poder temporal. Egidio descarta que el poder espiritual pueda con el temporal algo que no podría sin él.¹⁰ Si así fuera, habría en las cosas inferiores un poder que no está en las superiores;¹¹ ello atentaría contra la plenipotencia del poder espiritual garantizada axiomáticamente por la entrega de ambos poderes al Papa.¹² Ello crea un espacio de simultáneo coejercicio de ambos poderes. Este espacio optimiza el *modo* del ejercicio del poder espiritual mediante el temporal y, al mismo tiempo, conserva intacta su *esencia*, que es la misma tanto en el modo de ejercicio inmediato como en el modo de ejercicio mediato del poder espiritual, que aunque no es un modo necesario de ejercicio del poder, es el más conveniente.¹³ Ello se resume en dos tesis: (a) todo lo que el poder espiritual puede con el temporal, lo puede sin él; (b) la existencia del poder temporal como *potestas* no

⁹ “*Potestas [...] terrena est sub spirituali et instituta per spiritualem et agit ex institutione spiritualis potestatis*” (*ibíd.*, p. 114).

¹⁰ “[...] *quoniam aliquid potest superior cum potestate inferiori [...] quod non potest sine ill[la ...]*” (*ibíd.*, p. 129).

¹¹ “[...] *quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus [...]*” (*ibíd.*, p. 135).

¹² “[...] *quia utrumque gladium habet ecclesia et utramque potestatem, sibi que simul terreni et celestis iura imperii sunt commissa, extra quam non est salus [...]*” (*ibídem*).

¹³ “[...] *non est decens quod habeat eam [i.e. execucionem materialis gladii] immediatam*” (*ibídem*).

superflua se justifica porque él puede hacer en la realidad, de otro modo, lo que el poder espiritual puede hacer sobre la misma realidad directamente. La tesis (a) presenta una situación *ontológicamente irrevocable* que concierne a la naturaleza ontológica de los poderes y a su mutua relación. Esa relación no puede sufrir mutaciones que afecten la *plenitudo potestatis* del poder espiritual. En cambio la tesis (b) presenta una situación referida al *modo accidental* de ejercicio de los poderes, acerca de cuya esencia e inalterabilidad –no acerca del modo de ejercerlo– se expide la tesis (a). Egidio presenta la tesis (b) (el coejercicio de ambos poderes) como compatible con la tesis (a) (todo lo que el poder espiritual puede con el temporal lo puede sin él). Esa compatibilidad sólo implica la *conveniencia* de (b), y concierne sólo al *modo de ejercicio del poder*; por ello la tesis (b) es *accidental*. Egidio presenta esa conveniencia implícita en la tesis (b) como *la situación normal* de gobierno: a pesar de su carácter no necesario y accidental, conviene (es *decens*) que en situaciones normales coactúen ambos poderes, pero este coejercicio es sólo un *modo* de gobierno, no una situación que afecte la esencia del poder cuya naturaleza es expresada por la tesis (a). El coejercicio de ambos poderes en situaciones de normalidad no es una regla *esencial* ni necesaria, sino una regla *modal* y posible de ejercicio del poder. Por ello puede ser alterada por una regla o principio *esencial* concerniente al poder mismo.

Para llegar a la tipificación teórica de la *plenitudo potestatis* Egidio despliega una amplia red de relaciones entre la situación de normalidad expresada por la tesis (b) y el caso de excepción equivalente a la actualización fáctica de la totalidad del poder atribuido por la tesis (a) al poder espiritual.

La primera relación se percibe en la respuesta a la pregunta: ¿cuándo puede ser alterada la situación (b) de coejercicio de ambos poderes? Egidio responde: cuando el Papa interviene inmediatamente en el orden temporal, no a través de los poderes por él instituidos para casos normales. Esta situación se llama *casus imminens*.¹⁴ Egidio justifica esta intervención inmediata en la dimensión espiritual implicada en lo temporal. Esa intervención tiene lugar

¹⁴ “*Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunctione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quandam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, nisi casus immineat, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis*” (ibid., pp. 145 ss.).



cuando lo espiritual implicado en lo temporal es afectado por el mal gobierno del poder temporal. En este caso se produce una usurpación de las cosas temporales, esa usurpación implica *un mal para el espíritu* que debe ser corregido por el poder espiritual,¹⁵ las cosas temporales pasan a ser llamadas espirituales¹⁶ y pasan a estar bajo jurisdicción del poder espiritual.¹⁷

La segunda relación se expresa analogando el *casus imminens* con el modo como Dios actúa sobre la realidad sin causas segundas. En virtud de una ley común de gobierno de las cosas, Dios distribuye sus virtudes a todas las criaturas, otorga a cada una su *virtus*, no obstaculiza la acción de ninguna y permite que cada una opere según su propia *virtus*.¹⁸ Según esta ley común Dios no hace excepciones, actúa frente a cada cosa de modo uniforme y regular.¹⁹ Análogamente, el Papa gobierna la Iglesia siguiendo la ley común, actúa uniformemente frente a cada uno de sus miembros,²⁰ conserva a cada uno en su estado, no impide el oficio de ninguno²¹ y no interviene directamente en los asuntos temporales que corresponden al poder temporal.²² Pero los agentes naturales pueden depender de Dios también según una ley especial,²³ pues Dios tiene un dominio universal sobre el mundo natural que le permite hacer que el fuego

¹⁵ “*Sed iudex spiritualis et ecclesiasticus habebit huiusmodi iurisdictionem, ne ipsa temporalis indebite accepta et inuste usurpata inferant malum animabus nostris et spiritibus nostris*” (ibid., p. 180).

¹⁶ “*In hiis ergo casibus ipsa temporalia possunt dici spiritualia*” (ibidem).

¹⁷ “[...] *in certis casibus, quia ipsa temporalia secundum se et immediate ordinantur ad corpus [...] ex mandato tamen domini [spectat ad potestatem ecclesiasticam exercere temporalem iurisdictionem]*” (ibid., p. 179).

¹⁸ “*Quod universale agens omnibus rebus suas virtutes tribuit et nullam rem in sua accione impedit, sed omnes res proprios cursus agere sinit*” (ibid., p. 150).

¹⁹ “[Deus] *secundum communem legem se habet uniformiter ad omnia*” (ibid., p. 151).

²⁰ “*Sicut [...] censendum est de Deo, prout secundum legem communem gubernat totum mundum, sic etiam censendum est de vicario Dei, prout secundum communem legem totam ecclesiam gubernat [...]*” (ibid., p. 152).

²¹ “[...] *summus pontifex [...] secundum legem communem gubernat ecclesiam et ad omnia uniformiter se habet, quia omnia in suo statu conservat [...] nullum in suo officio impedit [...]*” (ibid., p. 155).

²² “*Secundum [...] legem communem non intromittet se Papa de temporalibus [...]*” (ibid., p. 156).

²³ “*Sic enim videmus in naturalibus quod aliqua fiunt [...] secundum divinam dispensacionem et Dei providenciam specialem [...]*” (ibid., p. 150).

no caliente o el agua no moje.²⁴ Análogamente, el Papa tiene un dominio universal sobre las cosas temporales;²⁵ aunque normalmente gobierna siguiendo la ley común y no incursiona *in temporalibus*, puede hacerlo si en lo temporal acontece algo que exige su intervención directa.²⁶ Esta intervención implicará –como sucede cuando Dios interviene más allá de la ley común– actuar más allá del normal curso de los acontecimientos.

La tercera relación es resuelta con un concepto filosófico: la causalidad. Primero formula su definición de *plenitudo potestatis* en términos positivos: tiene plenitud de poder el agente que, sin causa segunda, puede hacer todo lo que puede hacer con causa segunda.²⁷ El fundamento de esta proposición reside en que ese agente tiene un poder en el que se concentra todo el poder. Luego lo hace en términos negativos: carece de plenitud de poder el agente que no tiene el poder de efectuar sin causa segunda lo que puede con ella.²⁸ El fundamento de esta proposición reside en que ese agente carece del poder en el que está concentrado todo el poder. Paradigma de *plenitudo potestatis* es el poder de Dios: *in ipso Deo est plenitudo potestatis*. Dios puede sin causas segundas todo lo que puede con ellas, pues puede todo del mismo modo como lo puede cuando hace un milagro, es decir, cuando salta por encima del curso de las leyes regulares de la naturaleza. Aunque normalmente Dios permite que las causas segundas actúen según sus propias leyes, el verdadero poder divino no se muestra en su accionar natural, sino en el milagro, máxima expresión de la omnipotencia de Dios que neutraliza la acción de las causas segundas y produce inmediatamente un efecto sin recurso a otra causa que no sea su poder absoluto. Análogamente, también el Papa tiene plenitud de poder en la Iglesia y puede actuar directamente en ella pasando por encima de sus instituciones.²⁹ Aunque

²⁴ “*Nam sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus, secundum quod dominium facere posset, quod ignis non combureret et aqua non madefaceret [...]*” (*ibidem*).

²⁵ “[...] *ipse tamen secundum communem legem mundum gubernat [...]*” (*ibidem*).

²⁶ “[...] *nisi aliud speciale in talibus [rebus temporalibus] occurrat [...]*” (*ibidem*).

²⁷ “[...] *plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda*” (*ibid.*, p. 190).

²⁸ “*Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse*” (*ibidem*).

²⁹ “*Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine electione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem*



regularmente la gobierna respetando instituciones y leyes que Él instituye, en *casus imminens* puede obrar sin ellos,³⁰ pues en virtud de una deficiencia en el ejercicio de los poderes delegados, éstos se repliegan y se concentran en su origen.

Por fin, el *casus imminens* puede ser leído con otra categoría teológica: la escatología. El discurso escatológico es un discurso sobre lo último, pero al mismo tiempo sobre lo más originario que se deja percibir como presente en las situaciones preescatológicas sólo cuando irrumpe el momento escatológico. Aquí adquiere su sentido el epígrafe que he elegido para este artículo: “*El fin del mundo es más real que el mismo mundo que se acaba*”. En nuestro contexto, el epígrafe puede ser reformulado así: el *casus imminens* es más real que el orden jurídico eclesiástico que caduca. Pues la irrupción del momento escatológico implica la caducidad del proceso preescatológico precedente y la aparición de otra realidad, de una situación nueva equivalente a un progreso cualitativo, tanto desde el punto de vista de la manifestación de lo que la realidad es como desde el punto de vista de nuestro conocimiento de ella. También el *casus imminens* es una situación última en cuanto a su realización temporal, pero primera en el orden de la fundamentación; es como un momento escatológico cuya irrupción facilita nuestra inteligencia de las situaciones preescatológicas. Cuando irrumpe el *casus imminens* el orden institucional se revela como un orden derivado de la *plenitudo potestatis* del poder espiritual: porque está cronológicamente al final, el *casus imminens* es una realidad última, pero es primera en sí pues a partir de ella pueden explicarse las primeras. No se entiende la *plenitudo potestatis* desde el orden eclesiológico-institucional, sino éste desde la *plenitudo potestatis* que irrumpe en el *casus imminens*. El *casus imminens* es el momento de eclosión de la escatología del poder político porque constituye el momento culminante del proceso que comienza con la presentación de la subordinación *per media* de *gentes et regna* a la *ecclesia* y concluye en la presentación de esa subordinación *immediate*.

potestatis” (*ibid.*, p. 191).

³⁰ “[...] *summus pontifex* [...] *secundum has leges debet ecclesiam gubernare* [...]. *Ex causa tamen rationabili potest preter istas communes leges sine aliis agentibus agere, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo*” (*ibid.*, p. 192).

En síntesis, el *casus imminens* es una situación excepcional. En ella se verifica la caducidad de la jurisdicción del poder temporal y la reconducción de todos los poderes a su origen: el poder espiritual. El *casus imminens* equivale al tránsito desde el ejercicio normal del poder *mediate* hacia su ejercicio pleno *immediate*, es decir, cuando irrumpe *in re* todo el contenido conceptual de la tesis esencial (a) que sustituye y neutraliza provisoriamente la vigencia del contenido conceptual de la tesis modal (b). En el *casus imminens* el *contenido conceptual* del *posse omnia* propio del poder espiritual coincide con el ejercicio concreto del *posse omnia*, es decir, se pone de manifiesto fácticamente la totalidad de ese *posse omnia* y eclosiona en la realidad la *plenitudo potestatis* papal en toda su potencia. Como comportamiento del poder originario respecto de los poderes derivados, el *casus imminens* es una situación extrema que pone a prueba la condición ontológica de esos poderes derivados y les compele a mostrarse en su verdadera naturaleza, aún oculta en el modo de subordinación mediato. Pues el *casus imminens* desoculta la realidad político-eclesiástica y la muestra en lo que ella en verdad es: el poder total del Papa. Ello permite percibir la paradoja que subyace en la estructura del tratado: mientras la normalidad y la regularidad propia del orden *jurídico-institucional* de la Iglesia expresan un orden alterable y accidental, el *casus imminens* muestra una *potestas* inalterable y ontológicamente irrevocable. Así, mientras lo regular y normal es accidental y alterable, lo excepcional es esencial e inalterable. El *casus imminens* logra desnudar los tres aspectos más relevantes de la teoría política de Egidio: (1) la esencia de cada uno de los poderes implicados en la relación de subordinación, (2) el carácter pleno y esencial del poder espiritual y (3) el carácter derivado y accidental del coejercicio con ella del poder temporal.

- II -

Objetivo del pensamiento de Carl Schmitt es recuperar la especificidad de la política. Núcleo conceptual de su pensamiento es lo que ha sido denominado, con razón, la *autonomía* de lo político.³¹ Decidido enemigo de posiciones que ven en ella un epifenómeno de la eco-

³¹ Distintas perspectivas acerca de esa autonomía han sido reunidas en el volumen *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Herausgegeben von Hans-Georg Flickinger, Weinheim, VCH, 1990.



JORGE DOTTI,
in memoriam

nomía, el derecho o la sociología, Schmitt quiere mostrar que la política no es reductible a otras disciplinas, sino que tiene una esencia propia que permite explicarla desde sí misma. Pero aunque combate en todos los frentes que muestran la posible emergencia de una instancia no política con aspiraciones a colocarse por encima de ella para operar como su fundamento, el pensamiento de Schmitt se muestra en todo su apogeo, sobre todo, cuando debe enfrentar a su gran adversario visible: el normativismo jurídico.

Para superar la simple decisión y, con ello, para privilegiar las normas sobre el arbitrio implícito en la política y en el hombre, el normativismo hace de toda norma una suerte de derivación de una norma anterior. Pero de ese modo, reprocha Schmitt, el sistema de normas se constituye en un límite permanente más allá del cual es imposible remontarse. Esa imposibilidad de salir del sistema normativo hace que éste opere como un *ab-solutus* habilitado para regular todos los conflictos que emergen dentro del orden político. Con ello, lo político es subsumido en lo jurídico, y éste se transforma en fundamento del orden político. Schmitt identifica el normativismo con el principal protagonista de la despolitización porque hace de la norma un gran soberano capaz de resolver las crisis políticas dentro de un marco exclusivamente jurídico. Pero en rigor es exactamente lo contrario lo que debería suceder, pues lo político “[...] es lo que no se puede subsumir”; y, porque es excepcional, “escapa a toda determinación general”.³²

¿Qué significa que lo político es excepcional? Para oponerse a la despolitización consecuente a la absolutización de la norma, Schmitt recurre a una situación extrema: la irrupción de la crisis o del caos del sistema regulado por las normas. Schmitt utiliza la crisis como momento que pone a prueba el sistema de normas. En cuanto situación extrema, la crisis muestra que ésta no se puede resolver con el mismo sistema de normas que fue víctima de la crisis y del caos, ya que ello equivaldría a intentar resolver el caos con el caos, la crisis con la crisis, el desorden con el desorden. De allí que las normas en crisis no puedan pretender resolver la crisis de las normas.

³² En lo sucesivo cito la siguiente edición: Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, segunda edición 1934. Aquí p. 19.

Más aún, del mismo modo como en situaciones de crisis el derecho no genera derecho, sino que incrementa la crisis del derecho, así las situaciones de crisis muestran que la suspensión del sistema de normas, es decir la excepción, no se deja subsumir por una norma: “No existe una sola norma –escribe Schmitt– que se pueda aplicar a un caos [...]”.³³ Para restablecer el orden jurídico no basta el mismo orden jurídico que caduca como consecuencia del caos

Si la posibilidad de restablecer el orden jurídico escapa a ese mismo orden, esa posibilidad sólo se habilita saliendo del sistema en crisis. El restablecimiento del orden no puede lograrse mediante el recurso a las normas en crisis, sino apelando a una instancia ajena a las normas que cayeron en la trama de la crisis. En otros términos, el caos exige la irrupción de una instancia no caótica, libre y exceptuada de las consecuencias de la crisis. Schmitt identifica esa instancia no caótica con una decisión no normativa proveniente de una voluntad soberana que no es jurídica.

Esta voluntad soberana extrajurídica y extranormativa opera como un límite último más allá del cual es imposible remontarse. El normativismo está siempre dispuesto a suplir la caducidad de una norma con una norma anterior. Su límite es siempre el recurso a otra norma. El decisionismo, en cambio, sugiere interrumpir drásticamente esa suplencia y sustituir la caducidad de las normas con una decisión que opera como medida última del orden normativo; más allá de ella es imposible avanzar. Así, mientras el límite del normativismo es siempre el sistema de normas, el límite del decisionismo es cualitativamente diferente de la norma; ese límite es la decisión política que irrumpe en el momento de crisis. La crisis neutraliza la vigencia y la soberanía de la norma, y habilita a un nuevo soberano, el único que puede restaurar el orden jurídico en crisis. Esa decisión no se deduce de una norma ni de un orden previo. Al contrario, la norma y el derecho existen porque son creados por la voluntad y la decisión de una autoridad política. La norma carece de autoridad si no proviene de una decisión: “El orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma”.³⁴ Sólo la decisión la convierte en norma y sólo la decisión constituye el nuevo

³³ *Ibíd.*, p. 20

³⁴ *Ibíd.*, p. 16.



límite que, por encima del sistema normativo, resuelve y decide su caducidad.

Ese límite no jurídico constituye la única posibilidad de moderar el caos y de restituir el orden jurídico, pues al tiempo que el caos es desorden y éste es impotente para restaurar la normalidad, la decisión soberana extrajurídica es un *posse*, una voluntad que en sí misma aún no es orden, pero que tiene la potencia suficiente para introducir un orden y así poner fin a la excepción y suspensión del sistema jurídico producidas por el caos. En la medida en que el orden jurídico resulta de una voluntad, ese orden toma su origen en un acto no jurídico o prejurídico extra-ordinario, es decir, en un acto proveniente de un ámbito no ordinariamente jurídico. Este acto extra-ordinario es esencialmente político, se llama decisión, y es ejercido por una voluntad soberana.

La voluntad soberana puede suspender la ciega cadena causal del caos del sistema de normas e introducir un sistema normativo con una nueva causalidad, es decir, puede decidir sobre el estado de excepción y de crisis del sistema normas e introducir la vigencia de un orden nuevo. Schmitt define esa voluntad soberana: “Soberano es aquel que decide sobre el caso de excepción”.³⁵ Con su brevedad y concisión, esta definición logra sintetizar la relación entre las dos instancias más importantes que diseñan el arco dentro del que se desenvuelve el sistema de Schmitt: por un lado la política, que equivale a la decisión soberana, por el otro el orden normativo suspendido, que equivale al caso de excepción.

Aunque Schmitt es escéptico respecto de la posibilidad de que la norma víctima de la crisis resuelva la crisis del sistema normativo y de que esa misma norma en crisis pueda restablecer el orden jurídico en estado de caducidad, no es escéptico respecto de la conveniencia de que rija el sistema de normas. Por ello no privilegia la caducidad del orden jurídico en términos absolutos, sino que se limita a privilegiar su caducidad *solamente* cuando ese orden entra en crisis. En rigor, prefiere la vigencia de la norma y sostiene que cuando irrumpe el caos del sistema jurídico es necesario restaurarlo para volver a la normalidad. Normalidad significa que el derecho

³⁵ *Ibid.*, p. 11.

y el orden jurídico vuelven a tener validez: “Es necesario restablecer el orden para que el orden jurídico adquiriera sentido. Hay que crear una situación de normalidad [...]”.³⁶

Aunque, en el orden de fundamentación, la decisión política está por encima de la norma, y aunque en ese orden la voluntad decisoria es siempre superior y está por encima del orden normativo porque es su causa, con todo, en términos absolutos, esa politicidad no es *preferible* a la norma, ella sólo es *superior* a la norma. Pues Schmitt sostiene que es conveniente la vigencia del sistema de normas cuando este sistema es *orden* normativo, y lo considera preferible a la vigencia de la excepción y de la decisión, porque la norma es orden. Por ello, cuando el sistema jurídico caduca a causa del caos, esa preferencia aconseja restaurarlo para volver a la normalidad. Con la introducción por parte del soberano de un nuevo orden normativo queda satisfecha la conveniencia de que rija la norma.

Pero a pesar de que es más conveniente la vigencia de la norma porque ella es orden, siempre el soberano puede más que la norma porque él introduce el orden. Con la irrupción de la decisión del soberano en el caso de excepción queda, para Schmitt, totalmente recuperada la esencia de la política. La decisión es una acción del poder político que opera como constituyente, actúa contra la Constitución, y utiliza la excepción como instancia para neutralizar la Constitución preexistente y para crear una nueva Constitución. Esta acción, que proviene de una facultad ilimitada (*unbegrenzte Befügung*),³⁷ es equivalente a una omnipotencia soberana. Ésta es, precisamente, la situación en la que el soberano decide en caso de excepción. Esta definición de soberano es esencialmente política y no está limitada por el derecho, pues el criterio para medir el derecho y la normalidad es la decisión política que irrumpe en el caso de excepción que suspende el derecho y el orden e introduce uno nuevo. Siempre lo político se muestra por encima del derecho

La recuperación de la esencia de la política como fundamento de un orden normativo-jurídico permite percibir que, aunque preferible, este orden es siempre frágil a causa de la fugacidad implícita

³⁶ *Ibíd.*, p. 19.

³⁷ *Ibidem.*



en su posible caducidad: “La existencia del Estado [de lo político] muestra una clara superioridad sobre la vigencia de la norma”.³⁸ Ello nos desliza hacia algunas estructuras formales de la operatividad del soberano –ontológicamente superior– y sus mutuas relaciones con el orden normativo –ontológicamente inferior–:

- 1) La irrupción de la potencia y de la eficiencia de la decisión política del soberano es habilitada por la falencia y el déficit de la norma. Sabemos quién es el soberano cuando sabemos quién puede decidir sobre la excepción del sistema de normas en el momento de su caducidad.
- 2) La política, en sí misma, aún no es orden normativo, sino decisión y voluntad, pero ella sí es toda la *posibilidad* del orden normativo. Sólo cuando esa posibilidad de orden se concreta estamos ante la irrupción de la politicidad. Al mismo tiempo, cuando el orden normativo es restablecido, éste ya no es la política, pues tan pronto como la política restaura el orden, ella se retira y permanece latente, como escondida, a la espera de una nueva irrupción provocada por alguna futura crisis del orden.
- 3) Para ser derecho, el derecho requiere de la voluntad y de la decisión no jurídicas de la autoridad política. Pero esta decisión política no requiere del derecho para instituir el derecho. La autoridad política no está afectada por el derecho, está por encima de él.
- 4) Aun cuando el derecho caduca, éste, en cuanto sistema de orden en general –no en cuanto “este orden jurídico determinado y concreto”–, siempre espera la decisión política para volver a tener vigencia; y cuando el orden normativo o derecho está vigente, la decisión política no desaparece, sino que asume una latencia, un estado de “estar en espera” del momento de crisis para poder mostrarse nuevamente como poder soberano e instancia decisoria.
- 5) El orden jurídico muestra una manifiesta paradoja. Por una parte, en cuanto es orden, no es voluntad ni política. Por la

³⁸ *Ibidem.*

otra, en cuanto a su origen y a su fundamento, ese orden jurídico muestra cierta politicidad, pues el origen de su existencia está en la decisión política del soberano. Pero también la decisión política es paradójica, pues al tiempo que es voluntad y no orden, sin embargo en ella se concentra toda la posibilidad de la existencia del orden, pues todo el fundamento y posibilidad de existencia del orden jurídico reside en la decisión.

- 6) Si bien la voluntad soberana muestra absoluta superioridad sobre el orden jurídico, pues puede proceder a su caducidad y a la introducción de un orden nuevo, esa voluntad soberana no es equivalente a una automática caducidad de ese orden. La voluntad soberana sólo es equivalente a la *posibilidad* de restaurarlo. Sólo en caso de crisis la voluntad soberana es equivalente a la *automática caducidad* del orden. La voluntad soberana y su politicidad son causa de la caducidad del sistema jurídico cuando éste se muestra caótico, y también son garantía de la restauración del sistema jurídico cuando, como consecuencia del caos, ha caducado su existencia.
- 7) Aunque en el orden de fundamentación la decisión política está por encima de la norma porque es su causa, y aunque siempre la voluntad decisoria es superior y está por encima del orden y de su caos, esa politicidad no es preferible a la vigencia de la norma. Puesto que la norma es orden, su vigencia es preferible a la vigencia de la excepción y de la decisión. Schmitt privilegia la vigencia del sistema de normas, no su caducidad. El orden es preferible al caos del orden. Cuando el sistema jurídico caduca a causa del caos, esa preferencia aconseja restaurarlo para volver a la normalidad.
- 8) Schmitt prefiere la normalidad a la excepción; no se opone a que la norma obligue. Pero ella obliga exclusivamente en situaciones de normalidad, es decir, en situaciones de vigencia del sistema de normas. Su confrontación con el normativismo se limita a negar la reducción del sistema de normas a una norma o, en última instancia, a una norma fundamental. Pues la norma fundamental, dice, no se deduce de una norma, sino de una decisión política y soberana. Ésta es obligante en situaciones de excepción. Así, su litigio con el normativismo no afecta la validez del sistema de normas, sino sólo el fundamento y el origen de esa validez.



9) Aunque norma y orden jurídico obligan cuando tiene vigencia la normalidad, durante esa vigencia la soberanía de la decisión sigue existiendo en estado latente y reducida a un mínimo (*auf ein Minimum*). El carácter soberano de la decisión como fundamento absoluto de toda norma sólo se pone de manifiesto en su verdadera esencia, es decir, sólo transita desde el estado latente a su estado de total actualidad y con irrupción plena en el momento de la excepción, suspensión y crisis del sistema normativo.³⁹

- III -

“Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría política son conceptos teológicos secularizados”.⁴⁰ Esta confesión de parte parece suficiente para relevarnos de generar pruebas acerca de la fuerte impronta teológica de la teoría política de Schmitt. Con todo, y como conclusión, algunas semejanzas y diferencias entre Schmitt y Egidio nos permitirán marcar con mayor precisión sus respectivas posiciones.

En lo que concierne a las semejanzas –siempre teniendo en cuenta que esas semejanzas deben ser entendidas aquí en términos simplemente estructurales y como concernientes solamente a la operatividad del soberano entendido como poder político absoluto– tres son las tesis principales de Schmitt que encuentran un antecedente en Egidio: (1) la excepción y/o suspensión de la vigencia de la normalidad jurídica puede ser estructuralmente analogada al milagro en teología;⁴¹ (2) es soberano (*ab-solutus*) quien decide en caso de excepción;⁴² (3) en caso de excepción la decisión política del soberano es análoga a la decisión infalible del Papa.⁴³ Pero aun una cuarta semejanza es ineludible. Ella es la que surge de la paradoja implícita en ambas teologías políticas: mientras la normalidad y la regularidad

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Véase *supra*, nota 35.

⁴³ *Ibid.*, p. 71.

propia del orden jurídico en Schmitt y del orden institucional de la Iglesia expresan un orden alterable y accidental, el *casus imminens* en Egidio y el caso de excepción en Schmitt muestran una *potestas* inalterable y ontológicamente irrevocable. Ello hace del papa en la Iglesia y del soberano en el Estado dos figuras asociadas al momento de la excepción, y ello hace del momento de la excepción el momento en que se pone de manifiesto la esencialidad e inalterabilidad del poder político absoluto.

En cuanto a las diferencias, la primera se verifica entre el carácter no-secular de la teología política de Egidio y el carácter secularizado de la teología política de Schmitt. Para Egidio la teoría política aún depende de una teología que deja ingresar en la realidad un orden sagrado objetivo que penetra todo el orden político y lo tiñe íntegramente de sacralidad. Esta sacralidad no es estructural o formal, sino esencial y constitutiva, y lo es hasta el punto de que cada momento de la política equivale a un momento de la presencia del orden sagrado en el mundo. Pues Egidio no conoce la secularización ni la emancipación de los momentos políticos de la realidad respecto de la Iglesia, sino que sostiene una total sacralización eclesiástica de la política; ello invita a definir la política como continuación de la teología. En cambio para Schmitt la teología sólo tiene una presencia “como si” la política; ésta, vaciada de sacralidad objetiva, recibe de la teología estructuras cuya validez está condicionada por su estricta formalidad. La teología política de Schmitt es una formalización de la teología que no ofrece contenidos a la teoría política, sino estructuras, tipos de relaciones entre sus protagonistas y de operaciones entre ellos.

La segunda diferencia tiene lugar entre dos decisiones infalibles: la decisión papal y la del soberano. En este caso la diferencia resulta de la diferencia anterior. Puesto que en Egidio la teología equivale a un contenido objetivo que incluye un conjunto de tesis dogmáticas, el papa es infalible porque *sabe*, es decir, su decisión depende de su conocimiento de una verdad objetiva y de existencia real de la que él es el primer e inmediato beneficiario y, consecuentemente, el árbitro último acerca de su contenido. En cambio el soberano de Schmitt es el último árbitro acerca del estado de excepción, pero no porque sabe, sino porque *puede* decidir acerca de él. La diferencia entre ambos está marcada por el conocimiento que define la infalibilidad papal acerca del contenido del Cristianismo y por la vo-



luntad del soberano que define su infalibilidad porque el poder de esa voluntad lo muestra colocado por encima de cualquier otra voluntad decisoria.

Si en el caso de la segunda diferencia la decisión papal parece ganar una cierta objetividad frente a la decisión política del soberano cuyo arbitrio se apoya en su voluntad, en esta tercera diferencia puede señalarse una suerte de pérdida de racionalidad en la decisión infalible del papado en la medida en que éste recurre a un conocimiento revelado, mientras que en el caso de Schmitt la decisión apela a un principio que muestra una racionalidad indiscutible, pues es racional la necesidad de restablecer el orden que garantice la preservación del hombre y del Estado.

En suma, Schmitt y Egidio suscribirían a Horacio: “hay una medida en las cosas, hay ciertos límites más allá de los cuales no puede consistir lo recto”.⁴⁴ Decisión soberana e infalibilidad papal son, ambas, irreducibles a una instancia precedente.

⁴⁴ “*Est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra nequit consistere rectum*” (Horacio, *Sat.*, I, i, 106-7).

Bibliografía

Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, edición de R. Scholz, Aalen, Scientia, 1961.

Carpentier, Alejo, *El recurso del método*, México, Siglo XXI, 1974.

Chesterton, G. K., *La esfera y la cruz*, Bs. As., Espasa Calpe, varias ediciones.

Flickinger, Hans-Georg (Hrsg.), *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Weinheim, VCH, 1990.

Horace, *Satires. Epistles. The Art of Poetry*, Loeb Classical Library 194, Cambridge, Harvard University Press, 1926.

Scattola, Mario, *Teología política. Léxico de política*, Bs. As., Nueva Visión, 2008.

Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, segunda edición 1934.



JORGE DOTTI,
in memoriam

Jorge Dotti con Francisco Bertelloni



Jorge Dotti: un encuentro

GIUSEPPE DUSO

(UNIVERSIDAD DE PADUA - ITALIA)

En las páginas que siguen quisiera dar cuenta de un encuentro que he tenido con un intelectual y un hombre notable, como el que fue Jorge Dotti; como así también de un núcleo problemático común a partir del cual comenzamos un diálogo profundo y provechoso. No había tenido oportunidad de conocerlo en mis precedentes estadias en Buenos Aires; lo había contactado por mail en relación con un proyecto de reflexión coral sobre un autor importante para ambos, Carl Schmitt; una reflexión que hoy me parece urgente, sobre todo para aquellos que, a partir de los primeros años de la década del ochenta del siglo pasado, como consecuencia de una confrontación seria con el jurista alemán, modificaron de manera significativa su forma de pensar la política.¹ A estos intelectuales les formulaba la pregunta de si, después de haber constatado la fecundidad del atravesamiento del pensamiento de Schmitt, no existe hoy la exigencia de superar el horizonte de esa forma política moderna que él pensó de manera radical pero sin ir más allá de ella. Después de este primer contacto, y en virtud del deseo de conocerlo personalmente, en noviembre, durante una breve permanencia en Buenos Aires, para la Maestría en Historia Conceptual de la UNSAM, tuve la oportunidad de tener un encuentro con él; encuentro que fue para mí muy significativo. En la siguiente reflexión toco algunos de los puntos alrededor de los cuales giró nuestro largo coloquio y que remiten específicamente a un ensayo reciente de Dotti sobre la representación; ensayo que yo había leído poco tiempo antes y que tuve presente durante nuestro coloquio.²

¹ Algunas respuestas a la pregunta formulada han sido publicadas en el número 5 de *Conceptos históricos* (2018). Un ejemplo significativo del debate cultural y político italiano que apoya sus pies sobre el pensamiento de Schmitt es el volumen Duso, G. (ed.), *La política oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venecia, Arsenale, 1981 (ahora en www.ciripge.it); volumen que también para Dotti, según lo que él mismo me refirió, fue una ocasión para privilegiar la relación con el pensador alemán.

² Cf. Dotti, Jorge E., "La representación teológico-política en Carl Schmitt", en *Avatares*



El punto central y decisivo que enlaza el tema de la soberanía moderna, la cuestión de la teología política, la prestación intelectual de autores como Hobbes, Hegel, Schmitt y la naturaleza de la democracia moderna es el de la *representación*, que para nosotros dos tiene un significado crucial tanto para el pensamiento como para la praxis política. Me parece significativo que para ambos sea la estructura de la representación –consistente en la necesidad de volver visible la idea, que trasciende la realidad empírica– lo que constituye el núcleo teológico-político del pensamiento schmittiano y la lección que él nos deja para nuestra tarea de pensar la política. Pero sobre este punto fundamental compartido nuestros itinerarios se muestran divergentes.

Para Dotti, la estructura de la representación y la lógica de la soberanía se identifican, y no es casual, en ese sentido, que las mismas emerjan juntas en la reflexión política de Hobbes. La estructura de la representación es entonces específicamente moderna y se identifica con la tarea de la producción de la voluntad del sujeto colectivo. Ésta, es decir la ley, asume una dirección vertical: el mando político procede *desde arriba*. Dotti tiene presente que, en el proceso lógico que en el *Leviatán* lleva a la figura del soberano, es importante ese proceso de *autorización* que en el capítulo XVI define la legitimación típicamente moderna del poder; pero con justa razón niega que en la dialéctica autor-actor se lleve a cabo un protagonismo de los ciudadanos, o una verdadera *fundación* del poder desde lo bajo. De hecho, si la unidad de una multitud es posible sólo representativamente, nos podríamos preguntar si no es ya necesaria la figura del representante-soberano para el realizarse de esa situación unitaria en la que todos los individuos juntos autorizan al representante. Siguiendo a Schmitt, Dotti reconoce, para el escenario mismo del contrato, la necesidad de que el soberano sea no sólo *resultado*, sino también *presupuesto*. Para que haya posibilidad de que todos los individuos se hallen en la situación de expresar, todos juntos, unitariamente, la misma cesión de derechos en favor del soberano, es necesario que alguien haya hecho posible tal situación unitaria: precisamente, el soberano.

filosóficos, N° 1, 2014, pp. 25-54. Evito indicar, en esta sede, los trabajos sobre los conceptos y sobre los autores sobre los cuales apoyaba mis posiciones durante el coloquio.

Tal verticalidad del mando político y la falta de protagonismo de los ciudadanos se presentan de manera aún más significativa allí adonde Schmitt complica la soberanía hobbesiana. De hecho, se produce una actualización de la temática de la representación en el momento en que se reconoce en el pueblo la potestad de autodeterminarse y se considera que en la democracia los ciudadanos deben ser activos respecto de la producción de la ley. Schmitt no olvidaría, desde el punto de vista conceptual y de los procedimientos constitucionales, la legitimación democrática y el movimiento que va desde lo bajo del pueblo hacia lo alto del poder; movimiento que sin embargo no es en sí mismo suficiente, en la medida en que el nexo teológico-político –siempre mantenido– comporta la función unitaria y decisiva de la representación, que no permite que se acepte el pluralismo de la metáfora organicista. En fin, se trata siempre del pueblo que puede ser unidad política y sujeto colectivo sólo mediante el representante soberano o mejor dicho, en la democracia, mediante el representante del pueblo soberano.

En realidad la función del pueblo es decisiva, en el sentido de que no hay ley si no hay obediencia, pero no es el pueblo el que hace realmente la ley. Por eso se puede decir, en consonancia con Schmitt, que la democracia directa en realidad no puede ser más que democracia plebiscitaria, en la que el pueblo se forma en el consenso dado a la puesta en forma unitaria que es obra de quien guía (*Führer*), del líder político. El hecho de que Schmitt considerara al pueblo como el lado impolítico (*unpolitische Seite*) en la tríada Estado-movimiento-pueblo, comportaba, según Dotti, la distancia del jurista alemán respecto del movimiento nacional-socialista, y conlleva hoy la imposibilidad de utilizar a Schmitt como base del populismo en la Argentina. Sobre este punto quería trabajar Dotti para el debate arriba mencionado a partir de la pregunta “¿Más allá de Schmitt?”.

Tal actualización de la representación en clave democrática permite una reflexión sobre el momento rousseauiano. Dotti ve en Rousseau el pasaje necesario de la inmediatez del pueblo a la representatividad propia de la vida estatal. El pueblo soberano es el del poder constituyente, que puede vivir políticamente sólo en el estado constituido. Pero Dotti va más allá, en la medida en que reflexiona sobre aquello que para Schmitt son los dos principios cardinales de la forma política: *identidad y representación*. De hecho, si es cierto que la identidad del pueblo se da solamente



mediante la puesta en forma unitaria de la multitud de individuos, una puesta en forma que no proviene de los muchos sino que mantiene una función de unificación –representativa– respecto de ellos, él accede a la aguda conclusión de que no se trata de un verdadero dualismo de principios, sino antes bien de la “*diferenciación interna del principio representativo*”.

El reconocimiento de que los dos principios individuados por Schmitt se encuentran en la estructura única de la representación es otro de los puntos de notable consonancia de nuestros respectivos análisis. Sin embargo, es precisamente a partir de este análisis convergente que comienza el diálogo entre nosotros. De hecho, hasta aquí se ha hablado de esa representación que se identifica con la soberanía, dentro de ese escenario moderno que piensa la política a partir de los individuos y de sus derechos. Tal supuesto, que llevó a la disolución (al menos teóricamente) de privilegios y jerarquías, comportó también, contradictoriamente, mediante el proceso de *autorización* –y, por lo tanto, del poder legítimo en tanto que representativo–, la despolitización del ciudadano.³ El problema es, entonces, a mi modo de ver, si es verdad que la estructura de la representación, innegable para el pensar y para la praxis, y que emerge en el corazón de la soberanía moderna, se identifica con tal soberanía y con la lógica de la relación muchos-uno.

En realidad el movimiento estructural para el pensar y para la praxis del *volver visible la idea* tiene un alcance mucho mayor, y no es sólo moderno; de hecho, se revela filosóficamente ya con Platón, en cuyo pensamiento, por un lado, se expresa la necesidad, para la experiencia, de relacionarse con la idea; pero, por otro lado, se muestra la imposibilidad de que tal idea se vuelva objeto empírico de nuestro ver y de nuestro saber, es decir, de que se reduzca a objeto inmanente a nuestro *logos*. Tal estructura está necesariamente implicada, pero al mismo tiempo traicionada, en la soberanía, en la medida en que el movimiento de trascendencia hacia la idea se transforma en un proceso de inmanentización en el cual la representación termina por identificarse con el poder y con quien lo ejer-

³ En esta dirección se mueven los trabajos del grupo de investigación en historia conceptual de Padua (véase www.cirllpge.it)

ce. No es casual, en este sentido, que Voegelin, que después de Schmitt hace de la representación la estructura clave de la experiencia y del pensar, critique a Schmitt por haber defendido la idea de que la función representativa es atribuible solamente a quien ejerce el poder, haciendo así perder a la representación su carácter trascendental, que no puede no ser válido para todos.

Se trata, entonces, de entender cuándo el movimiento de trascendencia de lo empírico que tiende a hacer visible la idea es traicionado en virtud de un proceso de inmanentización. Dotti vislumbra este peligro en el mismo *legislador*, en el cual conviven ambos aspectos, el representativo, teológico-político, y el inmanentista, que reduce la representación a un elemento empírico y económico. Esta diferencia debería ser reconducida a la diferencia entre *Repräsentation* y *Vertretung*: mientras la primera consiste en dar forma unitaria a la realidad política, presentificando la idea en una política caracterizada por la igualdad de los individuos singulares, la segunda se reduce al mero reflejo de voluntades e intereses ya formados y particulares.

A mí me parece que la línea inmanentista no es una degeneración contingente, sino una característica del órgano legislativo, en la medida en que, mediante la regla de la mayoría, lo que se tiende a representar no es tanto la determinación contingente de la idea de justicia, sino más bien la voluntad del sujeto colectivo, que es por definición justa. La inmanentización caracteriza ya ese modo de entender la representación que se inaugura con la soberanía moderna. En Hobbes, de hecho, el mando del soberano es *como tal* representativo y se justifica en base al proceso de autorización. La trascendencia de la idea de justicia termina por disolverse, junto con la tarea, difícil y jamás agotada, de pensarla en el presente, en la medida en que la misma es reducida a la racionalidad formal según la cual “es justo obedecer a la ley”, y la ley es la voluntad del sujeto colectivo, atribuible a todos (que son los *autores* de la misma). La excedencia estructural de la idea se traduce (y traiciona) en la absolutez del mando político. En conformidad con lo dicho anteriormente, es necesario reconocer que tal proceso de inmanentización se cumple entre Hobbes y Rousseau y se realiza en las constituciones democráticas, y la causa de ello reside en el hecho de que lo que ha de ser representado no es más la idea de lo justo, sino el sujeto colectivo, es decir, el pueblo, que es el sujeto perfecto



de la política, en la medida en que comprende a todos aquellos que deben obedecer al mando y que, haciéndolo, se obedecen en el fondo a sí mismos y se mantienen de esa manera libres.

Dotti muestra hacer propia la idea de un pluralismo presente en la unidad del Estado, ese pluralismo del que habla Schmitt en *Staatsethik und pluralistischer Staat*, ensayo que gentilmente me hace llegar el día después en su traducción, seguida por más de doscientas páginas de observaciones tuyas, en la que se pone en evidencia la amplitud y la profundidad de su cultura.

A la luz de este razonamiento, la línea que va de Hobbes a Schmitt parece manifestar el núcleo teológico-político, pero al mismo tiempo también traicionarlo, justamente en virtud del hecho de que el sujeto colectivo, el pueblo, se presenta como una justificación absoluta, inmanente, del mandato político, tanto en el caso en que emerja mediante el cuerpo representativo, como en las formas que se acercan a la democracia directa, como el *referéndum*. A mí me parece que Hegel complica esta línea. De hecho, desde el periodo jense denuncia la contradicción del iusnaturalismo, donde la función fundacional atribuida al individuo para concebir la política implica su total sometimiento. Hegel denuncia la institución de las elecciones, las cuales

tendrían la tarea de neutralizar los intereses excluyéndolos de la legitimación del poder, y sin embargo permiten la imposición de algunos intereses particulares que se hacen pasar por intereses de todo el pueblo.⁴ Sobre la base de esta crítica, Hegel piensa de manera completamente diferente la totalidad política, como articulada y plural; y, por consiguiente, entiende de manera distinta la función de la representación, que no produce la unidad política (tarea que pertenece más bien al príncipe y a su gobierno), sino que presenta en el ámbito político los grandes intereses de las partes sociales. Su crítica a la soberanía, que nacida en el iusnaturalismo vivifica las constituciones modernas, emerge con claridad

⁴ Cfr. Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, Tomo 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, § 311, pp. 480-481. Traducción española: *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermañ, Barcelona, Edhasa, 1988, § 311, pp. 463-464.

en la *Enciclopedia* de 1830, en la que incluso desaparece el término “soberanía”, como así también la función del poder fundamental de la soberanía, el poder legislativo.

En nuestro coloquio Dotti muestra no compartir una lectura de Hobbes que conduzca la soberanía a una racionalidad formal y que vislumbre en aquélla la pretensión de inmanencia; al mismo tiempo, Dotti no comparte una crítica dirigida, sobre esta base, a la forma política moderna, es decir al Estado. El mismo se le presenta como la institución que expresa sustancialmente el núcleo teológico-político de la representación. Dotti ve en Schmitt la sabiduría y la responsabilidad de un jurista atento a lo que ha pasado y pasa en la historia y que, reconociendo que ambos principios –el de la trascendencia y el de la inmanencia– están presentes en el Estado contemporáneo, considera que, en una situación de conflictos de opiniones e intereses, la representación está en quien logra mantener la unidad del Estado, en el que sólo han de defenderse los derechos iguales de los individuos contra la lucha de las facciones y de los intereses particulares. Frente a mi intento de recuperar la excedencia de la idea de justicia en un horizonte que supere la soberanía, mediante una concepción de la unidad política como estructuralmente plural (para salir de la lógica hobbesiana del “de los muchos al uno”), Dotti muestra hacer propia la idea de un pluralismo presente en la unidad del Estado, ese pluralismo del que habla Schmitt en *Staatsethik und pluralistischer Staat*, ensayo que gentilmente me hace llegar el día después en su traducción, seguida por más de doscientas páginas de observaciones suyas, en la que se pone en evidencia la amplitud y la profundidad de su cultura.⁵

Escucha perplejo mis críticas a la despolitización del ciudadano, que se determinaría en las constituciones democráticas justamente en virtud del hecho de que en ellas la democracia es concebida dentro del horizonte de la soberanía y es muestra de identificar la participación de los ciudadanos con la obediencia a las leyes democráticamente producidas, obediencia poco ejercitada todavía en la Argentina. Por ello insiste sobre la función del Estado y de la soberanía. Entonces, aun reconociendo, con generosidad y gentileza, alguna razón a mis críticas a la inmanencia que caracterizaría la

⁵ En *Deus mortalis*, N° 10, 2011-2012.



lógica del Estado como tal y a la despolitización actual del ciudadano, concluye: “ustedes, en Italia, están *después* de la democracia; nosotros, *antes*”, expresión con la cual muestra hacer propia, en la situación histórica que la Argentina estaba viviendo, ese sentido de responsabilidad del intelectual que atribuye a Schmitt. En el debate al que lo había invitado a participar su voz habría sido seguramente una voz competente, en la dirección de la actualidad del pensamiento schmittiano y de la forma Estado, al menos en relación con la realidad histórica de la Argentina, frente a quien propone (como yo), después de la productividad del pasaje a través del pensamiento schmittiano, la necesidad hoy de pensar la política *más allá de Schmitt y más allá de la forma política moderna*.

Me considero afortunado por haber tenido un encuentro con un hombre y un pensador de su talla, completamente abocado a la reflexión sobre *la cosa misma*, más allá de las modas y de las exhibiciones que caracterizan, las más de las veces, el escenario actual del debate intelectual; un pensador que me hizo reflexionar críticamente sobre algunas de mis posiciones.

Traducción del italiano: Sandra Palermo.

“Compañero de avatares gnoseológicos...”

ROBERTO J. WALTON

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

A sí reza la dedicatoria de uno de sus libros, y en esa condición quiero recordarlo. Me tocó compartir con Jorge Dotti desde 1980 y durante más de una década la cátedra de Gnoseología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La antigua cátedra de Gnoseología y Metafísica fue dividida a fines del año anterior por iniciativa de la directora del Departamento de Filosofía, Prof. María Mercedes Bergadá, y nos fue asignado el dictado de la parte relacionada con la teoría del conocimiento. Fue entonces cuando lo conocí en el despacho de la directora en el cuarto piso del viejo edificio de 25 de mayo.

Mencionar la historia de la cátedra tiene su importancia porque una parte de ella es evocada por Jorge en el libro que preparaba por esa época: *La letra gótica. Recepción de Kant, desde el romanticismo hasta el treinta*. Se trata de una cátedra cuyos antecedentes se remontan a la fundación de la Facultad en 1896. Desde ese año se estableció una cátedra de “Filosofía”, que estuvo a cargo de Rodolfo Rivarola. En el año 1904, todavía a cargo de Rivarola, y ante la creación de otras, la cátedra se convirtió en “Ética y Gnoseología”. Esta denominación subsistió hasta 1922 en que Alejandro Korn se convirtió en el titular y se cambió el nombre por “Gnoseología y Metafísica”. En años posteriores la cátedra fue ocupada por figuras como Francisco Romero, Carlos Astrada, Eugenio Pucciarelli y finalmente Adolfo P. Carpio, quien, en la división, quedó a cargo de la parte dedicada a Metafísica.

Es importante recordar las reconstrucciones de Jorge sobre algunas etapas de este proceso. Señala que en los cursos de Rivarola se gesta la desestabilización del positivismo ya que el kantismo que exponía fue un preludio de la “reacción antipositivista”. Además, subraya que la recepción de Kant tuvo lugar en el marco del privilegio



JORGE DOTTI,
in memoriam

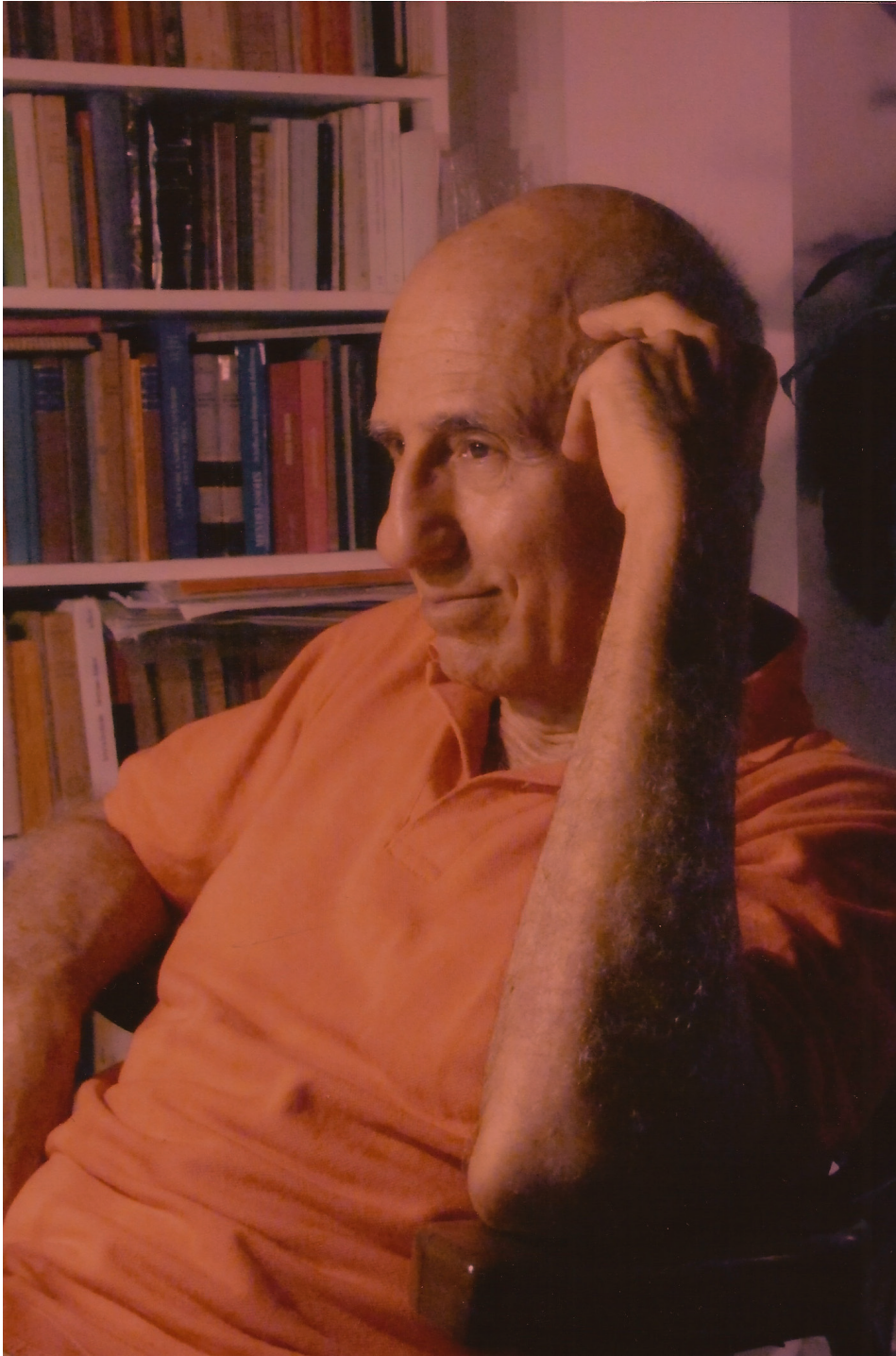
que la filosofía contemporánea daba a las cuestiones gnoseológicas. Y observa: “El contacto intelectual de Rivarola con el kantismo se limita, entonces, al comentario de textos y a la propuesta de claves de lectura, a lo largo de sus cursos universitarios”.¹ Respecto de Alejandro Korn como gran figura de un momento de transición, la obra describe su insatisfacción ante el inevitable desemboque escéptico del positivismo, la influencia ejercida sobre él por el criticismo, su posición respecto de la razón teórica expresada en el rechazo del realismo ingenuo y el solipsismo junto con la asignación de la forma del conocimiento a lo dado, sus disonancias con el planteo gnoseológico de Kant y la más evidente presencia de motivos kantianos en los aspectos prácticos de su obra. Según esta presentación, lo esencial de la recepción de Kant se encuentra en la aceptación del dualismo básico de naturaleza y libertad, de ser y deber ser, pero con la transformación del segundo término del contraste en algo fáctico de la índole del sentimiento que pone en juego un valor y da lugar a una acción externa. Jorge enfatiza una actitud más afín a Kant en los escritos posteriores, “sobre todo en el problema del conocimiento, al acentuar el carácter ineliminable del dualismo sujeto-objeto, so pena de generar hipóstasis metafísicas si se lo anula”.² Esta condición del conocimiento junto con la implicación ética del saber serían temas de significativa reflexión personal para él.

Embarcados en el nuevo camino como continuadores de una honrosa tradición, organizamos el programa de la cátedra que recibíamos en torno de la filosofía trascendental añadiendo a la base kantiana de la que se ocupaba Jorge los aportes de la fenomenología de Edmund Husserl que estaban a mi cargo. A ello se sumaron cuestiones de la filosofía posterior a Kant y de la fenomenología posthusserliana relacionadas con la teoría del conocimiento.

Los cursos de Jorge mostraban una construcción armónica cuyos lineamientos más generales menciono. En el inicio destacaba que el programa crítico de Kant, tanto en el plano teórico como en el práctico, es el de la autolimitación. La idea del hombre como un ser limitado es una premisa a la que califica de “metafísica en sentido am-

¹ Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1992, p. 158.

² *Ibíd*, p. 170.





El conocimiento implica llegar a algo nuevo más allá de una homogeneidad ontológica entre el yo y lo conocido que solo implicaría una purificación del espíritu: “Toda la *Crítica de la Razón Pura* es un esfuerzo para resolver esta cuestión”.

plio”³. No somos dioses ni en el campo del conocimiento ni en el campo de la moral. Esta finitud humana se traduce en el plano del conocimiento en el hecho de que el hombre es incapaz por sí mismo de dar existencia a sus representaciones.

No habría problema gnoseológico si el elemento racional mismo pudiera generar el contenido material del conocimiento en lugar de ser deudor de una instancia distinta. El problema del conocimiento se volatiliza si el entendimiento humano es asimilado al entendimiento divino. De ahí que no haya en Platón un problema del conocimiento en sentido estricto porque, de acuerdo con su punto de vista, el problema se limita a una purificación del espíritu por la cual se vuelven a ver las verdades que

siempre incluye dentro de sí mismo. Tampoco hay un problema del conocimiento en Hegel porque en la racionalidad misma están grabadas las verdades últimas acerca de todas las cosas. Solo hay problema del conocimiento cuando se asume que el hombre, para conocer, tiene que ir a lo que está fuera de él. El problema es entonces la posibilidad de un contacto entre el yo que tiene pautas de orden de carácter intelectual y aquello hacia lo cual el yo va y que no tiene ese carácter. El conocimiento implica llegar a algo nuevo más allá de una homogeneidad ontológica entre el yo y lo conocido que solo implicaría una purificación del espíritu: “Toda la *Crítica de la Razón Pura* es un esfuerzo para resolver esta cuestión”.

Un tema central de los cursos era la Deducción Trascendental de las Categorías, que era explicitada en su significación desde la *Disertación* hasta el *Opus Postumum* y como prueba de la capacidad objetiva del conocimiento. Jorge ponía énfasis en que la prioridad de la síntesis, y con ella el acceso a algo nuevo como conocimiento en sentido estricto, era el nervio central de la *Crítica*. La explicitación de este tema conduce a las tres fuentes subjetivas del conocimiento, es decir, el sentido, la imaginación y la apercepción como los funda-

³ Esta cita y las siguientes fueron tomadas de los desgrabados de las clases dictadas por Jorge Dotti durante los años a que hace referencia este trabajo.

mentos originarios que contienen las condiciones de posibilidad de la experiencia y que, “en sí mismas no pueden derivarse de ninguna otra facultad del espíritu”.⁴ Esta falta de derivación implica un dualismo sujeto-objeto que es absolutamente originario y no puede ser remitido a otra instancia. En la presentación se aclaraba que estas síntesis eran exhibidas primero por Kant como un proceso doble en tanto síntesis de la imaginación y unidad de la síntesis en el entendimiento, y luego presentadas como aprehensión de representaciones en la intuición, reproducción en la imagen y reconocimiento en el concepto. Como problema específico que era destacado estaba el modo en que la imaginación puede ser guiada por conceptos. Una actividad ciega, pero indispensable, tiene que ser conceptualizada, y, por tanto, el núcleo de la Deducción Trascendental “está en la Doctrina del Esquematismo”.

Otra cuestión que destacaba era que la lógica trascendental ofrece un criterio positivo de verdad más allá de la coherencia lógico-formal, esto es, un criterio que no es meramente negativo, sino que concierne a la ampliación del saber. Esto se debe a que su tema es la conexión de instancias intelectuales a priori con un contenido intuitivo que, por ser también puro y no empírico o particular, no afecta su carácter formal y universal. Se trataba de explicar cómo Kant hace suyo el concepto tradicional de verdad como adecuación entre representación y cosa mediante una identificación –acorde con la naturaleza limitada del hombre– entre la cosa y la representación en virtud de la síntesis trascendental de la multiplicidad espacio-temporal.

Merece mencionarse que la cátedra publicó un *Cuaderno de Gno-seología* con una traducción realizada por Jorge de la versión de 1781 de la Deducción Trascendental de las Categorías, acompañada de dos cartas de Kant a Markus Herz, también traducidas y provistas por él de una introducción.

Jorge no se limitaba a la ardua tarea de explicar en detalle esta obra. Sus preocupaciones se extendían a la constitución del conocimiento sistemático y el juicio reflexionante. Ya mencionaba la obra del Juicio en la integración y diferenciación de los contenidos intuitivos mediante su direccionamiento hacia representaciones fenoménicas. Sus exposiciones de la *Crítica del Juicio* procuraban explicitar

⁴ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, A 94.



el saber trascendental de la naturaleza iniciado con el análisis de los postulados del pensamiento empírico y de las ideas regulativas, e incluían consideraciones sobre el conocimiento científico y la teleología como ficcionalismo. Tampoco se restringía a la filosofía de Kant, sino que abarcaban el pensamiento postkantiano. Destacaba que el modo de lectura de la *Crítica de la Razón Pura* determina la posición respecto de la filosofía posterior.

La lectura del idealismo alemán supone que la actividad intelectual y espontánea se antepone a las categorías y es previa a la distinción sujeto-objeto. Toda situación de alteridad es un producto del entendimiento en una condición previa que no está limitada por nada. La razón teórica se extiende en armonía con la razón práctica como una fuerza original y absolutamente creativa previa a todo dualismo y en que toda limitación es autoimpuesta y de ese modo es superable. En este caso hay un puro pensar previo al pensar categorial como un Uno del que emana el universo. En contraste con esto, se ha de enfatizar que Kant solo concede retóricamente la posibilidad de categorías no esquematizadas, pero, si explica la función de las categorías, no deja de aludir a las categorías esquematizadas que se encuentran en relación con el tiempo. Por tanto, no es pensable una función intelectual productiva previa a la separación entre yo y lo que le es dado: “La lectura de Kant depende de si queremos aceptar el dualismo sujeto-objeto o no. El punto decisivo es ese. [...] *La Crítica de la Razón Pura* es la toma de conciencia de un límite y no la producción de un límite”.

Otro tema era precisamente la razón dialéctica y especulativa. Jorge había publicado el libro *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano* (Buenos Aires, Hachette, 1983), cuyas raíces remiten a sus tesis doctoral en la Università degli Studi di Roma. En lo que atañe a la teoría del conocimiento explicaba en las clases, en términos claros y comprensibles, el armazón conceptual de la lógica hegeliana. La guía de esta tarea puede encontrarse en una referencia a la Deducción Trascendental en las páginas con que se inicia la Doctrina del Concepto: “Pertenece a las más profundas y más correctas intelecciones que se encuentran en la *Crítica de la Razón* que la unidad que constituye la esencia del Concepto se encuentra cono-

cida como la unidad originariamente sintética de la apercepción”⁵. Frente a la dependencia de condiciones empíricas, Hegel deriva a partir de la unidad trascendental. Es lo Uno dotado de capacidad productiva previa a la distinción sujeto-objeto. El núcleo del pensamiento hegeliano, explicaba Jorge, reside en la negación de la autonomía de lo finito respecto del verdadero infinito. Frente al empirismo y la filosofía crítica, esto implica que lo empírico como objeto de la certeza sensible es puesto por lo universal concebido como la Idea que contiene en sí la particularidad como un momento de autoenajenación. De este modo se realiza lo racional de manera que lo real es su vehículo de expresión. Ahora bien, para acceder a esta verdad especulativa es necesario partir de lo particular empíricamente dado y ascender a lo universal o Absoluto en que esa particularidad encuentra su razón de ser. No obstante, el significado de este proceso reside en el movimiento contrario que va desde lo universal a lo particular. Esto significa que lo finito, que aparecía como condicionante, es en realidad condicionado por lo Absoluto. No es una existencia firme externa, sino que es puesta por lo universal como lo otro de sí mismo. Por tanto, lo particular empírico no debe ser presupuesto como un contenido real dado, sino considerado como algo derivado de lo universal. La naturaleza es la Idea que se ha enajenado a sí misma, es decir, lo universal que sale fuera de sí para volver a sí como espíritu.

Había nexos entre los temas que exponíamos. Uno de ellos es el tipo de orden que la sensibilidad puede imponer sin el entendimiento, es decir, la manera en que predispone el material intuitivo para ser sometido a las categorías. Es la cuestión de lo que pasa en la sensibilidad para entregar el material intuitivo al entendimiento. Se trata de la “sinopsis” kantiana, concebida como el máximo de ordenamiento que la sensibilidad puede imponer. Un paralelo puede encontrarse en la fenomenología trascendental si se tiene en cuenta que las configuraciones y articulaciones del objeto sensible sirven, en su versión genética, de fundamento a una estructuración categorial. Otros temas que permitían paralelos y un diálogo en torno de ellos eran la

⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*, ed. Georg Lasson, Hamburg, Felix Meiner, 1963, p. 221; *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, ed. Friedrich Hogermann y Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1981, p. 17 s.



La compañía de Jorge en estos “avatares gnoseológicos” fue para mí una experiencia filosóficamente extraordinaria, y, además, por su sentido del humor, muy festiva y alegre.

exclusión de las cosas en sí mismas del campo del conocimiento, el desfasaje husserliano en favor de la Estética Trascendental mediante la fundamentación en ella de la Analítica Trascendental, el doble camino

“desde arriba” y “desde abajo” en la Deducción Trascendental, la universalización de las ideas trascendentales llevadas a operar en el terreno propio de la Estética, y la distinción entre receptividad y espontaneidad que Husserl interpreta de un modo más relativo según diferentes niveles de la actividad cognoscitiva en términos de pasividad, receptividad y actividad. Pero el tema central en estas

convergencias era la triple síntesis en la medida en que la teoría husserliana del conocimiento pone de relieve de una manera análoga que lo aprehendido en la percepción necesita, por su carácter efímero, ser reproducido en la rememoración, y, además, para ser objetivado, ser sometido a una síntesis de identificación de lo aprehendido y lo reproducido. Nos alegraba sobremanera que coincidiera el momento de nuestra presentación de ambas versiones de la triple síntesis durante el desarrollo del respectivo curso.

No todos los temas de convergencia sobre lo que podíamos conversar eran “trascendentales” en sentido estricto. Había que coincidir en lo práctico, por ejemplo, en qué hacer con un alumno que nos observaba en clase provisto de un rústico catalejo y que ya había impugnado la cátedra con un escrito redactado en líneas circulares concéntricas. O con aquel que habíamos aplazado siete veces, había aprobado las restantes asignaturas, y amenazaba con la octava presentación. En un día de examen caminábamos por los pasillos de la Facultad y nos encontramos, entre los múltiples carteles que habitualmente la deslustran y agravan, con una enorme pancarta en la que aparecían denotados los nombres de una buena parte de nuestros colegas profesores de filosofía. La lámina panfletaria estaba motivada por razones puramente políticas como la participación en el Congreso de Filosofía de 1982. Nosotros habíamos intervenido, pero no

estábamos mencionados. Ante el rudo choque con la confusión reinante en esa expresión antiacadémica, junto con la sorpresa de no estar incluidos en el libelo infamatorio, Jorge comentó risueñamente: “Con la filosofía trascendental, navegamos por el medio y sobrevivimos a todo”.

La compañía de Jorge en estos “avatares gnoseológicos” fue para mí una experiencia filosóficamente extraordinaria, y, además, por su sentido del humor, muy festiva y alegre. Pero finalmente llegó el triste, e inevitable, alejamiento. Cuando pudo concentrar, dentro de la Facultad, su interés en otro gran apartado de su labor como investigador, se perdió un componente irremplazable en una tarea común en el área de la teoría del conocimiento. La cátedra de dos titulares padeció una disminución de la intensidad y amplitud exhibida desde sus orígenes, y el trabajo en ella se hizo menos reconfortante. Se había ido un pensador de hondura espiritual y acendrada reflexión, un profesor capaz de exponer en forma clara las bases de los problemas mediante la sutil diferenciación entre líneas argumentativas y dramatizaciones retóricas, y un ser humano con compromiso y responsabilidad íntimos, siempre atento a las solicitudes externas. Ha sido una dicha inolvidable trabajar con él, beneficiarme con su saber y gozar de la cordialidad y generosidad mediante las cuales ejercitaba esa kantiana “buena voluntad” que pudimos apreciar en él desde un principio y valorar reiteradamente en todo momento posterior.



JORGE DOTTI,
in memoriam



Responso para Jorge Dotti

SEBASTIÁN ABAD

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL - ARGENTINA)

El aporte de un gran ser humano a los demás, a quienes están cerca de él o lo frecuentan, suele ser gran cosa. En el caso de un filósofo, este aporte se extiende, en virtud de las enseñanzas orales o escritas, más allá del círculo de los discípulos. Desde su muerte, la fama de Dotti se incrementó exponencialmente y seguirá haciéndolo. Las leyendas, todas ellas verdaderas, sobre su personalidad, humor y oficio filosófico formarán parte, más temprano que tarde, del trabajo sobre el mito. Aulas, seminarios, coloquios y otras yerbas serán bautizados con su nombre. La muerte es insoportable y los seres humanos nos arreglamos como podemos para transitarla. Mientras seguimos lidiando con esa muerte, podría ser bueno que nos preguntemos –a quienes nos interesa la filosofía política– qué nos deja Dotti y qué hacemos con eso que nos deja. Esto presupone desde luego que no vamos a ocuparnos indefinidamente de bautizar instalaciones *in nomine magistri* sino que vamos a retomar –a quienes nos interesa la filosofía política– su enseñanza para hacerla legado o herencia.

Jorge Dotti era, a todas luces, poco amigo de lo *trendy* en sus diversos sentidos. Incluso olfateaba algo malo en que un pensamiento estuviera de moda. Aun el del mismísimo Schmitt. Si bien era unánimemente querido, Dotti era temido por su *office* de censor riguroso en el plano de la erudición. Pero tal reverencia –bien fundada– seguramente se enraizaba menos en un *stock* fijo de saber acumulado en años de esfuerzos que en la *inventio*, en la héuresis presencial de su pensamiento, que luego decantaba en extensos artículos, libros o ensayos que publicaba en *Deus Mortalis*, su refugio para el exceso. La imponencia de Dotti (y el correlativo temor que generaba, cual pasión esclarecida, en colegas y estudiantes) producía un beneficio tan enorme como difícil de cuantificar: el freno a la imbecilidad filosófica.

“Imbécil” significa, si nos remitimos a la etimología corriente, *privado de bastón*, y se refiere a la incapacidad que una persona



JORGE DOTTI,
in memoriam

El olvidado Schopenhauer, quien sí, en efecto, despreciaba a las masas, construyó un concepto de genio que condensa y radicaliza el romanticismo alemán: la capacidad de conocer independientemente del principio de razón suficiente

tiene de valerse por sí misma. La aspereza y violencia engañosas con que el término resuena en el español rioplatense se acerca en verdad, según lo anterior, a cierta banalidad mansa, a una *mediocritas* que no es áurea. Lo interesante de esta idea reside en iluminar no tanto lo que nos lleva a necesitar bastón, sino más bien la relación que establecemos con los bastones que *siempre necesitamos*. La imbecilidad de que hablamos sería entonces la negativa a valerse de un bastón cuando en verdad todos sabemos que es absolutamente necesario hacerlo; al mismo tiempo, sostener esa negativa sería pretender que cada uno cuenta ya con todo lo necesario para hacer lo que tiene que hacer y puede autocrearse.

Llevada al límite, esta idea desemboca en la soberanización o autopoetización del pensamiento individual. He aquí lo que importa a la filosofía o a cierta filosofía. La soberanización del individuo (hoy en día, en la sociedad del entretenimiento, podríamos incluso hablar de una soberanización de partes del cuerpo) conduce al reino de la opinión, entendida como el pensamiento cuya legitimidad reside en haber sido pronunciado por un soberano cualquiera. La opinión es un derecho formalista que hace secundario al contenido y esencial a la ocurrencia. Opinar no significa trabajar ni responder, sino emitir. Y la emisión sin respaldo genera inflación.

Frente a esta sombría conclusión podría reprochársele a quien la traza una visión elitista que se hallaría a la búsqueda de un genio para despreciar mejor a las masas. Las masas son imbéciles, pero los genios no. ¿Los genios no? El olvidado Schopenhauer, quien sí, en efecto, despreciaba a las masas, construyó un concepto de genio que condensa y radicaliza el romanticismo alemán: la capacidad de conocer independientemente del principio de razón suficiente. Este concepto conduce trágicamente a la escisión entre la prudencia y el acceso a la idea, la conservación de sí y la grandeza, la normalidad y la *Abnormität*. El genio se parece más bien a Lev Nikoláievich Myshkin que a un reposado pensador.

La imbecilidad que detenía (y cada vez menos detendrá) Dotti es la de una sociedad y, por ende, la de una discusión filosófica en la que todos somos Myshkin. Si Dotti podía hacerlo es porque *no era un genio à la Myshkin*, ni un miembro del club *fiat iustitia* y menos aun un pensador crítico trabajado por las diversas formas de universalismo anti-absolutista que Koselleck supo describir en su libro sobre la crítica y la crisis, y hoy en día se reeditan sin pudor (y sin pagar derechos de autor). Por eso el gran profesor se hallaba también lejos del buen sentido que impera en nuestros días, y que se particulariza como objeción buenista al Estado o al Poder, o bien como una forma de autonomía que no puede explicar su origen y no sabe (o no puede confesar) para quién trabaja. Lo contrario de esta genialidad es, desde un punto de vista subjetivo, el estudio y la frecuentación de los grandes pensadores. Algo así como la cruzada hobbesiana contra el “espíritu privado” y la inspiración, que convierte a todo cristiano en profeta y a todo ciudadano en legislador extraordinario. En sentido objetivo, en cambio, lo contrario del genio-Myshkin, es el Estado.

La fuerza viviente que residía en Jorge Dotti ya no puede detener banalidades, pero al trasladarse a la obra, se convierte en herencia a ser leída. Esta herencia, tal como la veo, se centra –diría un schmittiano–, no tanto en la política, sino en lo político, donde confluyen el Estado, el orden, lo universal con el punto de desquicio que no cabe amar, pero tampoco negar u omitir. Ese punto de desquicio, que Hamlet elevó a mundo, dice para los modernos la verdad de la convivencia de distinta manera y en distintas épocas. En este sentido, el legado de Dotti no es la filosofía política como disciplina genérica definida vaya uno a saber cómo, sino el problema de los fundamentos y la estructura de la institucionalidad política moderna, que no puede sino pensar en el horizonte de la crisis desatada para siempre por la ciencia natural, la Reforma y la identidad yoyca.

Dotti estaba de acuerdo con Schmitt en que el genio individual o societal cifra su existencia en el Estado, entendido como ordenamiento espacial concreto fundado y protegido por la intervención soberana extraordinaria. He aquí el eje de su contienda con la filosofía contemporánea posfundacionalista, posmoderna o populista, que mantenía con humor y amargura. Dotti hostigaba a los nietzscheanos por su interpretacionismo y les objetaba que sin la noción



El pensamiento político, en la medida en que es contemporáneo, no puede pensar meramente a partir de valores, sustancias o bienes, pero tampoco a partir de estabilizaciones normalizadas como el consenso, lo “social”

de “causa” la pendiente hacia el ocasionalismo romántico parecía irresistible. A los rancierianos les espataba: “muy interesante la distinción entre política y policía, pero ¿quién tiene el poder legislativo? ¿Quién decide sobre la excepción?”. En los seminarios sobre Strauss se permitía un hobbesianismo duro, que mancillaba el Spinoza de los deleuzianos, algo similar a lo que sucedía en los seminarios sobre Benjamin, donde –en confrontación con la angelología– se ponía en entredicho el mesianismo sin Mesías de los derrideanos, y todo mesianismo en general. A esta secuencia pertenece desde luego un extenso y medular artículo publicado en *Deus mortalis*, cuya sustancia se deja ver también en diversas intervenciones

posteriores, donde Dotti polemiza con Laclau y sus discípulos (“posmopopulistas” y “revolucionaristas”), a quienes les objeta el carácter inflacionario de la emisión de signo sin respaldo que entraña la “política hegemónica”. Este mismo argumento llegó a rozar la coyuntura política, cuando, en un escrito reciente, incluido en la reedición del libro *Las vetas del texto*, el revolucionarismo llegó a cruzarse con el rostro menos interesante del kirchnerismo.

Estas objeciones no agotan ni mucho menos lo que Dotti tenía para decir y hoy tenemos para escuchar. No pretendemos, además, escuchar para refugiarnos ante lo sombrío de la época (con lo cual se desmiente menos la sombra que el refugio), sino para continuar ese camino, ya generosamente desbrozado y urbanizado, si cabe la expresión. Si esa continuación o prolongación es posible o fructífera se verá *in praxi* y con el tiempo. Pero del punto de partida, del comienzo que Dotti plantea, podemos hacernos una idea, aunque sea borrosa. Quisiera hacer en lo que sigue una lista de afirmaciones que podrían ser tomadas de modo categórico, pero encomiendo al lector que atribuya lo tajante a lo lacónico, y esto último a la falta de espacio. Comienzo, pues.

El pensamiento político no puede ser sólo pensamiento crítico. Si la modernidad decimonónica postuló una metafísica de la libertad, mas no del arbitrio, que presupone una enorme estructuración

institucional de la convivencia, y el siglo XX arrasó con una enorme cantidad de supuestos y conceptos que sostenían esa estructuración, eso no significa que nuestra época deba contentarse con los “fragmentos de espantosa necesidad” y renuncie a designar o crear una metafísica donde se identifique la *res dura* que un orden político contemporáneo defiende.

El pensamiento no-crítico (pluscuamcrítico) que el pensamiento político (estatalista) *es o debe ser* no puede, en razón de lo anterior, desreponsabilizarse de la idea de “orden político”. La designación de una *res dura* o la construcción de una metafísica política no puede ser sólo destrucción, sino postulación y posición conceptual. El momento positivo del pensamiento del orden no puede coincidir con una mera objeción a lo instituido ni evitar la especificación de las formas de obediencia y lealtad política que lo hacen perdurable.

El pensamiento político, en la medida en que es contemporáneo, no puede pensar meramente *a partir de* valores, sustancias o bienes, pero tampoco a partir de estabilizaciones normalizadas como el consenso, lo “social”, etc. ya que, en todo caso, es el orden político el que hace en general posibles todas las instancias señaladas a partir de un cierre territorial, jurídico y hermenéutico. Si bien tal cierre soberano, para ser efectivo y concreto, no ha de sofocar la vitalidad política que pretende ordenar, tampoco puede renunciar a conducir y formar según criterios públicos a la población o al pueblo.

El pensamiento político, testigo de crisis bélicas, políticas y económicas, no puede obviar, al pensar el ordenamiento político contemporáneo, anticipar los efectos de las crisis conocidas e imaginar los de las desconocidas a fin de especificar, en la medida de lo posible y lo necesario, las instancias o los sujetos autorizados a lidiar con la crisis, pero también, en la medida de lo posible y lo necesario, el margen de discrecionalidad con que han de contar para enfrentar la anomalía, lo desquiciante, lo que pone en peligro el orden político.

Si el pensamiento político no quiere pensar un orden y protegerlo, ¿qué quiere? El pensamiento político estatalista propone una idea de orden sin pretender suprimir o ignorar, sino más bien elaborar –casi en sentido freudiano–, la contingencia en



función de la idea inscripta en el orden. De este modo interpretaría el “*Pflicht zum Staat*” que Schmitt postula en su texto sobre la ética estatal. En la época del pluralismo, la estatalidad no es algo obvio, sino un trabajo. La lealtad al Estado, como configuración institucional que expresa la unidad del pueblo, es problemática. Pero es problemática porque también lo es el Estado, entendido como ordenador de la normalidad que interviene de modo extra-ordinario (aunque jurídicamente) para defenderse de la disolución o la revolución. Lo político (tal como Dotti lee a Schmitt) es entonces un momento de neutralización soberana, no la electrificación de los particularismos de la sociedad civil.

Desde luego soy yo quien atribuye estas ideas a la persona, amable y jovial, pero severa y estricta, que oficiaba de freno a la imbecilidad (filosófica), y que se nos ha muerto. Su obra, esperemos, nos proteja del buenismo, un falso amigo de la vida y un enemigo declarado del pensamiento. La filosofía debe guardarse de la pretensión de ser edificante. Gracias, Jorge. Hasta siempre.

Dotti oral.

Un monje destilando licores

ESTEBAN MIZRAHI

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA - ARGENTINA)

Jorge Dotti ha dejado una vasta obra escrita que recoge lo central de su pensamiento filosófico puesto a trabajar sobre los textos de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel y Schmitt, aunque también de muchos otros autores a propósito de estos. También se ha ocupado de la peculiar recepción argentina de diversos pensadores y corrientes ideológicas, centrales en la historia moderna de Occidente. Sus libros y numerosos artículos así lo documentan y este será, seguramente, su aporte más perdurable. Con todo, hubo y hay otro Dotti, difícilmente accesible para aquellos que no lo conocieron en vida y que sólo se enfrentan con sus trabajos publicados. Se trata de un Dotti no escrito que, lejos de lo que esta expresión en principio pudiera insinuar, no entra en contradicción con el primero sino que lo complementa de una manera magistral. Detenerse en el Dotti oral es hacer justicia al profesor de filosofía, manera en que le gustaba pensarse y presentarse a sí mismo.

Por más de treinta años dictó sus teóricos de filosofía política en la UBA alternando entre dos programas: uno centrado en la filosofía política de Hegel y otro en el contractualismo moderno. El temario se repetía; sus clases no. Dotti era un profesor de filosofía que pensaba nuevamente los temas que explicaba mientras lo hacía. Su dispositivo de transmisión era al mismo tiempo un dispositivo de pensamiento. El recorrido conceptual de sus cursos le era bien conocido por transitado. Pero Dotti no lo emprendía de manera rutinaria sino con el entusiasmo propio de quien está dispuesto a asombrarse con lo nuevo que pudiera aparecer en el camino. Cada cuatrimestre encaraba sus teóricos provisto de una hoja de ruta. Sus clases progresaban a través de la lectura morosa de textos centrales de la filosofía política moderna. Iba leyendo y explicando el sentido de cada párrafo que leía. En rigor, se lo explicaba una vez más a sí mismo en



JORGE DOTTI,
in memoriam

Pero Dotti sabía que un claustro también puede ser un bastión. Lejos de toda actitud escéptica o irónica –complacientes en el fondo con la condición contemporánea–, leer y enseñar a leer textos filosóficos fue el modo que encontró para mantener vivo el nervio de la crítica.

presencia de sus estudiantes. Pero volverse a explicar cada año los mismos textos implicaba de hecho una reinterpretación. Por eso, en cierto sentido, podría afirmarse que Dotti, como Pierre Menard, “dedicó sus escrúpulos y vigiliias a repetir en un idioma ajeno un libro preexistente”. Y también que, tal como ocurría con Menard, su repetición era un acto de auténtica creación. Porque es inevitable la intromisión del pensamiento cuando se trata de interpretar críticamente un texto filosófico.

Dotti no buscaba en las obras consagradas respuestas mecánicas, ni mucho menos antojadizas, a problemas actuales. También despreciaba el congelamiento del pensar en la forma de academicismo. Rara vez men-

cionaba en sus cursos discusiones entre comentaristas. Tampoco hacía concesiones didácticas de ningún tipo. El pizarrón a sus espaldas era parte de un decorado que aceptaba con indiferencia. Su ejercicio docente se basaba en la confianza de que un mismo texto leído en otras coordenadas espacio-temporales, desde marcos culturales distintos y expectativas vitales diversas, se abre a nuevos sentidos antes ocultos. También en la convicción de que el arte de leer textos filosóficos sólo puede transmitirse en su ejercicio. Y Dotti ejecutaba su arte con un rigor y una seriedad admirables.

Con toda probabilidad consideraba que ésta era la única operación filosófica con sentido en el marco de lo que denominó “nuestro posmodernismo indigente”, es decir, en un mundo donde la filosofía queda relegada frente a “la conmutación horizontal de equivalentes a ritmo vertiginoso”. Si es cierto que, como afirmaba a menudo, *no hay política sin metafísica*, la abolición posmoderna de toda dimensión trascendente parece destinada a clausurar la posibilidad misma de hacer filosofía en un clima cultural que, o bien la banaliza en clave mediática, o bien la sepulta en los claustros. Pero Dotti sabía que un claustro también puede ser un bastión. Lejos de toda actitud escéptica o irónica –complacientes en

el fondo con la condición contemporánea—, leer y enseñar a leer textos filosóficos fue el modo que encontró para mantener vivo el nervio de la crítica.

Tal vez esté en lo cierto el narrador de Pierre Menard cuando afirma que “no hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil”. Puede ser. Sin embargo, Menard jamás asoció *sentido* con *eficacia*. Tampoco Dotti lo hizo. Ser y enseñar a ser profesor de filosofía fue, en su caso, un gesto de resistencia frente a un clima de época despiadado con el pensamiento. Ejerció la docencia universitaria como una acción valiosa en sí misma, con independencia de sus efectos. Ese valor intrínseco de su práctica es lo que Dotti transmitía cuando leía, cuando releía, cuando explicaba y se explicaba por enésima vez un texto, cuando no se resignaba a dejar de pensar.



JORGE DOTTI,
in memoriam



El vanguardismo decisionista de Carl Schmitt en la lectura de Jorge Dotti

JAVIER DE ANGELIS

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

Embarcarnos hoy en el estudio de la obra de Carl Schmitt sin dejarnos guiar por Jorge Dotti y su obra nos resulta una posibilidad apenas concebible. Su trabajo y su pensamiento indudablemente han contribuido a enriquecer de modo fundamental la lectura y la interpretación del jurista alemán. Por eso se convirtió en una referencia ineludible dentro del campo de la investigación especializada. Pero al tiempo que conseguía elucidar la densidad filosófica del pensamiento schmittiano, su horizonte histórico-espiritual y el modo singular en que sobre este se afirmó, Dotti introdujo a la vez a Schmitt en nuestro propio horizonte argentino y latinoamericano. La potencia de la operación interpretativa que llevó a cabo con la obra schmittiana durante las últimas tres décadas reside en haber revelado su sentido contemporáneo y local. La obra de Dotti en torno al jurista es, por esa razón, inescindible de su propia lectura de la historia y del presente. Esta premisa interpretativa guía de forma manifiesta su trabajo. Su meditación sobre la obra schmittiana es también una reflexión sobre el presente y una indagación sobre la tarea del pensamiento en su destino latinoamericano.¹

¹ Consultado sobre el concepto de recepción, Dotti señala la afinidad entre la tarea del intérprete y la del traductor: “Ni siquiera la aduana ideológica más impermeable puede evitar este efecto paradójico: leer textos ajenos genera inevitablemente respuestas autóctonas; más aún: receptar y concretizar discursos que se originan en otros ámbitos es siempre un gesto original, por menardista que fuere. Así como todo autor precedente es inevitablemente contemporáneo a la lectura que de él se hace, así también toda idea receptada es necesariamente tan local como la comprensión y uso –argumentativo, retórico y/o político– que de ella se ensaya”, en AA. VV., “Encuesta sobre el concepto de recepción”, en *Políticas de la Memoria*, N° 8/9, Verano 2008/2009, p. 98. Cf. también “Conversación con Jorge Dotti”, en *El río sin orillas. Revista de filosofía, cultura y política*, N° 1, Año 1, octubre 2007, pp. 236-245. En esta extensa entrevista, Dotti desarrolla aquella afinidad entre traductor e intérprete, especialmente en el ámbito de las humanidades. Insiste, en efecto, en el gesto decisionista implícito en toda traducción-interpretación. Es este gesto fundacional, original de toda interpretación, el que la liga a su situación existencial a partir de la unicidad del actor que la realiza.



JORGE DOTTI,
in memoriam

Siguiendo esta intuición, quisiéramos sugerir brevemente una hipótesis que anuda los elementos determinantes de su lectura de Schmitt. Es de este Schmitt de Dotti, leído en la clave de un vanguardismo *sui generis*, que parte no solamente nuestra reflexión, sino también la de muchos de nuestros contemporáneos. El Schmitt de Dotti, en efecto, ha sido apropiado y reelaborado de forma creciente en el campo intelectual argentino. Dotti también se hizo eco de estas recepciones. Su obra tomó la palabra en el marco del amplio debate que, durante la última década, ocupó a las humanidades en torno a la crisis del neoliberalismo de fines del siglo pasado, la “renacida” función del Estado y el sentido de lo político.²

En este marco, entendemos que al menos hasta comienzos de la década del 2000 Dotti interpreta la teología política schmittiana en los términos de una politización del vanguardismo estético de los años veinte. Por ello, anuda su *Deutung* a la quiebra vanguardista que implica lo excepcional y al formalismo del momento de la decisión.³ Bajo esta lectura que parte de la politización schmittiana de las tendencias estéticas de la vanguardia histórica, Dotti acerca al jurista a lo que Oscar Terán denominó los “modernos intensos” de la literatura argentina de los años veinte.⁴ En efecto, Dotti leyó

² Una exhaustiva reconstrucción y análisis de este debate puede leerse en Abad, Sebastián, “Die aktuelle Rezeption Carl Schmitts in Argentinien seit Beginn des neuen Jahrhunderts”, en Voigt, Rüdiger (ed.), *Der Staat des Dezionismus: Carl Schmitt in der Internationalen Debatte*, Baden-Baden, Nomos, 2007, pp. 167-186.

³ Esta línea queda fundamentalmente expresada en Dotti, Jorge, “Teología política y excepción”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 13, Julio-Diciembre, 1996, pp. 129-140. Cf. también Dotti, Jorge, “From Karl to Carl: Schmitt as a Reader of Marx”, en Mouffe, Chantal (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999, pp. 92-117. Silvia Schwarzböck ha determinado la articulación de esta operación estético-política en la lectura dottiana de Schmitt en “Schmitt y la Argentina”, en *ADEF. Revista de Filosofía*, Vol. XVI, N° 2, noviembre 2001, pp. 167-177; y en “Schmitt, Marx y Argentina. Una lectura estético-política de la lectura de Jorge Dotti”, en *Avatares Filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía*, N° 2, 2015, pp. 84-102.

⁴ A través de la afinidad con los *modernos intensos* de Terán, Dotti destaca el impulso anti-liberal y anti-burgués del decisionismo schmittiano. Este vanguardismo anti-racionalista (aunque no irracionalista) se presenta entonces como la rebelión que la conciencia moderna efectúa contra sí misma. La ruptura vanguardista amenaza fundamentalmente el ideal liberal-burgués de *progreso*: “El revolucionario arltiano, el Naphta porteño, a través de la acción anhelada y no obstante su *imbroglio* ideológico (la «ensalada rusa» que ni Dios entiende, de esa frase iluminante recordada por Oscar) rechaza la neutralización del tiempo como cinta transportadora de condicionamientos causalistas y teleológicos, y vivencia de antemano la consiguiente libertad ganada para la subjetividad creadora, precisamente a través de la resemantización de la existencia en el puro presente, en el instante absoluto –no pasado, no futuro– de la revolución”,

a Schmitt como vanguardia, del mismo modo en que Schmitt hizo lo propio con los reaccionarios Bonald, de Maistre y Donoso Cortés. En esta interpretación, el decisionismo schmittiano se revela como un pensamiento de lo político anti-liberal y anti-romántico susceptible de ser apropiado por una política de izquierda democrática. Comprender a la derecha derrotada en la segunda Guerra Mundial resulta entonces la mediación clave para comprender al liberalismo triunfante y las figuras de su actual despliegue global. Silvia Schwarzböck ha condensado este movimiento de la lectura dottiana en la fórmula: pensar *con* Schmitt para ir *más allá* de él.

Pero justo cuando el jurista está a punto de transfigurarse en uno de aquellos conspiradores revolucionarios de las novelas arltianas, un libertario desesperado, esta intensificación vanguardista del momento de la decisión encuentra su límite en la lectura de Dotti con el nacimiento del nuevo siglo. Arriesgamos algunos motivos para este nuevo matiz de la interpretación dottiana de Schmitt. Por un lado, la situación política concreta de la Argentina y la región durante el primer lustro del siglo XXI, que Dotti leyó en los términos de la primacía epocal de un revolucionarismo nacional-populista,⁵ en el contexto global de una violencia terrorista desatada.⁶ Por otro lado, la transformación del adversario post-estructuralista (cuya afinidad metafísica con el neoliberalismo y la lógica disolvente del capital Dotti no dejaba nunca de señalar) en diversas formas de mesianismo –*light* o benjaminiano– que se expandían dentro del campo intelectual y afectaban al concepto de excepción y a la comprensión del pensamiento jurídico-político schmittiano.

Dotti, Jorge, “Comentario a la ponencia de Oscar Terán”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, Año 1, N° 1, 1997, pp. 201-203, p. 203. Cf. también Terán, Oscar, “Modernos intensos en los veinte”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, Año 1, N° 1, 1997, pp. 91-103. Como prolongación de esta reflexión acerca del momento libertario de la decisión, puede leerse el encuentro que Dotti imagina entre Schmitt y Max Stirner en: Dotti, Jorge, “*El visitante de la noche*. En torno a la presencia de Max Stirner en el pensamiento de Carl Schmitt”, en Dotti, Jorge y Pinto, Julio (comps.), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 13-29.

⁵ La consideración dottiana sobre este momento histórico, como época de invocación y procreación continua del estado de excepción, y su crítica a la ética militante del revolucionarismo populista en la ocupación del Estado pueden leerse en “Incurtus teológico-político” y en “Depredo, luego existo. O el salvajismo de *Las teorías salvajes*”, ambos en Dotti, Jorge, *Las vetas del texto (segunda edición ampliada)*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2011, pp. 247-300.

⁶ Cf. Dotti, Jorge, “Hegel filósofo de la guerra y la violencia contemporánea”, en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, Vol. XL, N° 1, 2007, pp. 69-107; y Dotti, Jorge, “Violencia, guerra y terror *postmoglobales*”, en Cruz, M. (coord.), *Odio, violencia, emancipación*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 109-124.



La crisis de fin de siglo y los nuevos procesos políticos latinoamericanos marcan entonces para la obra de Dotti un pasaje desde la intensificación del momento revolucionario (o fundacional) de lo político schmittiano, su momento genético, hacia el tiempo de la responsabilidad en la faena estatal.⁷ Este movimiento implica una crítica de la recepción estetizada del vanguardismo decisionista y su reconfiguración en los términos de una teleología estatalista de impronta cristiana.⁸ De forma manifiesta, el desplazamiento de aquel acento en la quiebra vanguardista que podía acercarlo a una variante del movimientismo se produce con su lectura del *Leviatán* hobbesiano de Schmitt, publicada en 2002.⁹ Ya en los textos de Schmitt sobre Hobbes de 1938, Dotti lee una crítica radical de la *instrumentalización* del Estado por parte de los poderes indirectos (económicos y corporativos) y, como respuesta a este proceso, una fuerte apología de la mediación teológico-política concretada por el Estado aún en la era de su ocaso.

⁷ A este momento de su lectura del jurista pertenece también su traducción y comentario exhaustivo de Carl Schmitt, “Ética del Estado y Estado pluralista”, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía política*, N° 10, 2011-2012, pp. 289-524. En indudable continuidad con esta línea de la interpretación del Schmitt de Dotti leemos las contribuciones fundamentales de Sebastián Abad, Mariana Cantarelli y Esteban Amador al desarrollo de una subjetividad estatal contemporánea (y su crítica tanto de la ética militante como de la subjetividad tecnocrática en la ocupación del Estado). Cf. entre otros, Abad, Sebastián y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2012; y Abad, Sebastián y Amador, Esteban (comps.), *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2017.

⁸ Beatriz Sarlo ha desplegado esta noción estetizada del vanguardismo schmittiano, remitiendo directamente a Dotti y a su artículo “Teología política y excepción” (1996), en su consideración crítica de las juventudes peronistas de Montoneros en los años setenta. En su tratamiento, la excepción schmittiana parece no distinguirse de su variante mesiánica en la lectura de Giorgio Agamben. Dotti discutió esta interpretación vinculada al mesianismo “light” e impolítico de Agamben, diferenciándola claramente del sentido que recibe la excepción en la teología política schmittiana de base cristológica: “Yo acentué allí [en el artículo de 1996] un formalismo de la decisión que deja tácita su premisa, la cual, de haber sido expresamente expuesta, habría reducido el efecto de la omni-aplicabilidad, o sea de la apertura del discurso decisionista a una pluralidad de contenidos diversos. En ese artículo, en general, debí haber *marcado la no neutralidad schmittiana respecto de los contenidos de la decisión, la cual, en su metafísica específica, tiene como referente una teleología estatalista de impronta indeblemente cristiana [...]*”, en “Conversación con Jorge Dotti”, *op. cit.*, pp. 258 y ss. (el subrayado es nuestro). Cf. también Sarlo, Beatriz, *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 194 y ss., pp. 268-270.

⁹ Cf. Dotti, Jorge, “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 1, 2002, pp. 93-190.

Entonces, a partir de una reflexión sobre la quiebra vanguardista del decisionismo frente a la inmanencia radical de la cultura neo-liberal mercantilizada, Dotti pasa a acentuar el matiz de la necesaria prudencia política del estadista y la naturaleza del poder neutral soberano a partir de la misma conceptualidad schmittiana.¹⁰ No obstante este desplazamiento, el decisionismo continúa significando para Dotti la negación de la reificación de las relaciones sociales y políticas, una alternativa frente al avance disolvente de la lógica del capital sobre lo político y su concepto de representación. El modo en que se articulan los dos momentos de aquel vanguardismo schmittiano *sui generis*, el rostro de Jano de la soberanía estatal, es el enigma que animó su lectura del jurista y que, a la vez, lo llenó de sentido para nosotros en estas tierras.

¹⁰ La elaboración conceptual más acabada de este aspecto del vanguardismo decisionista schmittiano en la obra de Dotti puede encontrarse en su tratamiento del *poder neutral* en Dotti, Jorge, “*Ménage à trois* sobre la decisión excepcional. Kierkegaard, Constant y Schmitt”, en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 4, 2005, pp. 303-380. Cf. también Dotti, Jorge, “La cuestión del poder neutral en Schmitt”, en *Kriterion*, Vol. 49, N° 118, Diciembre 2008, pp. 309-326. Allí, Dotti busca articular el momento rupturista y totalitario de la decisión existencial con la incorporación de algunos elementos del constitucionalismo liberal de Benjamin Constant: “La premisa de la triangulación que proponemos es que para los tres pensadores [Kierkegaard, Constant, Schmitt], y no obstante las modulaciones literarias diversas y distintivas, la crítica de la época, esa *Kritik der Zeit* en la que confluyen motivos, sugerencias y expectativas variadas, es ante todo compromiso existencial, serio y profundo. En segundo lugar, presuponemos también que la dualidad interpretativa, quizás inclusive la ambivalencia, de Schmitt respecto de Constant es un elemento central de la relación teórica entre el liberalismo clásico y el decisionismo. El intelectual *lausannois* es el intelectual liberal que más ha estimulado la reflexión schmittiana sobre la estructura constitucional apta para responder al desafío del estado de excepción. En tal sentido, esta ambivalencia o esta duplicidad hermenéutica forma parte de la posición teórica general que Schmitt asume frente al liberalismo anglofrancés clásico, es decir anterior a la era de las masas. Insistiremos: no solamente critica sus dogmas inmanentistas y utilitario-individualistas, sino que también recepta positivamente elementos relativos al *problema del funcionamiento estructural del Estado* como articulación entre la esfera de la voluntad soberana única y el pluralismo inherente a la vida societal y a los espacios personales (momentos cuyas diversidad específica y consecuente no identificabilidad son reconocidas y defendidas por los liberales clásicos) *cuando irrumpe la crisis extrema*”, Dotti, Jorge, “*Ménage à trois* sobre la decisión excepcional. Kierkegaard, Constant y Schmitt”, *op. cit.*, p. 309. La importancia que adquiere para Dotti esta ambivalencia schmittiana respecto del constitucionalismo liberal en el marco del ciclo populista en América Latina no pasa desapercibida: “[...] así como el teórico del poder neutral quiere ver cerrado el ciclo revolucionario mediante la instauración de un orden liberal, porque es consciente del carácter obsoleto del absolutismo del antiguo régimen, que rechaza, pero a la vez teme y desea excluir la posibilidad de que se repitan dictaduras como la jacobina o la cesarista de Bonaparte, así también Schmitt, por su parte, busca fortalecer constitucionalmente el orden estatal weimariano para poder enfrentar el peligro de la crisis revolucionaria. Es con esta motivación que extrapola la propuesta de Constant al contexto alemán de entreguerras. Cierro con una pregunta: ¿qué valor pueden alcanzar estas disquisiciones para nuestros agitados regímenes latinoamericanos en la crispada globalización posmoderna?”, Dotti, Jorge, “La cuestión del poder neutral en Schmitt”, *op. cit.*, p. 326.

A Jorge, un abrazo

LEISER MADANES

(CENTRO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS - ARGENTINA)

Conocí a Jorge hace 40 años, en la Facultad, cuando cursaba Gnoseología y Metafísica y Jorge estaba a cargo de las comisiones de Trabajos Prácticos. Le servían de apuntes para sus clases sobre la *Crítica de la razón pura* prolijas anotaciones manuscritas en cuadernos espiralados, que alguna vez espié, en las que Jorge había copiado párrafos del texto de Kant seguidos, en tinta de otro color, si mal no recuerdo, de las interpretaciones de los comentaristas más significativos. Recuerdo estas primeras y más lejanas imágenes de esos cuadernos porque ahí estaban volcadas las lecturas que él había hecho de la *Crítica*; Jorge fue ante todo un gran lector y me enseñó a leer filosofía, a leer los grandes textos como los leía él: de manera prolija, ordenada, desentrañando sin prisa ni pausa el sentido del texto entre manos.

Esta lectura atenta no estaba dedicada únicamente a los autores clásicos. Si algo vamos a extrañar quienes todavía seguíamos trabajando con Jorge es la lectura que hacía de nuestros escritos. La meticulosa, razonada, a veces piadosa, a veces impiadosa, pero siempre justa lectura que hacía cuando le presentábamos un texto en busca de su aprobación. Porque, en definitiva, buscábamos su aprobación, ya que sabíamos que, si Jorge aprobaba un artículo, era porque lo merecía, y si no le conformaba, bastaba con leerlo nuevamente para caer en la cuenta que su veredicto había sido justo.

Casi al mismo tiempo que sus clases de Gnoseología y Metafísica, comenzó a dirigir un grupo de lectura de textos de filosofía política. Nos reuníamos en el edificio de la calle 25 de Mayo para leer y comentar obras de Hobbes, Locke, Alexis de Tocqueville, Marx, autores que pocos años más tarde serían incorporados a la flamante cátedra de Filosofía Política que inauguró en nuestra Facultad. En esa cátedra convocó a graduados que tenían los intereses más diversos, alentando a que cada uno elija para desarrollar en su clase el autor clásico de su preferencia. Si la primera lección que recibí de Jorge fue la manera de leer filosofía, la segunda fue que es posible y deseable la cohabitación de diferentes corrientes de pensamiento e intereses teóricos en una misma cátedra. El resultado era una pluralidad ordenada y coherente que se mantuvo

a lo largo de los años. La ausencia de Jorge nos presenta un gran desafío que tenemos por delante, que es mantener esta manera de estar unidos, cada uno desde su lugar.

Años más tarde Jorge creó *Deus mortalis*, porque *Deus mortalis* fue una creación enteramente suya, a su imagen y semejanza. En sus cuidadosísimos volúmenes tuvieron cabida todas las corrientes de la filosofía política y todos sus períodos históricos. Más aún, hubo una apertura del pensamiento político hacia la literatura, el cine, la religión. Del – podríamos decir– *back stage* de la producción de *Deus Mortalis* quiero rescatar otra cualidad del trabajo intelectual con Jorge: la alegría en las reuniones para preparar cada volumen, o en las que celebrábamos su aparición. Una felicidad y entusiasmo poco frecuentes. Ahora la pregunta es: ¿Tiene sentido un *Deus Mortalis* sin Jorge? Es demasiado pronto para darnos una respuesta.

Hace cuarenta años que tengo una deuda con Jorge, una deuda que siempre supe que nunca podría saldar. Nuestros temperamentos eran muy diferentes, y siento, siempre sentí, que no podía retribuirle la fuerza de su abrazo, su sonrisa expansiva al encontrarnos, su entrega en una amistad que siempre excedió, ciertamente no lo que yo sentía, pero sí lo que yo podía expresar. Seguramente Jorge habrá comprendido, y aceptado, mis limitaciones.

Hobbes cita en el *Leviathan* el Salmo 14. Este Salmo habla del hombre necio, el insensato, el hombre tonto, el *fool*. Este insensato observa el mundo que lo rodea y concluye: no hay justicia, no hay Dios. Hobbes pretende haberlo refutado. Si continuamos la lectura de este Salmo, leemos unas líneas más adelante:

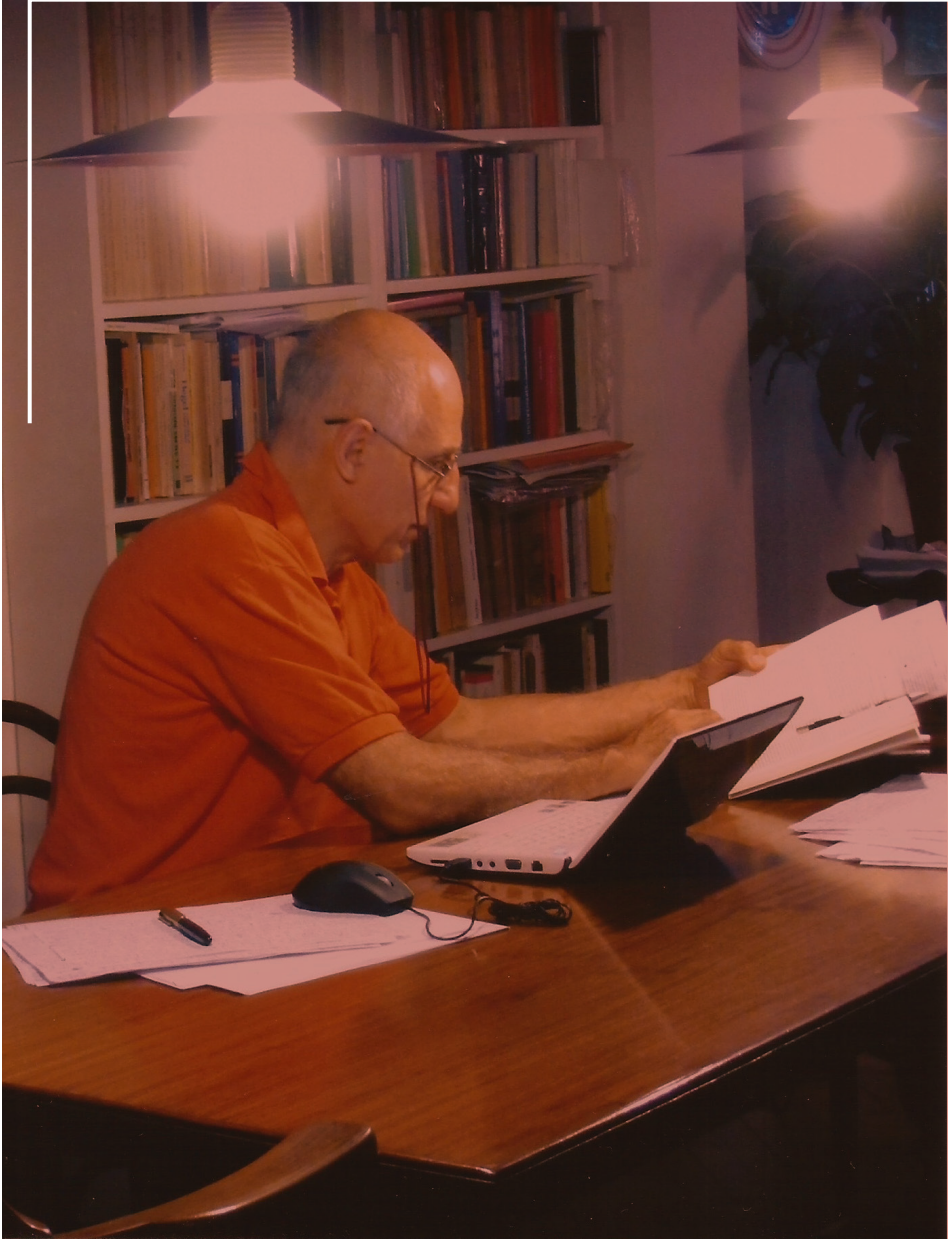
El Señor observa desde el cielo a los seres humanos,
para ver si hay alguien que sea sensato
alguien que busque a Dios.

Para el salmista, el hombre sensato, el sabio opuesto a la figura del necio, no es el hombre que afirma la existencia de Dios y de su justicia, sino el que busca a Dios y no pretende haberlo encontrado. El sabio es quien sigue requiriendo a lo largo de su vida un Dios o cualquiera de los sinónimos de dios: fundamento, sentido, orden, honestidad. Jorge no claudicó en su afán por estos sinónimos de Dios, y nos obliga a nosotros a continuar con su búsqueda.

Despido a Jorge con el abrazo fuerte que quizás nunca llegué a darle, y con agradecimiento por tantos años de inquebrantable generosidad.



JORGE DOTTI,
in memoriam



Non est potestas super terram quae comparetur ei.

Jorge Dotti y la autonomía de lo político

ANDRÉS ROSLER

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

Conocí a Jorge Dotti mientras yo cursaba la maestría en ciencia política de FLACSO a fines de la década del ochenta del siglo pasado. En uno de los intervalos de su clásico seminario sobre el contractualismo moderno y sus críticos, mientras él conversaba con los estudiantes acerca de la rebelión carapintada *du jour*, solía decir que “la figura del Leviatán se cernía sobre el horizonte”. En aquellos días la democracia estaba seriamente en peligro debido a que tenían lugar verdaderos actos destituyentes, y Dotti hacía hincapié en que debíamos entender la democracia como un régimen político, en el sentido estricto de la palabra.

El sentido estricto de lo político se refiere a que toda decisión política, incluso la de darse un régimen democrático, tiene enemigos. Por supuesto, la decisión política correcta también consiste en tratar de neutralizar o contener el conflicto dentro de la legislación y del gobierno ordinarios, pero sin perder de vista que “el conflicto existencial entre la norma ordinaria y la excepción”¹ es solamente una cuestión de tiempo.

Con el tiempo, Dotti se fue dedicando cada vez más a defender la autonomía de la filosofía política frente a la ética y el derecho.² En

¹ Dotti, Jorge Eugenio, “*Incursus* teológico-político”, en *Las vetas del texto*, 2da. ed. ampliada, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 277. En una nota al pie del autor consta que la novela *Las teorías salvajes* de Pola Oloixarac “es un disparador de las consideraciones siguientes” (p. 275, n. 1), es decir, del último capítulo agregado en la segunda edición del libro.

² Por supuesto, la tesis de la autonomía de lo político está estrechamente vinculada a la tesis de la teología política. Lamentablemente, sin embargo, por razones de espacio en este trabajo me voy a concentrar solamente en la primera.



JORGE DOTTI,
in memoriam

efecto, la ética moraliza lo político debido a que lo entiende fundamentalmente como una práctica deliberativa, y el derecho lo juridifica ya que supone que puede comprenderlo exclusivamente en términos de derechos e instituciones. En otras palabras, la moralización subordina la política a la ética como si ninguna persona razonable pudiera estar en desacuerdo con las decisiones políticas, mientras que la juridificación cree que la política se reduce a atribuir o reconocer derechos y a asignar los conflictos jurídicos a ciertas instituciones.

El discurso sobre los derechos humanos, a su vez, tiende a combinar la moralización y la juridificación de la filosofía política. Mientras que la idea de “humanidad” aporta la moralización con su pretensión de universalidad, los “derechos” apuntan en la dirección juridificadora mencionada más arriba. Dicho sea de paso, Dotti solía recordar que cuando al comienzo de la última restauración de la democracia Carlos Nino hablaba de derechos humanos en sus clases de filosofía política en la Facultad de Filosofía y Letras, los estudiantes se mofaban de él esgrimiendo “La Cuestión Judía” de Marx. Irónicamente, hoy en día quienes descreen de los derechos humanos tienen prohibida la entrada a la Facultad.

Por supuesto, Dotti no tenía nada en contra de los derechos humanos, todo lo contrario. Le preocupaba que la comprensión de la política exclusivamente como la continuación de la ética y del derecho por otros medios pusiera en peligro al Estado, el cual hace posible la protección efectiva de los derechos humanos. Después de todo, cada vez que los derechos humanos fueron violados a gran escala, no fueron la sociedad civil o las organizaciones no gubernamentales las que salieron exitosamente en su defensa, sino los Estados, a saber, los mismos que habían provocado la catástrofe. Algo muy similar se puede decir acerca del castigo penal en casos de crímenes de lesa humanidad.

En sus comienzos, Dotti se había sentido bastante atraído por el marxismo. Sin embargo, con el tiempo invirtió la crítica que Marx solía hacerle a Hegel.³ Para decirlo muy brevemente, a pe-

³ Cf. Dotti, Jorge Eugenio, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983.

sar de que Marx enfatizaba el papel del conflicto en la historia, suponía que era concebible y por supuesto deseable que dicho conflicto desapareciera una vez que diéramos con las circunstancias propicias.

A veces, dichas circunstancias propicias requerían de cierta ayuda por parte de los agentes mismos y en aras de superar el conflicto definitivamente primero habría que llevarlo hasta el extremo, luego instituir una dictadura del proletariado para finalmente lograr una forma de asociación en la cual la libertad de cada persona no fuera sino la condición de posibilidad de la libertad y del bienestar de todas las demás. Una vez que hubiésemos alcanzado dicha etapa el Estado se habría vuelto completamente redundante o contraproducente. Hegel, en cambio, entendía al Estado como la condición de posibilidad de la libertad e incluso del bienestar de los individuos.

En otras palabras, Hegel defiende lo que podríamos describir como la autonomía de lo político, para usar la expresión que se le suele atribuir a Carl Schmitt, otro cuidadoso lector de Hegel y que no tardaría en atraer la atención de Dotti a tal punto que, por supuesto, hoy en día “Schmitt” y “Dotti” son términos casi intercambiables, al menos en Argentina. Basta con referirnos a *Carl Schmitt en Argentina* para dar testimonio de esta asociación.⁴ Cabe recordar sin embargo que antes de que Dotti comenzara a trabajar sobre Schmitt, en nuestro país la obra del jurista de Plettenberg estaba fundamentalmente confinada dentro de los límites del pensamiento nacionalista, para ser suaves con los términos. Fue gracias a Dotti que los schmittianos y schmittólogos vernáculos pudieron salir finalmente del clóset de lo políticamente correcto.

Dado que según la propia tesis de la autonomía de lo político todos los conceptos políticos son polémicos, es decir, son incomprensibles “cuando no se sabe quién debe ser *in concreto* referido, combatido, negado o refutado mediante una palabra tal”,⁵ para entender en qué consiste la tesis de la autonomía de lo político convendría identificar cuáles son sus tres grandes enemigos, a saber: anarquismo, cosmo-

⁴ Cf. Dotti, Jorge Eugenio, *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000. Dotti solía referirse a su suma schmittiana como “el mamotreto” y “Schmitt *apud barbaros*”.

⁵ Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prefacio y tres corolarios, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, p. 31.



JORGE DOTTI,
in memoriam

politismo y pacifismo, que no por casualidad tienen en común a su vez ser enemigos jurados del Estado.⁶

El anarquismo supone que en el fondo no existen desacuerdos políticos genuinos. Todo aquel que sea razonable y moral, si parte de una misma premisa correcta—por ejemplo la autonomía de los agentes—tiene que llegar a la mismas conclusiones. Dado que el Estado es incompatible con la autonomía de los individuos ya que pretende ser obedecido con independencia de que estemos de acuerdo con sus decisiones, entonces toda persona razonable y moral debe oponerse a la existencia del Estado. La autonomía de lo político, en cambio, sostiene que el desacuerdo político es inevitable incluso entre agentes de cuya racionalidad y moralidad no podemos sospechar y es precisamente por eso que necesitamos una autoridad que resuelva dichos desacuerdos. De ahí que quien cree que el desacuerdo —y por lo tanto el Estado— se debe exclusivamente a que la gente es irracional y/o inmoral, y de ese modo asume que si fuéramos racionales y morales no necesitaríamos Estado, está moralizando lo político.

El cosmopolitismo, no sin razón, pone en duda la relevancia moral que puedan tener las comunidades políticas particularistas, es decir, aquellas que incluyen mediante la exclusión sobre la base de razones contingentes o moralmente sospechosas como la geografía y la cultura. Bajo esta descripción caen todos los Estados existentes, e incluso las uniones regionales, las cuales parecen ser más generosas en relación a la inclusión, pero no por eso dejan de excluir, precisamente, a quienes no pertenecen a dichas uniones regionales. De ahí que quien se tomara en serio al cosmopolitismo y al razonamiento moral que lo subyace, debería abogar por la creación de una única comunidad política precisamente cosmopolita, en la que estuvieran incluidos todos los seres humanos por el solo hecho de ser tales.

En cambio, los que defienden la autonomía de lo político sostienen que la universalización típica del razonamiento moral puede

⁶ Huelga decir que el pensamiento *anti*-(teológico-)político puede ser capitalista o anti-capitalista, individual o comunitarista, sea que se trate del inmanentismo “liberal” o del marxista, respectivamente. Mientras que el primero le otorga “poder instrumental a la propiedad burguesa”, el segundo hace otro tanto con “la dictadura proletaria”. Cf. Dotti, Jorge Eugenio, “*Filioque*. Una tenaz apología de la mediación teológico-política”, en Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, traducción de S. Abad, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 49.

tener efectos colaterales bastante nocivos. En primer lugar, es muy difícil lograr la cooperación entre agentes que pertenecen a un conjunto absolutamente *all-inclusive*. La psicología humana por sí misma tiende a formar grupos para facilitar la cooperación entre los seres humanos, y la existencia de un grupo supone la existencia precisamente de otro.

En segundo lugar, aunque descontáramos estas dificultades psicológicas que atañen sobre todo a la posibilidad del cosmopolitismo, todavía quedarían dudas acerca de lo que sucedería una vez instituida esta “República del Género Humano”. Semejante república tendería a cometer la sinécdoque de hacer pasar como universal ciertos intereses particulares. Pensemos por ejemplo, qué sucedería con quienes por alguna razón se resistieran a obedecer la autoridad de este único sistema normativo mundial. Serían por definición criminales o enemigos de la Humanidad, con independencia de qué fuera exactamente lo que estaban haciendo. Hoy en día es muy común de hecho que solamente algunas personas, grupos o Estados sean acusados y condenados por haber cometido crímenes de lesa humanidad, dependiendo de las relaciones de fuerza en el escenario nacional e internacional.

Finalmente, la ambición pacifista de acabar con la violencia adolece de un defecto bastante similar. En realidad, el pacifismo, que aboga por una moralización completa de la violencia a tal punto que si llegáramos a ser víctimas de violencia deberíamos ofrecer la otra mejilla, suele ser confundido con una teoría de la guerra justa, según la cual la moralización de la violencia es parcial ya que la víctima de la agresión puede recurrir a la violencia. Esto tiende a que las supuestas víctimas de una agresión deshumanicen a quienes en el fondo son sus enemigos políticos, todo lo cual no hace sino incrementar la violencia en lugar de contenerla. La autonomía de lo político, por el contrario, asume la necesidad de que el Estado cuente con el monopolio legítimo de la violencia para poder resolver los conflictos y prefiere distinguir entre la violencia criminal o claramente inaceptable y la violencia política.

Suele pasar además que muchos se consideran asimismo pacifistas pero desean, por ejemplo, que quienes cometen cierto tipo de delitos sean encarcelados, por lo cual, otra vez, en lugar de ser pacifistas, en el fondo suscriben una teoría de la violencia justa. Algo muy similar ocurre con quienes creen que el pacifismo—o el anarquismo y el cosmopolitismo para el caso—tendrá lugar una vez que administremos



JORGE DOTTI,
in memoriam

una última dosis de violencia, considerablemente más fuerte que las usuales debido a que precisamente será la última. Se tratará de “un régimen de justicia que acabará con todas las injusticias precedentes”, construyendo un “nuevo hombre post-histórico, libre de las lacras con que la historia y las instituciones dañaron a su antecesor”.⁷

Sin embargo, como tan sabiamente dice Dotti, “el verdadero problema de la revolución no es hacerla, sino cerrarla”,⁸ ya que “una auténtica revolución *no concluye*”.⁹ La ironía es que la revolución continuará apelando a instituciones autoritativas (por no decir dictatoriales), particulares en lugar de genuinamente universales y radicalmente violentas. En otras palabras, la revolución tampoco podrá escaparse de lo político: “si hay revoluciones políticas, no hay revolución en lo político”.¹⁰

Ciertamente, Dotti es plenamente consciente de que “revolución y Estado mantienen entre sí una intrínseca complementación conceptual e histórica, y la vitalidad de esta conexión cubre el período que va *–a grandes trazos–* desde fines del siglo XVI hasta el último cuarto del XX. Ambas figuras son específicamente modernas y su actor es el *sujeto*”.¹¹ Después de todo, el Estado es un producto de la revolución. La gran diferencia entre ambos, sin embargo, consiste en que mientras que el “propósito primero y último [del Estado] es evitar que impere la excepcionalidad absoluta”,¹² el estado de excepción “es la meta consciente de la praxis revolucionaria”.¹³

En resumen, el punto de Dotti en defensa de la autonomía de lo político era que el Estado es un verdadero Dios herido literalmente de muerte, que sin embargo todavía no termina de morir, causante tal vez de los daños más atroces que ha sufrido la Humanidad, pero que a la vez, muy probablemente haya evitado otros peores, como, por ejemplo, la vida sin el Estado.

⁷ Dotti, Jorge Eugenio, “*Incursus teológico-político*”, *op. cit.*, pp. 278-279.

⁸ *Ibíd.*, p. 277.

⁹ *Ibíd.*, p. 278.

¹⁰ Freund, Julien, *L'essence du politique*, 3ra. ed., París, Dalloz, 2004, p. ix.

¹¹ Dotti, Jorge Eugenio, “*Incursus teológico-político*”, *op. cit.*, p. 279.

¹² *Ibíd.*, p. 285.

¹³ *Ibíd.*, p. 284.

El 22: comentarios a la cuadratura del círculo

JOSÉ LUIS GALIMIDI

UNIVERSIDAD DE SAN ANDRÉS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA

§1. “La cuadratura del círculo. La Constitución argentina como testimonio de la imposible normativización de lo político.”¹ Tal es el título del texto de Jorge Dotti al que refiere nuestro breve comentario. Se trata de una intervención ensayística, si se atiende a la (notable, dado su autor) moderación del sistema de notas y referencias, y al hecho de estar planteado como ilustración de algunos motivos teóricos asiduamente transitados por él, mediante el análisis de eventos y características del paisaje político y cultural contemporáneo. Lo cual no significa que su elaboración ceda un ápice en cuanto al rigor argumentativo y a la habitual riqueza de la escritura dottiana, promotora en igual medida de perplejidades y de *furor legendi*. En esta oportunidad, el evento estudiado es el texto de la Constitución de la Nación Argentina, según la Reforma de 1994. Y resulta relevante notar que el trabajo aparece junto con la reedición de un ensayo sobre el pensamiento de Juan Bautista Alberdi, publicado por primera vez en 1989, y con otros dos escritos breves. Uno, referido a la novela de Pola Oloixarac, *Las teorías salvajes*, a la que Dotti considera como intento estético por acercarse a “la particularización argentina del «Zeitgeist» global”.² Y el otro, disparado según el propio autor por la novela de Oloixarac, intitulado “Incursus teológico-político”,³ en el que se analiza el espíritu antipolítico y antiestatalista de la recepción del “sentido común imperante en las filosofías posmodernas” por parte de los intentos socialistas en América Latina del siglo XXI. Análisis filosófico del texto constitucional, entonces, como aporte a una reflexión nunca discontinuada que enfoca los extremos de un

¹ En Dotti, Jorge Eugenio, *Las vetas del texto* (Segunda edición ampliada), Buenos Aires, Las cuarenta, 2011, pp. 16-245.

² Cf. Dotti, Jorge E., “Depredo, luego existo. O el salvajismo de *Las teorías salvajes*”, en *Las vetas del texto*, op. cit., pp. 247-274.

³ Cf. Dotti, Jorge E., “Incursus teológico-político”, en *Las vetas del texto*, op. cit., pp. 275-300.



arco que va desde la gestación conceptual hasta el probable ocaso de la estatalidad soberana argentina. Esfuerzo que en Dotti es profesión de fe, pronunciamiento existencial en su situación concreta.

En sintonía con su coloración schmittiana, se trata de un texto polémico. De un lado, frente a las perspectivas administrativistas y abstractamente normativizantes de lo estatal, poco dispuestas a valorar el carácter constitutivo de la voluntad excepcional originaria, y reacias, por tanto, a adjudicarle un plus interpretativo –nunca reductible sin residuo a silogismos prácticos o a causalidades socio-históricas–, que decide ofrecer al consenso societal *este* específico modelo de convivencia, como traducción idiosincrática de las aspiraciones universales de racionalidad jurídica, productividad, sensatez y decencia. Y del otro, frente al posmo-populismo –heredero a la vez que parricida, según Dotti, de la modernidad clásica– como postura destituyente de la ética de un concepto de Estado que se afirma como potencia garante, en lo jurídico y en lo, digamos, fáctico, de la dimensión espiritual de sus integrantes. Tensando los argumentos, y, en cierto modo, a la Strauss, Dotti tienta al adversario y le ofrece el flanco que a éste parecería resultarle más favorable, porque sostiene (esta, es, pensamos, la tesis del ensayo) que la *única* manera de *evitar* que el territorio estatalizado aniquile la humanidad de sus habitantes, reduciéndolos a mera corporeidad biológica es, precisamente, la reivindicación de la activación, cuando la prudencia así lo indique, de algún modo de prerrogativa. El recaudo de la aplicación en dosis homeopáticas del poderío soberano extralegal vale, en esta visión, como antídoto contra el peligro de una tiranía biopolitizante. Estado y estado de excepción, en palabras de Dotti, en oposición dialéctica y no con identidad sinérgica. Alianza estratégica, en este sentido, con el liberalismo filosófico, dada la común finalidad de preservar una institucionalidad sustantivamente ordenadora.

§2. Para abordar el asunto específico de su ensayo, Dotti necesita presentar el ritmo de generación histórico-conceptual de lo político-estatal. Es una manera de situar la reflexión (vs. las pretensiones universalistas de lo más estrecho de la perspectiva liberal), a la vez que de apuntalar, por virtud de su procedencia y por el vigor de su desarrollo, la legitimidad conceptual del momento soberano (vs. la

genealogía denunciante, defensora de la fluidez permanente de las enunciaciones del sujeto “multitud” y de su accionar omnidemocrático). Este recorrido debe hacerse desde el punto de vista del concepto de *libertad*, que es el *a priori* de la juridicidad moderna. Pero una libertad que ha de ser integrada en su contexto teológico-político secularizado. De un lado, en tanto imagen y semejanza de Dios, la autoconcepción del hombre moderno se atribuye, en lo teórico, una capacidad cognitiva sin límites y, en lo institucional y en lo técnico, una creatividad inusitada. Viraje del cosmocentrismo de los clásicos y del teocentrismo de los medievales hacia un antropocentrismo que tiene al yo por fuente última de irradiación de sentido. Y del otro lado, con conciencia crítica de la esencial finitud, es una libertad que se sabe (que nunca debería olvidarse) presta a recaer y a fallar, ya como autoridad, ya como voluntad protegida y obediente. La pecaminosidad –la celeberrima maldad ontológica que sólo reconocen las teorías políticas dignas de consideración según Schmitt– es la contracara conceptualmente necesaria del ejercicio virtuoso de la libertad. La tiranía desembozada, o la rebeldía sin otro norte que el propio desorden interno, enemigo de toda jerarquía, aparecen en este cuadro como reediciones seculares de la soberbia idolátrica de los faraones o de los adoradores de becerros de la eidética bíblica. El hombre moderno, que es a la vez un Dios hacedor y un súbdito temeroso de su Leviatán, porta la conflictividad esencial de ser *natura et naturata et naturans*.

Esta condición trascendental de la libertad yoica se apropia de la suprema creatividad *ex nihilo* que el pensamiento teologizado atribuía a la voluntad divina, a la vez que distribuye universalmente (eurocéntricamente, en rigor) el más benigno de los dones con los que dicha voluntad agracia a los hombres: todos los seres humanos nacen libres e igualmente dignos de reconocimiento, en tanto sujetos de derecho natural. Los sucesivos dispositivos colectivos que disponga la historia moderna compartirán la función de tener que propiciar por igual la redención de todos sus integrantes, pero ahora en esta vida terrenal, mediante los beneficios de la juridicidad estatal, o del goce de bienes económicos, culturales o estéticos.

§3. Como no podría ser de otra manera, ambos aspectos de la libertad, el creativo y el problemático, se hacen presentes en los diferentes niveles y temporalidades del artificio estatal. Con eminencia,



JORGE DOTTI,
in memoriam

en el supremo nivel del imperio soberano, como manera específica y personal de ejercer la facultad judicial. En primer lugar, para, cuando sea el caso, leer la circunstancia como situación disvaliosa e intolerable –estado de excepción– y obtener por parte de una porción crítica de la población angustiada una primera forma de consentimiento. Y, en segundo lugar, como acción decisiva, que no puede prescindir de un monto importante de violencia arbitraria, dado el contexto de disolución y caducidad del antiguo régimen en el que opera, imponiendo una nueva manera de subsunción de lo particular bajo los cánones ordenadores de lo universal. La clave para diferenciar esta dictadura soberana de una tiranía vulgar radica en dos notas: vocación por habilitar un espacio normado, previsible y duradero, y grandeza de alma para comprender que la acción instauradora es exitosa sólo si puede llegar a *ausentarse* del espacio cotidiano, delegando su carisma en las diferentes instancias del poder constituido, y habilitando así el interjuego de voluntades particulares efectivamente libres.⁴

Los poderes constituidos por la libertad soberana, y divididos con equilibrio según el espíritu liberal que los anima, “heredan” responsable y acotadamente este margen de libertad cuando ejercen en tiempos de normalidad institucional. En tanto autoridades delegadas, el juez, el Presidente o el senador, también deben resolver situaciones y administrar recursos estatales considerando un plus prudencial que rebasa ampliamente los límites del mero ajuste a lo legal, o del puro algoritmo experto. Y lo mismo ocurre con los agentes societales, ya sean individuos o grupos de interés. El supuesto aquí es que la decisión originaria de prestar libre consentimiento a la fundación de lo común se reedita, bien que con menos angustia, en cada situación capilar de observancia de lo establecido.

En base a los mismos principios, el cuadro se invierte cuando lo conforman voluntades *contrarias* al agrupamiento decisivo. El enemigo que integra una potencia estatal antagónica, el revolucionario en acto, y aún el anarquista, cada uno en su posición específica, también son protagonistas *a priori* de la escena de lo político, aunque (o

⁴ La referencia arquetípica aquí es la escena del pueblo hebreo, al pie del monte Sinaí, que le pide a Moisés que interceda ante Dios para que no se dirija a ellos *viva voce*, pues temen morir. (Ex. 20:19)

más bien, *porque*) su aparición sea impredecible y sujeta a contingencia. En ejercicio de su libertad natural, los asiste el derecho de interpretar y decidir que el régimen imperante en el territorio es ofensivo para su existencia plenamente humana, y de actualizar su dignidad optando, por tanto, por alguna manera de combatirlo.

Ahora bien. Sabido es que, para Schmitt, la excepción ilumina con nitidez los contornos y la sustancia de la autoridad estatal. Por tal razón, queda claro que hay (que no puede no haber) excepción antes de que el territorio físico y espiritual haya sido normalizado/pacificado, y asimismo, que ésta, como amenaza existencial, permanece latente en las formas ya mencionadas de enemistad externa o revolucionaria. La zona gris que genera dificultades interpretativas, y a la que Dotti dedica su energía de lectura en el texto que estamos comentando es, precisamente, ese transcurrir de normalidad que está resultando perturbado por un grado de zozobra que, si bien no es (todavía) abierto y generalizado estallido de hostilidades, sin embargo ya registra ciertos aspectos de la puja por el poder que no se cuadran con fluidez bajo el mando de las autoridades y de los carriles legales establecidos. Es decir, escenarios en los que algunos agentes están reivindicando para sí –con diversos grados de intensidad– la recuperación de su libertad (o de su maldad, dependiendo de quién los juzgue) originaria, y obligando, de tal manera, a que las personas que ejercen las dignidades más elevadas del orden político despierten de su sueño dogmático administrativista, y activen con carácter de urgencia el modo de lucidez decisoria. Que esa es, en última instancia, la razón decisiva por la que se los ha honrado con su designación.

La Constitución argentina, que es liberal y moderna, contempla estas situaciones con una ambivalencia que según Dotti le es conatural e inevitable. De un lado, porque reconoce la probabilidad de que lo excepcional se re-presente y, por tanto, prevé dispositivos de asignación de atribuciones supralegales para que se lo enfrente con sensatas expectativas de eficacia. El discurso estructurante y fundante sobre el todo (que articula la idea básica de cómo nosotros queremos convivir aquí, y a qué, implícitamente, nos oponemos, eventualmente, hasta con nuestro propio cuerpo), debe ser capaz de articular precauciones para contener amenazas a la parte. Pero, del otro lado, y aquí es donde nuestro autor resalta la grieta inadvertida entre los pliegues del corpus normativo, la Constitución expone sus



JORGE DOTTI,
in memoriam

compromisos, sus marcas de origen, en forma de puntos ciegos. Muestra su “ingenuidad” iluminista, y entonces incurre en contradicción. No quiere permitir que retorne la condición hobbesiana de naturaleza, en forma de conmoción interior, pero retacea energía al ejercicio dictatorial soberano que la debería contener. Establece temporalidades que pueden resultar morosas ante el vértigo de los acontecimientos, y habilita controles recíprocos que nublan la nitidez con la que tendría que volverse a percibir la decisividad propiamente dicha. Esa es, precisamente, la “cuadratura del círculo”: para que no reaparezca lo excepcional-disolvente, la Constitución normativiza (intenta, con éxito dispar, normativizar) lo excepcional-creativo.

§4. Precisando un poco lo anterior.

La Constitución demuestra que conoce la *matter* tumultuosa con la que construye estatalidad. A tal efecto, categoriza, por grado creciente de peligrosidad, una serie de situaciones problemáticas. A saber: emergencia pública, sedición, conmoción interior y, en el límite, suspensión forzada de su propia vigencia. Y dispone, correlativamente, conductas extra-normales que suspenden, provisoriamente, la validez del principio que impide la delegación de poderes legislativos en el Ejecutivo (decretos de necesidad y urgencia), persigue penalmente los intentos de sedición, autoriza la instauración del estado de sitio y, en última instancia, alienta a la ciudadanía a ejercer el derecho de resistencia. Y hace todo esto, señala Dotti, con un nivel razonable de prudencia, de admisión de la propia condición paradójica. En el caso de los DNU, por ejemplo, calla discretamente acerca del detalle del proceso que los debe convalidar. Si en primera impresión esta es una deficiencia que podría derivar en conflictos entre los poderes legislativo y ejecutivo, sin embargo, se debe advertir que el margen indeterminado para la maniobra y la negociación de los agentes involucrados reposa sobre el supuesto de que la seriedad y el juicio son la condición de posibilidad de todo sistema normado y, por tanto, han de prevalecer, en una situación preocupante, por sobre la hipocresía del apego inescrupuloso a la letra. Asimismo, en caso del estado de sitio, “última Thule” de la Constitución, vuelve a acertar el texto cuando otorga más chances de iniciativa al Ejecuti-

vo, un decisor nato, que dé impugnación al Congreso, un cuerpo que en esencia es deliberativo.

Pero la tensión aparece plena, resalta Dotti, cuando, con esta intención general de lectura, se contraponen los contenidos de los artículos 23 y 36. El primero de ellos habilita al Presidente, ante una situación de sedición o conmoción interior, a declarar el estado de sitio, que suspende en el territorio afectado por la medida (que puede abarcar la totalidad del país) las garantías constitucionales. Y el segundo, por su parte, habilita el derecho de resistencia de los ciudadanos contra quienes, mediante actos de fuerza, interrumpieran el orden institucional. Y entonces nuestro pensador se hace fuerte en sus señalamientos, que podemos resumir así:

- (i) Si llegara a haber, por caso, una situación en la que el Presidente, apoyado por los altos mandos de las fuerzas armadas y de seguridad, declarara un estado de sitio que el Congreso no está dispuesto a convalidar, *¿quis judicabit?* ¿Quién decidirá si se trata de una medida sabia y, digamos, patriótica que no está siendo justipreciada por un cuerpo incapaz de percibir, dada la heterogeneidad de intereses que representa, la severidad de la amenaza o, por el contrario, de un atentado por la fuerza al imperio de la Constitución?
- (ii) Si el *imperium* es el grado sumo de potestad, ejercido por una persona concreta con poder real y no por un texto con poder ideal, ¿qué puede significar la frase críptica que dice que: “Esta Constitución mantendrá su imperio aún cuando se interrumpiera su observancia por actos de fuerza contra el orden institucional y el sistema democrático”? ¿Cómo puede un texto legal, tributario en un sentido fuerte de la lógica leviatánica, pretender la extensión de su potestad hacia zonas temporales en las que ha perimido su eficacia?
- (iii) Siguiendo el mismo sentido de argumentación, ¿no está el texto del artículo 36 renegando del carácter fundante de la relación originaria, cuando insta a pelear a (ex)ciudadanos a los que ya no puede defender, en una situación que, además, puede anticiparse como sumamente desventajosa para ellos? La respuesta que podría ensayarse, y que Dotti considera insuficiente, es que esta reeditada justificación constitucional de la lockeana “apelación a los cielos” debe leerse como un desplazamiento desde lo político-jurídico hacia el ámbito moral, animado por una fe ilustrada (y candorosa) en la productividad de la historia. Un intento por “reforzar con la



dignidad de la Constitución un instrumento de pedagogía cívica y de prevención intimidante para los aspirantes a golpistas y/o revolucionarios”.⁵ Esta manera-inevitable en que lo político “asoma su cabeza” rebasando lo normativo que intenta contenerlo, concluye Dotti, suscita “sugestivas dificultades conceptuales”.⁶ Precisamente a propósito de tales dificultades, y respetando su dirección general de lectura, es que queremos ensayar el contorno de algunas reflexiones.

§5. Señala Dotti, acertadamente a nuestro entender, que la CNA presenta ciertas dualidades no conciliadas. Si bien reconoce, como vimos, la conveniencia de neutralizar la reaparición de lo político en su faz disolvente, resta vigor a sus gestos de autodefensa porque privilegia el momento normativista, y de este modo, se despolitiza a sí misma allí donde debería darse más margen de acción. Pues bien, encontramos que el discurso constitucional también incluye la mención de otra serie de dualidades, pero con una proporción enfática inversa a la que analiza Dotti. Al tomar nota de esta inversión de prioridades reparamos en ciertos aspectos que energizan el momento autodefensivo de la Constitución, en tanto que rejerarquizan los sucedáneos leviatánicos de la dimensión decisoria originaria. Comentamos, a los efectos de nuestra sugerencia, dos lugares de aparición de dichas dualidades.

(a) El Preámbulo menciona en dos ocasiones el pronombre de la primera persona del plural. Y lo hace con una notación diferente, “Nos” y “nosotros”. Pues bien, entendemos que por detrás de la expresión retórica de una gramática protocolar propia de otra época, existe una consideración sustantiva. “Nos”, tal como lo dice el propio texto, alude a los representantes del pueblo de la Nación, que se han reunido en el (primer) Congreso General Constituyente. Son los actores que, tal como señala Schmitt en su *Teoría de la Constitución*, encarnan el elemento aristocrático indispensable para la configuración

⁵ Dotti, Jorge Eugenio, “La cuadratura del círculo. La Constitución argentina como testimonio de la imposible normativización de lo político”, en *Las vetas del texto*, op. cit., p. 240.

⁶ *Ibidem*.

de un orden político-jurídico concreto. Interpretan, soberanamente, la voluntad de las Provincias y confirman que la población ha de observar la forma representativa, republicana y federal. Son el cuerpo colectivo, pero discreto, capaz de ordenar, decretar y establecer un conjunto de normas estructurantes, acciones todas ellas que requieren de una competencia creativa, arquitectónica y colaborativa que, además, debe ser unánime. Excepcionalidad cognitiva-práctica que es correlativa de un poderío politizante también excepcional, por el grado de credibilidad que condensa y por la suprema intensidad de las tareas de normalización que se propone: unificación de la Nación, pacificación, provisión de la defensa y promoción del bienestar. Y lo hacen “para nosotros, para nuestra posteridad y para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino”.

Ese “nosotros” no es, con toda evidencia, coextensivo con el primer *Nos*. “Nosotros” es el conjunto de los representados del instante cero, en el cual se incluyen, volviendo discursivamente al llano, los representantes constituyentes. “Nosotros” mienta, ahora sí, al elemento democrático, sujeto último de emisión de voluntad política, enriquecido por su disposición para recibir y observar la Constitución, y para consolidar su acción civilizante, enseñando a conocerla y respetarla, a las futuras generaciones. *Nos* y *nosotros* se necesitan recíprocamente y el Preámbulo claramente afirma el desdoblamiento metafísico de la representación. Pero reivindica, además, la jerarquía de la dictadura soberana que, para legitimarse, debe proclamar su vocación de normalidad. Confirma, implícitamente, que la norma no es el universal de Anselmo, que existe por virtud de su perfección semántica.⁷ *Nos* es la voluntad que ha de ser “heredada”, según la expresión de Dotti, por los agentes estatales que, en posición de autoridad constituida, han de enfrentar la faz disolvente o al menos obsoleta de lo político cuando ésta, en el indefectible futuro, vuelva a hacerse presente.

Pero por más soberana que se sepa, *Nos* no puede prescindir de ciertos límites y determinaciones. Está constituido por un elemento de finitud que, con un poco de mala voluntad, podría llegar a ser leído como maldad, y por eso debe mostrar que es dictadura, más

⁷ Para un desarrollo sobre las insuficiencias del planteo positivista respecto de la autosuficiencia de la norma, véase Dotti, Jorge Eugenio, “Teología política y excepción”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, N° 13, 1996, pp. 129-140.



no tiranía vulgar. Es decir, debe esforzarse por aparecer también con un aroma comisarial. Forzando la lógica, debe decirse comisionada por un sujeto que, en verdad, no tiene (una) voz –el pueblo–⁸ y que, además, en el momento prenatal del Preámbulo, atraviesa una situación sumamente endeble en cuanto a la calidad de su convivencia. Por tal razón, si de un lado, *Nos* se propone como intérprete último de los universales *razón y justicia*, en base a los cuales diseña, creativa y libremente, un orden en el cual se podrán disfrutar los beneficios de la libertad, del otro, se cuida muy bien de pretender que puede *convocar* la protección de Dios. El hecho de apenas *invocarla*, en cambio, indica un ánimo de humildad y esperanza. Teología, sí, pero conscientemente secularizada.

(b) La preeminencia del principio representativo aristocrático respecto del elemento democrático que, por naturaleza y no por mera circunstancia histórica, es proclive a carecer de paz, de unidad y de visión sofisticada para darse un corpus normativo complejo y armónico, vuelve a ser afirmada por la Constitución en el artículo 22: “El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución.”

Este artículo, ya inmerso en el entramado de la normalidad, aunque todavía en el nivel alto, eidético digamos, de la Primera Parte de “Declaraciones, derechos y garantías”, reivindica la gestión politizante del sujeto excepcional *Nos*, y la confirma. Declara, justamente, que los protagonistas de dicha normalidad deben tomar conciencia de la dinámica que la originó, y que la amenaza. El texto constitucional, entonces, les hace saber que la suprema intensidad disolvente se acumula en torno de dos polos opuestos: la multitud descontrolada y la tiranía sin frenos. Y, en una misma frase, los impugna a ambos. Ante la eventualidad de la aparición de aventureros carismáticos, advierte que el pueblo de la Nación (*nosotros*) ya se pronunció, consintiendo y asumiendo como propio el conjunto de estructuras y procedimientos políticos que les indicó el Congreso General Constituyente (*Nos*), el cual, a su vez, invistió a las sucesivas

⁸ Y que, según Hobbes, ni siquiera es un sujeto (Cf. Hobbes, Thomas, *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, trad. de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1980, cap. 16).

autoridades y a los representantes creados y legitimados por la observancia de la Constitución para que sean ellos, y solo ellos, quienes en su nombre administren la normalidad y enfrenten las situaciones problemáticas. Y a los partidarios de la democracia directa, de la supuesta autenticidad de la presencia del pueblo en asamblea, les recuerda el axioma –hobbesiano– que afirma que una multitud, por sí, no puede expresar una *única* voluntad discernible, porque lo más probable es que no la tenga, como no la tuvo en el instante cero.

Entendemos que lo anterior se puede conciliar con el contenido del artículo 36, que postula, recordemos, la vigencia del imperio de la Constitución aunque ésta haya visto interrumpida su observancia por la fuerza. Si la matriz conceptual de la institucionalidad política moderna es la secularización de imágenes y constelaciones teológicas, se puede decir, sin forzar las cosas, que la dictadura soberana ejercida por *Nos* y proclamada en el Preámbulo tiene algo de intervención profética. Y a los efectos de garantizar la continuidad del orden que está legando, en lo conceptual al menos (en lo fáctico, ya sabemos, el ser humano es pecador, es decir, dinámico y peligroso), el cuerpo representativo constituyente tiene que aparecer como el último de los profetas genuinos. Por eso les marca el terreno a todos sus herederos. Quiere ser heredado, más no suplantado. Los futuros constituyentes podrán, en teoría, cambiar cada coma del texto constitucional, pero al respetar las normas del procedimiento que los invista como tales, han de llegar a la asamblea con una energía menguada en cuanto a su capacidad política real de poner el mundo institucional cabeza abajo. Serán, ya siempre, poder constituido. Lo mismo hace, como ya vimos que señala Dotti, con los poderes estatales que han de enfrentar situaciones de crisis. Y con la anatemización de los revolucionarios. No en vano enseña Hobbes que la superstición no es otra cosa que la creencia en poderes sagrados e invisibles cuya proclamación pública no ha sido autorizada por el soberano.⁹

Decir, entonces, que la Constitución conserva su imperio durante los lapsos en los que ha sido violentada es una manera de proclamar ante los mortales libres del mundo la creencia en la eternidad de la Nación Argentina y de los laureles que ésta ha sabido conseguir. El artículo 36 declara que la única manera aceptable de ser argentino consiste, llegado el caso, en asumir el compromiso del agrupa-

⁹ Cf. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. 6.



miento existencial decisivo. Esa es la enseñanza que los representantes fundadores prescribieron al pueblo y a su posteridad. Es la expresión de una Alianza laica.

Dice Dotti que “(...) una constitución vive de la paradoja de tener que regular lo irregular: las conductas excepcionales de la autoridad en el estado de excepción para la protección del orden estatal”.¹⁰

Pues bien. Digamos, para terminar, que la vitalidad de esta paradoja se nutre, también, de la tensión entre dos energías necesarias, pero cada una por sí insuficiente. Para decirlo en términos de nuestro filósofo: la decisión soberana vertical y el consentimiento activo y observante horizontal. La Constitución Argentina testimonia, con su intención de normativizar el accionar de las autoridades en situaciones problemáticas, que hace bien en proponerse algo que es imposible pero, a efectos de su preservación, irrenunciable.

A penas enterado de lo de Jorge, un colega y amigo me mandó un *whatsapp* muy cariñoso de condolencia. La respuesta me salió casi sin pensarla: “Muchas gracias, querido E., creeme que lo tengo conmigo cada vez que entro al aula, que me siento a leer, que intento escribir algo”.

Cada vez que entro al aula.

Cursando la carrera de Filosofía, con sede en Marcelo T., Jorge fue mi profe en Gnoseología (daba la parte de Kant) y en Filosofía Política, cátedra a la cual me incorporé algunos años después, en 1996. Dictaba clase en primera persona (del singular, porque su natural pudor y respeto por las tradiciones lo obligaba a escribir en primera del plural). Gesticulaba, buscaba la

¹⁰ Dotti, Jorge Eugenio, “La cuadratura del círculo. La Constitución argentina como testimonio de la imposible normativización de lo político”, *op. cit.*, p. 169.

expresión más propicia, y su tono vocal y corporal subía cuando sentía que estaba cerca del punto. Sobrio, bienhumorado y amigable. En su voz y en sus gestos, la exposición metafísica del espacio se volvía algo muy concreto y presente. Y no pocas veces, divertido. En primera persona, digo, en nombre propio, porque sólo hablaba de lo que le parecía relevante. Defendía con su entusiasmo la seriedad de esto que hacemos. Me quedaba muy claro que estábamos tratando con un asunto de la filosofía, por caso, kantiana, pero que sólo tenía sentido mencionarla si uno le había puesto toda su energía a la empresa de lidiar con sus significados hasta hacerlos propios, ya por amistad o por antagonismo. “Abstracto” era, en general, un adjetivo peyorativo para Dotti. Honraba el aula de la manera menos solemne y acartonada: disfrutando el hecho de pensar en voz alta a los pensadores. Uno nunca quería que la clase terminara.

Me habilitó como profesor, porque me mostró, en presencia, que el ejercicio de la fe (en los buenos libros, en el trabajo, en los alumnos) salva. Jorge era un creyente, humilde y orgulloso, que nunca dejó de dar testimonio. Por eso se empecinaba en dar, por ejemplo, la inexpugnable *Ciencia de la Lógica*, para animar a sus estudiantes a que se midieran con las mentes más poderosas, templando las armas más nobles: el tiempo, los amigos para compartir el estudio y un lápiz blando. Por eso se empecinaba en tomar examen final oral, que en ocasiones duraba hasta la noche. Para actualizar el principio de la representación, para dejar bien claro que creía en el valor de la palabra dicha y escuchada. En las pocas oportunidades en que no pudo asistir a alguna fecha de final, no era extraño ver a algún estudiante que pedía disculpas y que se retiraba, porque quería “rendir con Dotti”. Imagen positiva 100 - demagogia 0.

Cada vez que me siento a leer.

Jorge siempre supo, siempre dijo, que la vida es muy breve. Que no hay tiempo como para no leer en serio lo que se cree que vale la pena. Y en serio, si entendí algo, significaba elegir algo escrito por un pensador de los que abren o cierran época, de los que



luchan con el lenguaje para lograr un destello de lo que es, por naturaleza, imposible: expresar la mediación entre lo infinito y lo mortal. Si faltaba la referencia a lo divino, a lo trágico, a lo absoluto, Jorge, discretamente, se aburría. Pero cuando leía, cuando te contaba que leía, la filosofía era una fiesta. Sonreía de oreja a oreja cuando le comentabas un pasaje de Hobbes, o de *Romanos*. “Lo que pasa es que estos tipos...” empezaba a decir, y muchas veces no terminaba la frase. Pero quedaba clarísimo. Leía con respeto agonial, sin dar ni pedir tregua. Y con una autoestima conmovedora. “Nosotros, parecía decir, somos el *lector in fabula* de esta gente. No le podemos fallar.”

Me habilitó como lector, diría, porque me enseñó, sin decirlo, que leer en serio, asediando el texto en busca de sentido y de disfrute, es el único camino sensato si uno se va a dedicar a esta profesión.

Cada vez que intento escribir.

Una vez, volviendo de un final en Puán, angustiado por los ecos de los acontecimientos excepcionales del 2001, le pregunté si había tenido ofertas de trabajo en regiones menos convulsionadas y más prósperas que la nuestra. Y me contestó en serio. Discreto, no me dijo si había tenido ofertas concretas, aunque era obvio que sí, o que podría haber encontrado opciones. Pero, además de las motivaciones familiares y afectivas, que siempre ponía en primerísimo plano, lo que le impedía irse era una cuestión de lealtad. Y a Jorge la lealtad, entre otras cosas, le pasaba por la escritura. La reflexión sobre la filosofía (la producción de filosofía propiamente dicha él se la reconocía sólo a los Platón, a los Hegel), merece toda nuestra capacidad expresiva y emocional, porque escribir es intervenir en el presente. Y el presente de Jorge era argentino, y se escribía en castellano. Aunque el asunto fuera la soberanía en Schmitt.

No carecía, obviamente, de astucia. Pero la mera astucia nunca era la primera consideración cuando sugería un tema de trabajo. La indicación era siempre la misma. Escribir sobre autores y asuntos relevantes, en el sentido más elevado que se le pueda dar al adjetivo. Apuntando alto, en el tema, y en el tipo de lector que uno querría tener. Escribir pensando que se le va a poner el propio nombre al artículo, al ensayo, al libro, a la tesis. Con formato académico y espíritu ensayístico, diría. Otra vez, y no encuentro otra manera de decirlo, escribir en primera persona. Dicho así, salta a la vista la consistencia ética de *Deus Mortalis*, la niña de sus ojos. “La revista”, como le decía Jorge. Frente a la crisis del 2001, fundar aquí, con colegas amigos, un espacio en el que escribir e invitar a escribir filosofía política fue una manera eminente de ejercer la lealtad.

Jorge Dotti fue mi profesor. Después fue mi director de beca y de tesis doctoral. Y mi jefe de cátedra. Con el tiempo, lo empecé a tutear, y él, para mi orgullosa sorpresa me empezó considerar como un amigo. Me enseñó, incluso, los ocho pasos básicos del tango. No conozco un único término preciso para referirme a Jorge. Me sale decir que es una de las presencias decisivamente benéficas que iluminaron mi vida. Me transmitió vigor y alegría. Y también me sale decir que estoy dimensionando cada vez más la sabiduría de Hobbes, que pone el agradecimiento como una de las leyes de naturaleza, esas virtudes del alma que determinan que la vida de los hombres pueda ser civilizada, comfortable, acompañada y prolongada. Agradecer es reconocer que se está disfrutando de un bien que no habría cómo merecer, pero que hay que aprender a apreciar y cuidar. Agradezco a los colegas de *Ideas* por la generosa oportunidad para publicar estas líneas, y doy gracias, en la querida memoria de Jorge, por la universidad pública, por mis profesores, por mis colegas y amigos, por nuestros estudiantes, y por nuestra bendita profesión.

JOSÉ LUIS GALIMIDI



JORGE DOTTI,
in memoriam

Discutiendo con Horacio González



El Hobbes de Dotti. Legado teológico-político

ANDRÉS DI LEO RAZUK

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA - ARGENTINA)

Hubo en tierra de Uz un hombre llamado Job; y era este hombre perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal.

JOB I:1

Por medio de Jorge Dotti conocí el modo de reflexionar teológico-político. Esta forma de aproximarse a los problemas teóricos y prácticos no pudo sino seducirme en los oscuros años de la década del noventa, donde parecía que ya nada tenía sentido. El neoliberalismo imperante, que no sólo tenía impactos en el mercado, sino que constituía subjetividades egoístas, caprichosas y apáticas, sacudía sin piedad todo tipo de intento especulativo, acelerando desembocadamente el proceso moderno hasta llevarlo a un nihilismo extremo e inédito para estas regiones del mundo. El ingreso de Dios a la reflexión filosófica de manera crítica no fue sino un remanso que, por un lado, me reconectó tanto con los estudios, como con la tan deteriorada realidad política-social. Y, por otro lado, me distanció (¡al fin!) de las dos corrientes teóricas que gravitaban el escenario teórico de aquellos días: una izquierda atomizada por la caída del Muro y un liberalismo feroz en pleno ascenso.

Alejado de aquellas tradiciones en pugna, donde el hombre, considerado en su pureza libre y racional, llama a una autoridad de modo provisional, ya sea para protegerlo de ciertas coyunturas o para encolumnar a la humanidad a una liberación definitiva, encontraba en esta teología-política un retrato antropológico conflictivo y sustancial. Un ser humano menesteroso, pero no por eso sin brillo y en condiciones de actualizar sus más profundas y policromáticas capacidades pacíficas, aunque siempre necesitado de una autoridad, que, lejos de ser prescindible, se presenta inevitable y necesaria mientras el hombre habite este mundo.



JORGE DOTTI,
in memoriam

En este contexto, releer la obra de Hobbes en tanto padre fundador de la comprensión filosófica moderna se presentaba como un objetivo seductor para quienes creíamos que el proyecto estatal estaba agotado y, lo peor de todo, habitaba en nosotros mediante sus maliciosos espectros. Ahora bien, llevar adelante esa lectura bajo esta óptica, con la cual me estaba familiarizando, era además un bálsamo. Herida la gran ballena que es el Estado, son los ocultos poderes indirectos, como en el barco de Benito Cereno, los que sin responsabilidad, aunque beneficiándose sin límites de su debilidad, activan tal aparato institucional. De allí que entender los fundamentos y los alcances de, como solía decir Schmitt, aquella joya conceptual que fue el Estado no hacía sino traer luz a una sombría y ensombrecedora situación política-cultural.

Arrinconado dentro de un absolutismo anacrónico con filiaciones a los regímenes totalitarios del siglo XX o desmembrado teóricamente como un filósofo que puede aportar, no sin cierta condescendencia, algunos argumentos a las discusiones sobre una política devenida en administración, la fortuna de Hobbes fue rescatada de tal lodazal en nuestro país por Jorge Dotti en el año 1989, tres años antes de que Martinich publicara un sólido libro que renovaría la hermenéutica hobbesiana mundialmente. Luego de estos textos, el lector que se acerca a la obra de Hobbes no puede descartar simplemente, como se solía hacer durante casi todo el siglo XX, las innumerables reflexiones teológicas que el filósofo de Malmesbury no escatima en mostrar ya desde su ostensible, famoso y, paradójicamente, poco comprendido frontispicio al *Leviatán*.

La publicación del profesor de filosofía política (como le gustaba llamarse, pese a exceder con creces tal compleja tarea) a la que hice referencia es “El Hobbes de Schmitt”. En tal texto, además de identificar tres momentos por la cuales el jurista alemán se acerca a la obra del filósofo británico, Dotti aporta a la hermenéutica hobbesiana una “propuesta de interpretación, que calificaría como de inspiración schmittiana, aunque no he encontrado en Schmitt indicaciones en este sentido”.¹ En definitiva, el problema que aborda allí no es sino la *vexata quaestio*, a saber, ¿por qué los hombres obedecen? ¿Por qué renuncian a su derecho a todo y restringen tal

¹ Dotti, Jorge, “El Hobbes de Schmitt” en *Cuadernos de Filosofía*, XX, N.º 32, 1989, pp. 57-69, p. 65.

libertad natural? Más precisamente, ¿por qué pactan los hombres? ¿Cuál es la motivación o razón por la cual los hombres transfieren sus derechos en un estado de naturaleza a cambio de protección, en un escenario donde la amenaza y las incertezas son constantes? Transcribo la respuesta debido a su importancia: “Hobbes no puede encontrar la condición a priori de la transición efectiva del estado de naturaleza a la sociedad civil más que en el miedo a Dios”.²

De esta forma, a contrapelo de las interpretaciones imperantes, Dotti identifica en los textos de Hobbes una obligación pre-política dada en aquellos que poseen ese miedo a Dios como aptos para una vida cívica. Esta recuperación de Dios, en una parte tan sensible para una filosofía política, permite transitar la obra del filósofo británico integrando innumerables pasajes que ante una lectura liberal o marxista suelen ser recortados, ignorados o desprestigiados por muchos comentaristas.

Por ejemplo, en el capítulo XXXI del *Leviatán* se deja claro que los ateos son enemigos de Dios, pues niegan que éste gobierne el mundo, que ha dado preceptos y que otorga castigos y recompensas a sus súbditos. Ahora bien, si es el miedo a Dios la condición de posibilidad del ingreso a la sociedad civil, no solamente es claro que los ateos no pueden ingresar al Estado, sino que son sus enemigos. La conciencia atea sólo reconoce los universales de la razón, cuyo formalismo y relativismo le proporcionan elementos para asentir o violentar la ley, según sus juicios personales. De allí que la República leviatánica necesite no sólo de súbditos que tengan un vínculo instrumental con la ley y la estatalidad, sino que en su fuero interno crean en Dios y en su normatividad, la cual será actualizada por el soberano.

El otro aspecto que, si bien la autoría es de Schmitt, Dotti trabaja en toda su obra, extrayendo consecuencias, profundizando e interpretando textos y problemas filosófico-políticos desde allí, es la apertura a la trascendencia que presenta la posición de Hobbes. En efecto, el *Hobbes-Kristall* propuesto por el jurista alemán no es sino la remisión a una instancia decisoria, alejándose así de toda interpretación positivista, para actualizar el dogma “Jesús es el cristo”, lo cual nos conduce a comprender la representación política y la soberanía con estructuras teológicas.

² *Ibid.*, p. 67.



Con 20 años de diferencia del primer texto que mencioné, Dotti escribe un prólogo/epílogo, como él mismo sugiere que se puede comprender, a *La tiranía de los valores* de Schmitt: “Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológica-política”. Allí apreciamos claramente un fecundo desarrollo de las ideas del jurista alemán recién mencionadas:

Este es el cogollo hobbesiano de la cuestión que anima la reflexión schmittiana: allí donde la mediación alto/bajo no es institucional, o sea donde la articulación es sólo vertical e inmediata (sin representación) o sólo horizontal y mediada en clave inmanentista (representación utilitaria), no en cruz, allí impera la dialéctica de la complementación entre una universalidad vacua y la arbitrariedad del particularismo faccioso con más poder para imponerse como su intérprete y ejecutor.³

Debido a una ausencia de normatividad efectiva en el mundo que guíe las voluntades de los hombres hacia la paz, la presencia de un dispositivo que coordine las acciones humanas se muestra indispensable. Por eso, es esta ausencia la que demanda tal presencia. Ahora, ¿de qué tipo de Estado se trata? ¿Dónde residen sus fundamentos, su legitimidad y cuál es la fuente de su fortaleza? El Estado, como institución visible y transparente, al ser la presencia de lo trascendente en lo inmanente, como Cristo lo es de su padre, recibe su fundamento no de los hombres, quienes al percibir el poder que detenta acuerdan mediante un consenso, no condicionante, ser gobernados por aquél. De allí que la *cruz* sea una imagen apta para entender la mediación. Puesto que el poder, que desciende verticalmente desde lo trascendente, se intersecta con la convivencia de los hombres, horizontalmente estipulada, para prodigarles una vida pacífica.

En cambio, en el primer caso, cuando la articulación es vertical e inmediata, se daría ocasión para una implementación totalitaria del Estado y, en el segundo, cuando es sólo horizontal y en clave inmanentista, de un Estado gendarme, herramienta de ciertas clases dominantes o corporaciones que impongan la agenda de lo público. Por todo lo cual, la función original del Leviatán, a saber, dar

³ Dotti, Jorge, “Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológica-política”, en Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 11.

seguridad a todos sus súbditos, se ve imposibilitada por la falta de mediación arriba/abajo, ya que, o se produce la implementación del terror sin ninguna posibilidad de freno, o la protección exclusiva de determinadas corporaciones privadas.

De esta forma, la teología-política hobbesiana se aleja de proponer un Estado como dispositivo instrumental para que ciertas clases (eufemísticamente llamadas “pueblo”) le brinden seguridad a su antojo, posición argumentada por su compatriota y casi contemporáneo John Locke. En cambio, la venida de Cristo al mundo y la institución de la Iglesia, le otorgan a Hobbes un modelo estatal donde el fundamento resida en la trascendencia, para poder lidiar con éxito la conflictiva convivencia de los hombres libres e iguales. El filósofo de Malmesbury, de esta forma, no integra la tan mentada tradición contractualista liberal, si se entiende a ésta como una posición filosófica-política que puede limitar con el contrato las acciones gubernamentales. El pacto originario debe interpretarse solo como el consenso de los súbditos a ser gobernados por el Estado. Y no como una transferencia de poder. Pues, como sentencia el apóstol Pablo, *omnis potestas a Deo*.

De esta manera, Dios juega un rol esencial en el proyecto filosófico-político hobbesiano desde dos puntos de vista. Por un lado, es la condición de posibilidad de la generación del aquel *deus mortalis*, pues los hombres sólo restringen su libertad ante el miedo a un ser omnipotente. Por otro lado, Dios es el garante del ejercicio de la soberanía mediante un representante, el Estado, única institución con potestad soberana para efectivizar la normatividad natural. En precisas palabras, “la apertura a la trascendencia no está sólo donde la pone Schmitt, en la decisión soberana, sino también «antes»: en la decisión individual [...] que da origen al Estado”.⁴

Dotti nos ofrece, entonces, un Hobbes moderno pero no liberal, conceptos que, debido a la influencia de esta corriente doctrinaria, la mayoría de las veces están indebidamente equiparados. La teología-política schmittiana, que es a su vez el profesor argentino quien la introduce y discute en el contexto nacional, ofrece un marco de interpretación distinto y posible no exclusivamente de Hobbes, sino de la modernidad misma, la cual es

⁴ Dotti, Jorge, “El Hobbes de Schmitt”, *op. cit.*, p. 67.



sólo vista desde un prisma secularizante que confinaría las creencias religiosas al fuero íntimo, hasta quizás hacerlas desaparecer por su inutilidad pragmática, a medida que la emancipación humana y los adelantos tecnológicos imperan.

La secularización, entonces, si bien es el concepto adecuado para la interpretación de la era que se inicia en el siglo XVII, no consiste en un proceso de eliminación de lo teológico de lo político, sino en brindarle una estructura analogizante para pensar lo político, de allí que como afirmó Schmitt: “Todos los conceptos sobresalientes de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”.

Como he mostrado, Jorge Dotti no se limitó a “introducir” la posición de Schmitt en nuestro contexto filosófico, tampoco, como han señalado otros, a leer críticamente los textos de los clásicos como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel o Marx en sus afamadas clases, tareas ambas que ya requieren de capacidades exquisitas. Pensó filosóficamente la aceleración moderna con el arsenal teórico de la teología-política schmittiana. Así, cuestiones como la guerra, el tiempo, el espacio, el hombre, la obediencia, la ley, la soberanía u obviamente el Estado son enmarcadas en una reflexión que, lejos de presuponer premisas que las aceleran hasta la incompreensión o que alimentan más ese movimiento, las desactiva para observarlas con la precisión y dedicación que este hombre recto y temeroso de Dios nos compartía gentilmente a todos los que estuvimos cerca de él.

Las relaciones entre universales y particulares.

Sobre el significado de Jorge Dotti en mi experiencia personal-política.

MACARENA MAREY

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

El Profesor Jorge Dotti es nuestro maestro

Soy filósofa política desde hace casi dos décadas. Jorge Dotti fue mi profesor en la materia Filosofía política de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1999 (aquella cursada que adquirió un estatuto cuasi mítico: Jorge dio diez de un total de catorce teóricos sobre la *Wissenschaft der Logik*. Diecinueve años después, los estudiantes siguen preparando Hegel con las transcripciones de esas clases para rendir el final de la materia). Jorge fue también quien hace casi diez años, por medio de un procedimiento de selección interna (práctica sucedánea de los concursos docentes que se usa en nuestra Facultad para cubrir cargos interinos) al que me había presentado con muy pocas expectativas de éxito, me eligió para que formara parte de su cátedra, en un gesto de generosidad muy poco común en un ambiente de trabajo (la academia) que nos acostumbró al egoísmo, al individualismo, a la ingratitud y a la arbitrariedad, a tomar por natural la mercantilización de nuestras vocaciones, por la cual se nos ponen precios a nuestras personas y se nos considera cosas intercambiables. Yo no había hecho mis tesis ni tenido mis becas de formación bajo su dirección pero aun así él me incluyó en su equipo de trabajo. Es por esto que a Jorge le debo más que a ninguna otra persona mi lugar en la Universidad de Buenos Aires, a él y a esa vocación filosófico-política por la que privilegiaba la discusión filosófica libre y seria por sobre mitos meritocráticos y sin hacer distinción de adscripciones filosóficas y políticas. La seriedad y profundidad de esa vocación lo llevaron también a mantenerse alejado de cualquier pretensión de poder fáctico en las



JORGE DOTTI,
in memoriam

instituciones. Por estos motivos, muchos de mis compañeros han expresado públicamente en diversos medios (entre otros, en una nota editorial de esta revista) que sin Jorge estamos en orfandad. Yo también creo que la academia se ha vuelto más hostil sin él. Sin embargo, también pienso que lo colectivo de esta experiencia de orfandad es lo que nos hace menos vulnerables frente a y dentro de un estado de (segunda) naturaleza que responde a la lógica frágil e innecesaria del derecho del más fuerte. En otras palabras, el legado de Jorge, al menos según resulta desde la perspectiva situada de mi experiencia personal-política, está sobre todo en el modo en el que sus estudiantes podemos generar los lazos sociales de una normatividad filosófica con la que fundar un Estado ético contrapuesto a la inhabitabilidad de la academia en esta época de desuniversalización-desparticularización.

Este testimonio brevísimo que me invitaron a compartir mis colegas de *Ideas* es en realidad un momento emotivo y afectivo en una reflexión permanente sobre los modos en que hacemos filosofía en las instituciones académicas. Reflexionar sobre las condiciones materiales y simbólicas en las que desarrollamos nuestras labores como docentes e investigadorxs es una acción continua y al mismo tiempo personal, colectiva y objetiva no sólo porque toda reflexión es por necesidad inacabable especialmente cuando su objeto es la producción de conocimiento. Si hay un lugar en el que se disuelve en mito el dualismo sujeto-objeto es precisamente aquí, es decir en la acción de reflexionar sobre nuestras tareas de elaboración y transmisión de saberes filosóficos *qua* modos situados del pensar y del hacer. Las condiciones en las que pensamos son constitutivas de nuestro pensar y de nuestros pensamientos y nuestra percepción de lo real tiene una relación productiva y reproductiva respecto de esas condiciones (y de la equidad y justicia de sus estructuraciones). Aquí está una instancia de esos objetos-agentes del conocimiento situado de los que habla Haraway, aquí está una de las rosas que hacen del danzar un llamado (un deber y una tarea).

Memento mori

Hay otro sentido en el que pienso el legado de Jorge situadamente: la perspectiva personal-política desde la cual puedo hoy (a mediados de 2018, en Buenos Aires, en un contexto económico-político ad-

verso al desarrollo de nuestras labores investigativas y docentes, y como mujer sudamericana, feminista, kantiana y marxista) hacer inteligible para mí trayectoria en la filosofía política, que no es algo muy diferente de decir “mi biografía”.

Uno de los contenidos epifánicos que apareció en mi conciencia el día en el que nos enteramos de la muerte de Jorge fue “hoy dejé de ser estudiante”. Me recibí en 2003, me doctoré en 2010 y nunca había dejado de sentirme estudiante. Siempre voy a ser estudiante porque mi trabajo es estudiar filosofía, eso es evidente, pero dejé de ser estudiante ese día en un sentido específico. Con Jorge se fue una época en la que muchos todavía nos sentíamos amparados también porque sentíamos que había a quién ir a preguntarle lo que no sabíamos, alguien de quien seguir aprendiendo. La mayoría de edad no se alcanza de manera individual, es siempre en relación-con. Nadie se atreve *stricto sensu* a saber en soledad. El solipsismo no es más que un contexto de injusticia para el pensamiento y por eso es que necesitamos también tener maestras y maestros. La filosofía es un aprender necesariamente intergeneracional.

¿Cómo cuidar la dignidad de las personas en lo inmediato de su muerte? Es una tarea para quienes vivimos y es evidente que nos falta mucho para conseguirlo, quizás porque no podemos detenernos a pensarlo lo suficiente: si podemos acaso pensar frente a la muerte tendemos a pensar sobre la muerte en sí, como lo abstracto de la ausencia concreta, sin prestarle atención a lo que sucede a propósito de ella y a su alrededor. Pero la dignidad de una persona no se apaga con la muerte y la muerte no nos iguala. Como casi todas las personas que conozco, quiero creer que Epicuro tenía razón, pero no me sale. Relacionarnos con la muerte es una cuestión de cómo juegan entre sí finito e infinito y lo difícil, *pace nos*, filósofos, es lo finito. La fenomenología y la dialéctica del duelo tienen lamentablemente inscritas la conciencia de que superamos casi todo. “Lamentablemente” porque sabemos del devenir del dolor presente por causa de dolores y pérdidas pasadas y porque es algo desmoralizante saber que terminaremos asimilando ausencias. Reconciliarse con la realidad, que siempre gana, como dice Freud en *Trauer und Melancholie*, me pareció siempre un modo de traicionarnos, pero sabemos que no nos queda otra cosa para hacer: a quien intenta retroceder, por espanto o por desgano, la situación misma y sus circunstancias le gritan “*Hic Rhodus, hic salta! Hier ist die Rose, hier tanze!*” (Marx esta vez). Ha-



JORGE DOTTI,
in memoriam

emos lo que podemos con la finitud y sólo raras veces lo que debemos. ¿Qué hay entre el pensar y el sentir que se escinden frente a la muerte de una persona querida? Hay el llamado a hacer y en el caso de Jorge la acción toma la forma específica del emular. Quedarse inmóvil en ese intermundo entre el universal y el particular sería algo de seres pervertidos, podría decir Rousseau. Con Jorge Dotti aprendimos que la distancia entre universales y particulares no es el hiato entre dos mundos, es la apertura en la que se componen los mundos en los que vivimos y los que queremos fundar.

“Die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?”

El cierre narrativo y conclusivo que tiene este pequeño texto en particular, como instancia determinada de una reflexión que será de toda una vida, es, en este momento, muy claro y distinto para mí, aunque decida no explicitarlo del todo. Salvando (o no) las distancias, es un resultado como aquel con el que empieza la *Wissenschaft der Logik*.

Para quienes hacemos filosofía política, nuestro objeto de estudio informa de una manera muy especial el modo en el que lo estudiamos: estamos en una institución estatal produciendo conocimiento sobre el Estado. La institucionalidad y la estatalidad son productos de la agencia y, a su vez, son agentes. En nuestra disciplina, los hechos de que los objetos de estudio tienen agencia y de que actúan sobre el modo en el que percibimos el mundo son parte del saber de nuestra disciplina. Pienso que esto nos da ciertas ventajas respecto de otras disciplinas (incluyendo otras disciplinas filosóficas) para entender la filosofía (las filosofías) en su carácter de situada y para emprender proyectos de filosofías, ciencias y saberes sucesores, como reclaman por caso las epistemologías feministas. En nuestro marco práctico personal-institucional-político y desde esa situación determinada, podemos armar nuestros propios conocimientos a partir de la apertura de los conceptos que conforman las gramáticas, los estilos y los idiomas de las teorías y las prácticas políticas.

Jorge Dotti nos enseñó a hacer filosofía política incluso a quienes no piensan exactamente como él porque nos enseñó que el valor de la teoría está en su práctica. La filosofía es invendible, no se presta a ser mercancía, no tiene precio, tiene dignidad. La filosofía es intergeneracional e internacionalista. Nos queda actuar de modo tal que hagamos advenir un mundo futuro en el que la vida universitaria, nuestro mundo de la vida, gane en conciencia de las intersecciones y pierda todo lo de innecesario que haya en su hostilidad.

Yo quiero y necesito hablar del legado de Jorge Dotti como un asunto personal-político. Jorge me transmitió valiosos contenidos filosóficos como mi profesor y luego como el titular de la cátedra en la que me desempeñé como docente e investigadora. He llegado a compartir muchas de sus tesis fundamentales acerca de la filosofía política con la misma convicción que él mostraba. Aprendí también de él a tener mis propias lecturas de los sistemas, a tener posiciones propias y originales en filosofía y a defenderlas a veces de manera temeraria. Pero lo que más lo ha vuelto mi maestro es que gracias a él puedo dar testimonio de que sí se puede hacer filosofía de una manera generosa, humilde, seria y apasionada, sin concesiones, sin prejuicios, sin demagogia. Jorge me legó la conciencia de esa posibilidad de otro filosofar como un *Faktum* y también un lugar en el que hacerlo: me reservó un lugar docente en la filosofía política, mi *métier* vocacional y profesional desde hace dos décadas, que para mí es ahora una trinchera desde la que proyectar junto con otros estudiantes como yo y por medio de acciones que emulen las suyas esa configuración nueva de una academia sucesora, nuestra y hospitalaria. Ahí también hay una rosa.

Es difícil decir “hasta siempre” cuando sabemos que no vamos a obtener respuesta. El eco de la despedida eterna es insoportable. A Jorge Dotti prefiero decirle “gracias”. Del agradecimiento genuino no cabe esperar respuesta porque es lo que nos cabe devolver moralmente frente a los dones. “Gracias” y después ese otro silencio. Este silencio como respuesta a la gratitud es más tolerable y poder vivirlo con dignidad es, para quienes no tenemos dioses, lo que refuta definitivamente al ateísmo del mundo ético.



JORGE DOTTI,
in memoriam



ORNADAS DE
STUDIANTES
DE
FILOSOFÍA
DE LA UNIVERSIDAD
DE BUENOS AIRES

NOVIEMBRE

La argentina reciente según Jorge Dotti: un desafío para la ciencia política argentina

TOMÁS WIECZOREK

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

El profesor Jorge Dotti definió a la práctica de la filosofía política como un ejercicio de reflexión sobre el presente.¹ Diferenciándose de las especulaciones orientadas por premisas científicas, él se propuso abordar la realidad política argentina desde una “interpretación de impronta palmariamente teológico-política, lo cual supone encontrar en la metafísica «la expresión más intensa y clara de una época».” Su propuesta, por lo tanto, se incardinó en el teorema schmittiano de acuerdo con el cual “la metafísica de lo político es teología política secularizada y (...) el Estado es, o fue, su resultado.”² Sus reflexiones han excedido su propio ámbito de enunciación: para las ciencias sociales argentinas, y en especial para la ciencia política, sus elaboraciones constituyen, según un giro caro a Carl Schmitt, un verdadero *desafío*.

- I -

El profesor Dotti avanzó una interpretación de la experiencia kirchnerista forjada a partir de su personalísima apropiación de la filosofía política de Carl Schmitt. Su interpretación, además, se perfiló en oposición explícita a ciertos lugares comunes atribuidos por la publicística reciente (y actual).

¹ Dotti, Jorge E., “Siempre se piensa el presente. La cuestión es *pensarlo*”, en *Revista Argentina de Ciencia Política*, N° 18, 2015, pp. 47-52.

² Dotti, Jorge E., “Incursus teológico político”, en *Idem, Las vetas del texto. Segunda edición ampliada*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2009, p. 287.



Contrario a la idea de que la matriz intelectual del kirchnerismo estaría dada por filosofías y teorías perimidas ante la contemporaneidad globalizada, Dotti comprendió su simultánea apropiación de repertorios nacional-populares, conservadores y revolucionarios como un ejercicio propio del horizonte contemporáneo de desubstancialización filosófica:

En la posmodernidad, enterrados (¿prematuramente?) los respaldos teológico-políticos y metafísicos, las marcas tanto estatales como revolucionarias resultan simultáneamente neutralizadas paródicamente y activadas con una violencia extrema en el escenario de una performancialidad que entremezcla estilos vaciados de sustancia y actuaciones sin más entidad que la de su (re-)presentarse en el proscenio.³

De cara a esta novedad, la pregunta central para Dotti fue “en qué puede consistir hoy este peronismo posmoderno, una vez que ese *pueblo* continuamente invocado ha perdido su sustancialidad vigorizante, sus aspiraciones y expectativas deudoras del esencialismo nacional y popular, y ha devenido *significante flotante*.”⁴

En oposición a cierto decisionismo “de vulgata” atribuido al kirchnerismo, basado en las superficiales resonancias polemológicas entre el pensamiento de Ernesto Laclau y el de Carl Schmitt, para Dotti la teoría antagonista laclausiana –y su estructural necesidad de exteriorizar un elemento (contingente, *a priori* indecidible) que dé una (siempre precaria) sutura a un sistema discursivo-político– es inconmensurable con la filosofía decisionista schmittiana. Sin detenernos en las críticas que Dotti dedicó a la perspectiva de Laclau⁵ conviene retener que,

³ *Ibíd.*, p. 283.

⁴ Dotti, Jorge E., “Depredo, luego existo”, en *Las vetas del texto... op. cit.*, p. 260.

⁵ Para Dotti, una evaluación de la propuesta de Laclau depende de que no constituya una mera “reontologización” posmoderna de dos antiguos principios constitutivos del filosofar (la problemática platónica respecto de la inconmensurabilidad entre universal y particular, y la aristotélica afirmación de la politicidad del hombre seguida de su discursividad o participación en el *logos*); depende, en suma, tanto de su efectiva superación de toda metafísica sustancialista como de su capacidad para determinar la especificidad de lo político. Dotti detecta dos grandes limitaciones filosóficas vinculadas al formalismo de

para el primero, la laclausiana radical “indecidibilidad”

entre las dos direcciones ontológicas (lógicas de la equivalencia y la diferencia) da testimonio de la horizontalidad valorativa que caracteriza la comprensión de los distintos principios éticos sustentados por los candidatos a ejercer la hegemonía. El esquema deconstructivista rompe así toda *liaison* sustancial con cualquier posición presuntamente privilegiada, y alcanza la universalidad pluralista que es idiosincrática del politeísmo contemporáneo: *todos* los sectores, particularismos, corporaciones, individualidades, facciones y actores de las más distintas laya y en las más variadas situaciones existenciales y acontecimientos sociales lo respetan, todos actúan siempre *more* antagónico.⁶

Por el contrario, la decisión política en su acepción schmittiana se dispone siempre, ordinativa y normalizadora, en oposición a la real situación de excepción, y en tanto encuentra apoyatura en lo teológico-político, supone la realización de una mediación personal entre lo trascendente y lo inmanente propia de la estructura cristológica. El elemento teológico-político es, según Dotti, una cualidad inextricable del gran pensamiento de la representación estatalista, tal como es desarrollado por Hobbes, Hegel y Schmitt: la (verdadera) decisión política revela su orientación catejónica en su opción por el orden y la norma, y en su apuntalamiento de claras distinciones (adentro/afuera; amigo/enemigo; Estado/revolución).⁷

Laclau: por un lado, sugiere la persistencia insuperada de motivos hegelianos; por otro, señala que la crítica de Laclau a Hegel se desliza, en buena medida, hacia una posición criticista kantiana. Sobre esto último, Dotti advierte la analogía morfológica entre la tesis laclausiana de la necesaria interioridad del exterior constitutivo de todo sistema discursivo con la figura del “objeto ideal” en la articulación entre fenómeno y nómeno propia de la gnoseología trascendentalista kantiana. Sobre el primer punto, afirma que la contingencia de Laclau –que, a diferencia del mero azar, remite a un límite constitutivo u ontológico– es en absoluto desemejante a la relación entre particular y universal en Hegel –cuyas mediaciones lógicas entre universalidad abstracta y concreta no son de una necesidad mecanicista, sino de un comprender filosóficamente su realización. Según la visión de Dotti, la correspondencia (e, incluso, isomorfismo) entre el concepto populista-posmoderno de pueblo y la metafísica dineraria del equivalente general no sería en absoluto azarosa. (Dotti, Jorge E., “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, en *Deus Mortalis*, N 3, 2004, pp. 451-516)

⁶ *Ibid.*, p. 482.

⁷ Dotti, Jorge E., “La representación teológico-política en Carl Schmitt” en *Avatares filosóficos*, N 1, 2014, pp. 27-54.



La interpretación de Dotti se apartó también de los carriles habituales al oponerse a la idea de una presunta re-vigorización del Estado operada por el kirchnerismo, revelándose el núcleo de su lectura en referencia al “atributo estatal básico”: “juzgar para pacificar”. Considerado a esta luz, la “cuestión medular” respecto del “revolucionarismo populista” es

si [éste], en sus conductas concretas [...], afianza o más bien socava la estatalidad y la primacía de lo público sobre lo particularista y, en especial, lo faccioso [y] hasta qué punto este fenómeno idiosincrático de la Argentina contemporánea no define su significación histórica en la capacidad para desarrollar desde el Estado –*aprovechado* como espacio instrumental– una política cuyo núcleo motivador es disolvente del orden estatal mismo.⁸

En esta clave, Dotti afirma que

la recepción del sentido común imperante en las filosofías pos-modernas [...] provee un respaldo actualizado al manejo de los dispositivos estatales para debilitar el principio rector del Estado, que es *limitar para apaciguar y proteger*. [...] Quienes se valen estratégicamente del aparato estatal respetan la legalidad vigente para impulsar políticas que mantienen vivo el idealismo revolucionario están justificados por la muerte de Dios, en cuyas transustanciaciones (fueran religiosas-teología de la liberación; mesianismo benjaminiano, o laicas –la patria socialista; las nuevas Cubas–, o los más habituales cruces e intersecciones) creían sus antecesores de los setenta.⁹

En su opinión, sobre un fondo filosófico que ha “[d]esestimado los tradicionales respaldos sustanciales, revestidos de una trascendencia no inmediatamente reducible a su inmanencia” se da la ambigua apropiación, por parte de la generación presente, del “principio estructurante de las doctrinas setentistas (tanto de las revolucionarias como de sus contrafiguras antirre-

⁸ Dotti, Jorge E., “Incursus teológico político”, *op. cit.*, p. 284.

⁹ *Ibidem*.

volucionarias), a saber: *la guerra es la verdad determinante de la política*.¹⁰ Su actualización contemporánea, inasible para las éticas (revolucionarias y contrarrevolucionarias) precedentes – que inscribían siempre su posición en la inconciliabilidad de la opción entre Estado y Revolución– conduce a la afirmación de un compromiso táctico de la militancia con la ley y la democracia, cuya contrapartida es la instrumentalización del Estado de Derecho en favor de miras estratégicas revolucionarias; de allí también

la confianza [de la nueva militancia] en poder usufructuar el poder estatal sin dar el salto cualitativo alocado a la crisis indomable [y] la confianza de poder manejar legalmente una excepcionalidad moderada para actualizar un proyecto, sin retrocesos ni tergiversaciones de los fines. Ahora bien, el respaldo de esta conducta anti-estatal de las autoridades estatales [...] es el apotegma posmoderno de que el estado de excepción, con su violencia ciega, es la verdad del Estado; de lo cual se sigue [...] que la soberanía no es más que el nombre del sistema represivo que administra y aplica la violencia en términos ontológicamente similares a como la utilizan aquellos que el mismo dispositivo estatal quiere reprimir, disciplinar, aniquilar.¹¹

- II -

En el marco de las Jornadas “Actualidad de Carl Schmitt. A 30 años de su muerte”, y en vísperas de la segunda vuelta de la elecciones presidenciales argentinas de 2015, el Prof. Dotti abordó la conferencia de Carl Schmitt “Economía sana en un Estado fuerte”¹² resaltando su persistente actualidad. En este texto de noviembre de 1932, Schmitt precisó su teoría del “estado total” como forma política ascendente en la era de politización total de lo social, introduciendo una distinción en torno a sus tipos cuan-

¹⁰ *Ibid.*, p. 296-297.

¹¹ *Ibid.*, p. 289-290.

¹² Schmitt, Carl, “Starker Staat und gesunde Wirtschaft” en Maschke, Günter (ed.) *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlín, Duncker & Humblot, 1995, pp. 71-91.



titativo y cualitativo. El estado total cuantitativo sería aquel que, por lo general en nombre de la democratización económica, restringe la autonomía individual en favor del gobierno económico estatal: desgarrado entre la imposibilidad de la reducción de lo político a lo técnico y las exigencias de un sistema de partidos con cosmovisiones antagónicas, está condenado a la debilidad por su mismo exceso de politización:

Esta totalidad, en el sentido de volumen, en la opuesta a la potencia y la fortaleza. El estado alemán actual es total debido a su debilidad y falta de resistencia, debido a su incapacidad de resistir el embate de partidos y organizaciones de intereses. Debe ceder ante todos y contentar a cada uno, satisfaciendo simultáneamente intereses contradictorios. [...] Su expansión es la consecuencia, no de su fuerza, sino de su debilidad.¹³

En oposición, el Estado total cualitativo sería aquel Estado que

no permite que fuerzas que lo son enemigas, o aquellas que lo limitan o dividen, puedan desarrollarse en su interior. No contempla rendir los nuevos poderes de coerción [aludiendo al cine y la radio] a sus enemigos y destructores [...] Puede discernir entre amigos y enemigos. En este sentido, [...] todo verdadero estado es, y siempre ha sido, un estado total. La novedad es simplemente el nuevo poder tecnológico, cuyo significado político uno debe reconocer claramente.¹⁴

Tal Estado “fuerte” y “autoritario” sería capaz, a diferencia del liberalismo decimonónico, de asumir la politicidad ínsita en la diferenciación entre lo público y lo privado, y entre lo estatal y lo no estatal: sería, por lo tanto, aquel capaz de cortar sus excesivas conexiones con la economía reemplazando el dualismo público=estatal / privado=individual por una estructura trimembre que contemple también una esfera pública no estatal de autogobierno, presuntamente librada de las acechanzas de los poderes intermedios. En réplica a estas tesis, y en virtud de “cómo sus proponentes se posicionan de cara al problema cardinal del

¹³ *Ibíd.*, p. 75.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 74.

presente, esto es, la cuestión del orden económico”, Hermann Heller definió al “Estado total cualitativo” schmittiano como un “*liberalismo autoritario*”, cuyas características principales están dadas por el “retiro del Estado «autoritario» de la política social, liberalización de la economía y control dictatorial por parte del Estado de las funciones político-intelectuales”.¹⁵

El “desafío Dotti” permanece abierto para la ciencia y la teoría política: aún hoy resta evaluar las potenciales conexiones de esta constelación con un nuevo discurso oficial que, a diferencia del liberalismo romántico que fuera artífice de la nacionalidad, encuentra en diversas especies de la fauna autóctona las formas paradigmáticas de la argentinidad.

¹⁵ Heller, Hermann, “Authoritarian liberalism?” en *European Law Journal*, Vol. 21, N 3, 2015, pp. 299-300.



JORGE DOTTI,
in memoriam

Una imagen fotográfica muy difundida recientemente (en julio de 2006) muestra a unas niñas o preadolescentes israelíes, risueñas mientras escriben «dedicatorias» en los misiles que algún tiempo más tarde caerán sobre sus congéneres libanesas.



Monotopología de la fluidez infinita

GABRIEL LIVOV

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

RODRIGO PÁEZ CANOSA

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

Pensar es siempre una experiencia del presente. Por más que queramos escapar a nuestra época, orientarnos a remotos acontecimientos o ideas, o proyectarnos hacia paisajes futuristas propios de la literatura de la anticipación, siempre estaremos orbitando en torno de nuestra situación y sus problemas. Esta era una de las premisas fundamentales del pensamiento de Jorge Dotti y su obra escrita es una muestra cabal de ello. Si bien en todo momento alternó trabajos eruditos de exégesis con textos que abordaban problemáticas políticas actuales, no consideraba a estos últimos como vehículos exclusivos para un pensamiento del presente. Ejercía la exégesis en el modo del pensar: interpretar, leer, juzgar autores clásicos se convirtió en Dotti en un ejercicio consciente de comprensión del presente. La exégesis no era para él la pretemporada del pensamiento, sino el pensamiento mismo en acto. Ambos modos del pensar, por otra parte, pueden ser ejercidos seria o irresponsablemente. Entre la Scila del academicismo estéril y la Caribdis del chantismo intelectual, el camino de la reflexión específicamente filosófica se constituía para Dotti en el esfuerzo responsable impulsado por la vocación de comprender el cogollo conceptual de un problema que nos interpela existencialmente hoy. En su caso se trataba de lo político y el Estado, dos cuestiones muy propensas actualmente al abordaje superficial, sometido a la tiranía de la novedad que él rechazaba enfáticamente. En una dirección diametralmente opuesta Dotti buscaba detectar el núcleo metafísico del asunto, y lo hallaba cifrado en torno a la pregunta fundamental de la filosofía política moderna: ¿por qué el Estado y no la guerra civil?

La línea Malmesbury-Berlín-Plettenberg. Aunque desde posturas opuestas entre sí, a lo largo de su obra Dotti destacó siempre



JORGE DOTTI,
in memoriam

el carácter teológico político del Dios mortal moderno. Desarrolló la articulación específica de su comprensión del Estado a través de tres autores que trazaban para él una misma línea de pensamiento teológico-político coherente: Hobbes, Hegel y Schmitt. En los abordajes de estos autores y sobre el desarrollo del pensamiento político moderno, esta línea no es aceptada sin más. Si bien la relación Hobbes-Schmitt es más transitada, la inclusión de

Hegel en este esquema no es autoevidente. Sin embargo, desde una mirada atenta al núcleo metafísico, Dotti entendía que los tres compartían la comprensión teológica del Estado que se expresaba en la centralidad de la representación como forma de mediación entre lo trascendente y lo inmanente; de la que se sigue la común postura antirrevolucionaria y el carácter fundamental del concepto de soberanía. Es decir, Dotti entiende que el Estado moderno alcanza su conceptualización más acabada en estos tres pensadores porque ellos identificaron con claridad el carácter teológico-político de su fundamento. Este modo de comprender al Estado sitúa al soberano como figura mediadora entre lo trascendente y lo inmanente de modo que produce un concepto específico de autoridad y obediencia que constituye el corazón de la estatalidad moderna. Otras formas de entender al Estado relativizan a lo largo de la modernidad y hasta el presente este concepto de soberanía de raíz teológica y alientan, *volente o nolente*, diversas formas de desautorización y desestatalización. Frente a ellas proponemos un breve recorrido por algunos núcleos relevantes de esta matriz estatalista de comprensión de la política

La marcha del orgullo del sujeto moderno. A la hora de recuperar perspectivas teológicas para iluminar conceptos de orden modernos, los pensadores en cuestión son irremediabilmente contemporáneos en la medida en que hacen frente de manera común al desafío teológico-político del Estado moderno. Si según el libro de Job, el monstruo Leviatán “es el rey de los hijos del orgullo”, el desafío consiste en armar orden entre subjetividades hijas del orgullo: diseñar una figura de subjetividad obediente y responsable ante la epidemia de narcisismo desenfrenado que se desata a partir de la Reforma protestante. La desmesura propia del yo moderno consiste en querer estar en todos lados, en pretender reconocerse como fuente última de existencia y validez de toda experiencia, acción, conocimiento e

institución. La voluntad desatada tras la absolutización de la subjetividad que sólo conoce los límites que ella misma se impone tiene una capacidad constructiva ilimitada que coincide, como cóncavo y convexo, con su capacidad destructiva. Allí radica el problema. Doti entendía que el núcleo problemático del sujeto moderno residía en su comprensión de sí mismo como trascendencia de sí mismo. El yo se produce a sí como lo otro de sí, y entonces se encuentra como fundamento de los más diversos ámbitos de realidad. Pero allí no agota su pulsión expansiva, si así fuese lo creado no sería más que el acta de defunción del yo. En cuanto trascendencia de sí mismo el yo va más allá también del sí-mismo-como-lo-otro-de-sí. Es decir, el impulso creador que pone al yo fuera de sí en lo otro de sí trasciende también ese movimiento y destruye lo producido. En otras palabras, Estado y revolución tienen el mismo origen y se implican mutuamente.

Modernidad antimoderna. En la medida en que Hobbes, Hegel y Schmitt configuran la línea estatalista del pensamiento político moderno, buscan pensar el modo en que efectivamente el Estado ha logrado, dentro de un horizonte de conflictividad ineludible (sea en su forma intra- o inter-estatal), contener el ascenso a los extremos de la violencia. Bajo la comprensión teológico-política, la posición común a ellos es la de una paradójica modernidad antimoderna. Es decir, conscientes del carácter bifronte de la subjetividad moderna, entendían que sólo una referencia a lo trascendente era capaz de encorsetar a los ciudadanos de manera tal que su potencial constructivo se desplegara neutralizando sus devenires nihilistas, destructores de orden. Si lo específicamente moderno es el teicidio y la inmanentización, la línea Malmesbury-Berlín-Plettenberg encuentra en la apertura a la trascendencia y la humildad metafísica los precarios diques que pueden contener la corriente nihilista que, tarde o temprano, terminará de abrirse paso. Lo que la subjetividad moderna no logra ver es que el teicidio del que se vanagloria se revela a fin de cuentas como un suicidio: la subjetividad que sacrifica a Dios en el altar de una inmanentización absoluta de la realidad es la misma que lo necesita (en calidad de restricción habilitante) como condición de posibilidad de su agentividad, como atractor que contiene la hiperpolitización revolucionaria y hace posible la vida en común contrarrestando la entropía de la diferencia que domina el dinamismo de los átomos orgullosos en competencia recíproca.



¿Por qué la revolución es un error? Porque despierta el potencial destructivo del sujeto a tal punto de que corroe la posibilidad de cerrar el ciclo revolucionario en alguna cristalización estable de orden posible al margen de un intenso despliegue de violencia aniquiladora de vidas humanas.

La revolución es una pesadilla eterna. El común carácter antirrevolucionario de los autores citados es, desde la perspectiva de Dotti, la consecuencia coherente de su modo de comprender la política. Para estos tres autores la

revolución es ante todo un gran error y, en general, un error recurrente. Quien mejor lo explica sigue siendo el viejo de Malmesbury en su demostración dialéctica del principio sobre el que se sostiene en última instancia la arquitectura de la obligación estatal.¹ (*Leviatán*, cap. XV). El principio en cuestión es la Tercera Ley de Naturaleza (es decir, legislada por Dios) y su enunciado reza básicamente: “no te rebeles”. El personaje conceptual frente al que se articula el diálogo que sirve de demostración del principio es El Necio, que en su corazón dice “No hay Dios” mientras toma las armas contra el soberano y desata la re-

volución. ¿Por qué la revolución es un error? Porque despierta el potencial destructivo del sujeto a tal punto de que corroe la posibilidad de cerrar el ciclo revolucionario en alguna cristalización estable de orden posible al margen de un intenso despliegue de violencia aniquiladora de vidas humanas. Hobbes señala que toda rebelión hace siempre pedagogía de la rebelión, y en tal sentido ninguna intervención violenta en contra del orden es gratuita, siempre viene acompañada de una lesión de la soberanía y de la representación política de la que no se beneficia nadie, en tanto impide la consolidación de un orden institucional (del signo que sea, incluso de aquel que acaba de llevar adelante una revolución exitosa) que logre desactivar los costados insociables de los seres humanos. “El verdadero problema de la revolución no es hacerla, sino cerrarla”.²

Utopofobia. Hobbes, Hegel y Schmitt parecen coincidir en que los relatos utópicos son piezas literarias en las que se manifiesta con

¹ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, cap. XV, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 100 y ss.

² Dotti, Jorge E., “Incursus teológico-político” en *Las vetas del texto*, segunda edición ampliada, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 277.

claridad la soberbia del yo moderno que se cree capaz de crear modelos que guíen a los hombres con vistas a establecer un orden justo. Perciben asimismo que la *praxis* concreta de tan buenas y orgullosas intenciones es la violencia irrestricta: todo vale con vistas a realizar un orden justo futuro (que nunca termina de establecerse en el presente). Frente a la potencia destructora de relato utópico ellos sostienen el apotegma “Jesús es el cristo”, pues de ese modo deja de quedar en la conciencia particular la decisión última acerca del carácter justo o no del orden político del que uno forma parte. La utopía contiene en sí la *atopía*: desterritorializa y desespacializa. No sólo barre con los límites trazados por el *nomos* (y con ellos la autoridad del soberano que ordena el territorio), sino que sustituye la referencia espacial por la temporal orientada al futuro que mina la posibilidad misma de la distinción (dentro-fuera, criminal-enemigo) y socava así la forma estatal moderna. De allí que Schmitt percibiese en el nacimiento mismo del concepto de utopía, “como una sombra”, el surgimiento de la existencia técnico-industrial nihilista.³ Lo específico de la estatalidad es justamente el movimiento contrario, la neutralización del tiempo y la espacialización, cuyo correlato es la temporalidad homogénea del calendario que no conoce irrupciones o interrupciones.

Ex nihilismo nihil fit. Aquella sombra de la utopía transmutada en nihilismo terminó rompiendo todos los diques del orden estatal. Situado desde la perspectiva de la línea Malmesbury-Berlín-Plettenberg, Dotti dirigió su mirada hacia las teorías contemporáneas asociadas a lo político en las que percibía el trabajo del nihilismo en acto. Por un lado, las teorías contemporáneas que celebran la inmanentización y la inmediatez como modos de emanciparse de la legitimidad y la autoridad que dejan paso al primado de la mera apariencia sin sustancia. Esas teorías se deleitan en diseñar umbrales de indiscernibilidad donde norma y excepción se traspasan la una en la otra, se confunden, hibridan y difieren recíprocamente. De ellas, la “semiosis deconstructiva” o la “ontología salvaje de la multitud” configuran las versiones más extremas en su afirmación nihilista de la excepción, de la que resulta imposible construcción política alguna. Por otro, el antagonismo laclauniano mereció mayor atención por

³ Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, zweite Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, III, 3, c, p. 210.



parte de Dotti en la medida en que se presenta como un intento de comprensión más acabado de los modos de articulación política desde una ontología desustancializada. Si los primeros explican las posiciones más irresponsables en cuanto a posicionamientos político se trata, ya que de allí se nutren las diversas formas de esteticismo político que encuentran en toda institución una forma de opresión, el segundo da la cifra que permite comprender la lógica de la acción política de aquellos actores políticos que ocupan las instituciones estatales con prácticas que, paradójicamente, desconocen y corroen los principios que sustentan dichas instituciones.

Incipit Formloswelt. El fin de la estatalidad moderna de raíz teológico-política produce diversas reacciones. A quienes gozan de la opresión bajo la praxis de la resistencia les resulta inaceptable la muerte del leviatán, fuente primordial de violencia, pues sin él pierden el sustento de su propia existencia *qua* resistentes. De allí que afirmen aún hoy la omnipotencia (y a veces también la omnipresencia) del viejo Dios mortal. Por su parte, quienes encontraban en el Estado un obstáculo para el desarrollo de sus negocios, activos militantes de su desaparición, celebran la nueva situación en la que pueden expandirse ilimitadamente. Que la versión intelectual de esta posición se refugie en eufemismos como progreso, libertad o democracia no la exime de trabajar para aquella expansión ilimitada. Otra actitud toman quienes percibían en el Estado una creación admirable del espíritu, aún sin desconocer que la existencia humana “nunca puede tener lugar sin alguna que otra incomodidad”.⁴ En ellos, entre los que se encontraba Dotti, se produce una cierta oscilación: en su faz más optimista, buscan identificar restos de politicidad estatal, procuran recrearlos y pensar cómo habitarlos. En la más pesimista, se dedican a caracterizar la época a partir de la retirada plena de lo estatal y su correlato: el fin de las distinciones clásicas y la indiscernibilidad que se extiende en todos los planos: territorial, jurídico, político, ético, bélico, pero también, estético, sexual, relativo al género, al conocimiento, a lo real y lo virtual. La sociedad sin forma se despliega como espacio abierto en el que prima la circulación veloz e irrestricta de cuerpos, reales y virtuales de todo tipo. De allí que Dotti destacase el primado del dinamismo propio

⁴ Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 128.

del intercambio dinerario como núcleo metafísico de nuestra época. Tanto la economía, como el conocimiento y la guerra se rigen por la lógica del valor que homogeniza todo para que rijan el intercambio irrestricto, pero habilita también una violencia destructiva extrema al considerar al otro bajo el signo del no-valor. Lo que no vale puede y debe ser descartado, “La estabilidad de la *pax commutativa* legitima la intensificación de la violencia fuera de toda contención”.⁵

“*Monotopología de la fluidez infinita.*” Con esta imagen conceptualiza Dotti nuestro presente. La hiperreflexividad sustrae del ya desustancializado *Dasein* tanto su “ser” como su “ahí” para que sea sustituido por un aparecer-por-todos-lados (*Umschein*) que está a la base del juego de espejos que constituye la plataforma habilitante de una movilidad veloz y permanente de todo. El anclaje en la apariencia permite una volatilidad que derriba todos los límites. El Estado deja de refrenar la llegada del caos que ahora se expresa en el desencadenamiento de una violencia irrestricta. La continuidad de la línea Malmesbury-Berlín-Plettenberg no parece encontrar ningún relevo posible en el paisaje posmoglobal de nuestros días. La disolución de la ya precaria identidad del sujeto moderno y su resolución en imagen desustancializada; la devaluación general de la decisión soberana y su envés problemático: la hipertrofia del estado de excepción de la violencia contemporánea; la impotencia de la soberanía tanto hacia dentro para configurar un espacio de convivencia seguro como hacia fuera para instaurar un pluriverso interestatal regulado de guerra circunscripta; la deshistorización del tiempo y el alisamiento del espacio; la transmutación del miedo (una pasión aún politizable) en terror son algunos de los síntomas de la época post-estatal en que vivimos y cuya dinámica tendencial de fondo se cifra en una velocidad y una aceleración ampliadas que exceden las capacidades retardatarias del viejo Leviatán. Hemos alcanzado finalmente un mundo sin barreras, pero no resultó como el que quería el pacifismo lennonista, porque se trata de un mundo sin barrera, sin *katechon*. Sin nadie ni nada que contenga, sin nada que contener, el hiperdinamismo planetario de las lógicas de proliferación ilimitada de la globalización fluye de maneras capilares que escapan a la ma-

⁵ Dotti, Jorge, “Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológica-política” en Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 83.



triz de comprensión e intervención del Estado territorial clásico, diseñado para establecer condiciones de solidez y estabilidad, ontológicamente inviables en nuestro tiempo. Dejémoslo terminar a Jorge.

La espacialidad en que se desenvuelve hoy nuestra existencia es conceptual y efectivamente homogénea, absoluta, una monotopología de la fluidez infinita.

Concluamos. El miedo hobbesiano terminaba derivando en la justificación del artefacto político que lo transmutaba en obediencia a cambio de seguridad, dentro de su territorio; el espacio estatal, pacificado, se distinguía del espacio exterior al leviatán, belicoso e inseguro, imperio de la libertad. Este orden fue demolido por el mismo sujeto que lo había

construido. La espacialidad en que se desenvuelve hoy nuestra existencia es conceptual y efectivamente homogénea, absoluta, una monotopología de la fluidez infinita. En ella el miedo se ha potenciado coherentemente en terror absoluto, una suerte de variable funcional de una sistematicidad paradójica, la anomia postglobal y su dinamismo autorreproductivo (posiblemente ininterrumpible), donde la violencia irrestricta se ha vuelto un rasgo endémico. Esta conflictividad sistémica desmiente la vieja creencia de que se combate para alcanzar la paz mediante la imposición de la propia voluntad, y disuelve el entramado eterno entre protección y obediencia: resulta imposible distinguir entre proteger y poner en peligro. Al representar el espectáculo del *estado de terror*, las redes cibernéticas, mediáticas y doxológicas en general lo normalizan como estatus convivencial; lo diseminan y estabilizan como factor a su modo también dinamizador de la circulación infinita.

Una imagen fotográfica muy difundida recientemente (en julio de 2006) muestra a unas niñas o preadolescentes israelíes, risueñas, mientras escriben “dedicatorias” en los misiles que algún tiempo más tarde caerán sobre sus congéneres libanesas. ¿Están justificadas para hacerlo? Menos incierta que la respuesta es la convicción de que nada las dispensa de sufrir, después, el mismo terror que provocarán los portadores de sus mensajes. *El resto no es silencio*.⁶

⁶ Dotti, Jorge E., “Violencia, guerra y terror *postmoglobales*” en Cruz, M. (comp.), *Odio, violencia, emancipación*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 124.

“...¡Viva el rey!” El Hegel de Dotti

MARIANO GAUDIO

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

Estas primeras líneas resultan muy difíciles y dolorosas para quien escribe, porque la figura de Jorge Eugenio Dotti, cuya reciente partida ha generado un vacío incolmable, apenas comienza a ponderarse desde ciertos puntos de vista, y porque cualquier semblante que aquí se pueda ofrecer será de antemano insuficiente y parcial. Jorge fue un excelente profesor, un investigador extraordinario, un intelectual irreverente, un faro para nuestra generación y para otras precedentes y posteriores; pero todos estos aspectos no alcanzan a reflejar esa peculiaridad admirable, la de un filósofo profundo e inquietante, contagioso y comprometido, situado siempre en un plano de complejización y universalidad, con el gesto generoso de acercarse y hablar desde el llano, para rematar un encuentro ocasional con un chiste (cada uno tendrá, al respecto, un sinfín de anécdotas) o dejar repiqueteando palabras cómplices. La calidez extraordinariamente personal de Jorge, ese dato de la singularidad que conjugaba con la seriedad y la contundencia de sus pensamientos, sin por ello perder su más sincera humildad, es un rasgo que no suele encontrarse en la academia y que excede por mucho los cánones establecidos.¹ Tal acercamiento de una figura largamente consagrada no sólo nos contentaba sobremanera, también habilitaba una vía de elevación espiritual para liquidar el múltiple de posiciones y corrientes circulantes que, con consignas pegadizas y fugaces como la moda, rebajan la calidad de la filosofía, y en contrapartida recuperar así el valor y el sentido de fondo de esta profesión.

Dotti nos conmovía y convencía. Con ese carácter hiperactivo y abundante en producciones y proyectos, siempre entregado a y obse-

¹ Ciertamente nada diremos de los varios obituarios descolocados y lamentables que se publicaron y que son propios de una mezquindad y mediocridad que no merecen más que esta observación de repudio y de contraste con lo que aquí afirmamos respecto de lo que significó para nosotros la enorme figura de Jorge.



JORGE DOTTI,
in memoriam

sionado con nuevos desafíos, nos contagiaba y estimulaba a realizar cosas, muchas cosas. Y aunque esto sea verdaderamente poco –no más que un ápice– para ponderar su figura y su obra, la relevancia que Jorge tuvo, tiene y tendrá en quienes receptamos algunas de sus insistencias cobra la dimensión de un referente crucial, de una luz generadora y de una huella que nos cala vertebralmente; es decir, nos excede de modo tan amplio que el hecho de su partida física, de muy dura asimilación, se torna más posible de sobrellevar cuando se capta y expresa una suerte de legado y horizonte de continuidad en otros elementos empíricos de una misma Idea. De alguna manera el pensamiento de Jorge se distancia con irreverencia de los arcos coyunturales y contingentes para remover el espíritu de época y desde allí presentar elaboraciones profundas y consistentes, que rebasan los objetos disecados por los parámetros académicos y que se convierten en consideraciones vitales, de hondo contenido filosófico y de vigencia muy por encima del cuadro histórico.

La polifacética y variada producción de Dotti denota una estación absolutamente obligada: el idealismo de Hegel, el filósofo por excelencia de la especulación y del Estado. Precisamente a Hegel le dedica su investigación doctoral presentada en la Universidad de Roma y volcada luego en *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano* (Buenos Aires, Hachette, 1983). Con las hojas de la prueba de galera de este libro y con innumerables anotaciones y colores de subrayados, Jorge brindaba sus clases de la cátedra de Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires, reconstruyendo el sistema completo de Hegel desde la fundamentación metafísica de la *Ciencia de la Lógica* hasta la concepción institucional y jurídico-política de la *Filosofía del derecho*. Este periplo condice a grandes rasgos con el de *Dialéctica y derecho*, pero no de modo lineal ni reproductivo, porque Jorge establecía una y otra vez mediaciones e ilaciones sorprendentes, recovecos y descubrimientos que sacudían cualquier acomodamiento procedimental. Como su título lo indica, el libro está dividido en dos partes, una primera dedicada a la dialéctica (capítulos I a V) y una segunda dedicada al derecho (capítulos VI a XI); y, además de una breve conclusión, cierra con un apéndice sustancioso y concentrado en la interpretación de Marx. En lo sucesivo reseñamos el trazo argumental de *Dialéctica y derecho*, haciendo hincapié en tres momentos cruciales, que se conectan entre sí y

resultan inescindibles para pintar “el Hegel de Dotti”: la realización de lo infinito en la *Ciencia de la Lógica*, la soberanía en la cabeza del monarca en la *Filosofía del derecho*, y la crítica y recepción de Hegel por parte de Marx.

Desde el comienzo (cap. I), el joven Jorge Dotti² se focaliza en una cuestión fundamental: el nexo entre metafísica y política como clave de comprensión de la filosofía de Hegel en términos de unicidad, desgarramiento y conciliación. No se entiende el concepto de derecho si no se muestra la mediación especulativa que explica la realización efectiva de aquello que la *Lógica* expone en su pureza conceptual.³ Pero este proceso implica asumir la inmediatez de lo particular bajo la transformación conceptual de lo universal, y más allá del tinte gnoseológico o epistemológico que se le pueda dar,⁴ la relación entre estas dos instancias se resuelve, al modo de la parte y el todo, en la articulación dinámica entre lo finito y lo infinito. Por ende, en cuanto la razón se ciñe a los límites que ella misma se impone, abre paso a una autosuficiencia propia de la Idea y exhibe la posibilidad de superación dialéctica del dualismo entre ser y pensamiento (o entre lo ideal y lo real), y en este sentido revierte la gnoseología en metafísica y hace prevalecer la unidad sobre el dualismo.⁵

Ahora bien, todo este constructo adquiere carnadura y base textual en “Las posiciones del pensamiento frente a la objetividad” de la *Enciclopedia*, que a la vez constituye una de las llaves maestras para introducirse en la dialéctica de Hegel (cap. II). De un lado, la polémica contra el saber inmediato (Jacobi) y la metafísica pre-kantiana y, del otro, la polémica con el entendimiento (el empirismo y Kant), arrojan una mediación trunca y necesitada de una reconfiguración de la razón que, en el primer caso, queda escindida de lo Absoluto y éste reducido a mera creencia subjetiva y, en el segundo, permanece-

² Destacamos este aspecto porque no deja de llamar la atención que semejante texto sea escrito con apenas poco más de treinta años. Por entonces había publicado *El mundo de J.-J. Rousseau* (Buenos Aires, Centro Editor, 1980) y artículos especializados, entre los cuales vienen al caso: “Hegel: Estado y derecho” (*Revista Los Libros*, 1975) y “La doctrina de la esencia y el idealismo” (*Cuadernos de filosofía*, 1978).

³ Cf. Dotti, Jorge., *Dialéctica y derecho*, op. cit., pp. 18-19.

⁴ En una ocasión, y a raíz del vicio tan academicista de husmear detenidamente la bibliografía, le comenté que había algunas referencias de este libro que me llamaban la atención; Jorge se rió, adivinó rápidamente el motivo, y en vez de hilvanar una justificación, se mofó de lo que serían ciertas lecturas sólo de juventud.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 26.



Dotti lo dice con nitidez:
 “Solamente con la sacralización de lo vigente, de la que la dialéctica no parece ciertamente librarse, se evita la «contradicción» con el deber-ser”

ce encorsetada en el formalismo abstracto del deber-ser susceptible de cualquier tipo de contenido concreto y se equipara, por tanto, con la “mala infinitud”.⁶ Desde luego, el detalle con que Dotti examina la crítica de Hegel a Kant

no lo exime de volver sobre el primero y señalar, por ejemplo, que el organicismo sólo *intenta* superar la distinción entre moral y derecho y, sin embargo, se revela “aun más endeble y proclive a aceptar cualquier contingencia empírica (instituciones históricas contingentes y transeúntes) como «manifestación» de la Idea y «esencia» del Estado”. Porque detrás de esta cuestión, que es en última instancia la del cierre de la historia, está

la de subrayar o disolver la crítica al deber-ser, y Dotti lo dice con nitidez: “Solamente con la sacralización de lo vigente, de la que la dialéctica no parece ciertamente librarse, se evita la «contradicción» con el *deber-ser*”.⁷ Sin esta restitución subrepticia de lo empírico – que Marx denunciará con maestría– Hegel no tendría más remedio que dejar abierto un residuo de deber-ser operando en la historia, una línea de fuga que debilitaría no sólo toda su crítica a la filosofía anterior, sino incluso su propia fuerza especulativa.

En el cap. III, “Mediación e idealismo”, madura el cogollo metafísico del pensamiento de Hegel: dado que el problema de las posiciones frente a la objetividad reside en el carácter fallido y dualizante de su mediación, el signo distintivo de la razón dialéctica hegeliana consiste, no en tomar lo finito como un dato último e irreductible sobre el cual se aplica la razón como un instrumento extrínseco, sino en deducir lo particular como contenido que la razón se da a sí misma en su propia auto-mediación dialéctica. Únicamente de esta manera se supera el abismo infranqueable entre ser y pensamiento. Y se lo supera desde la prueba ontológica, esto es, desde el enajenarse de la Idea en Naturaleza, un ponerse fuera de sí como lo otro de sí –y, a la vez, como aquello que está subsumido en este desarrollo de sí–, de modo que lo universal se erige en lo incondicionado que

⁶ *Ibíd.*, p. 44.

⁷ *Ibíd.*, p. 49.

condiciona lo particular, en la unidad dinámica que envuelve y se desenvuelve en las diferencias, lo universal concreto. Aquí se abre uno de los hitos de la interpretación de Dotti, “La realización del idealismo”, centrado en el desarrollo de la infinitud y en las notas que cierran el segundo capítulo (el ser determinado o existencia) de la primera sección de la “Doctrina del Ser” de la *Ciencia de la Lógica*. Y lo prepara de la siguiente manera:

Esta disolución del término inicial de la mediación (lo particular; lo finito; el mundo; la materia) por obra de la mediación misma (el movimiento de la “totalidad”) [...] constituye el proceso de *idealización de lo finito* o de destrucción de su subsistencia autónoma frente al “verdadero” infinito. La “superación” del término antitético, y con él de la antítesis misma, tiene lugar gracias a *la mediación que se elimina a sí misma*.⁸

La idealización de lo finito y la consiguiente realización de lo infinito son dos caras de un mismo proceso que se desprende de la dialéctica inherente a las cosas, del rasgo contradictorio de lo finito que simultáneamente *es* y *no-es*, que denota una insuficiencia metafísica que sólo puede colmarse con lo infinito considerado dinámicamente, con lo Absoluto ya no escindido sino haciéndose presente en lo finito como en su manifestación. Aunque en este punto Dotti confiese seguir a Lucio Coletti,⁹ su interpretación rebasa originalidad, porque atribuye a lo infinito la vitalidad y la dinámica de ponerse a sí mismo como lo finito, de autoconfigurarse mediante sus momentos insuficientes hasta completar y cerrar el proceso, y porque de esta articulación deduce la clave de lectura de la *Filosofía del derecho*, a saber, la relación entre sociedad civil (el terreno de lo finito) y el Estado (lo universal concreto que contiene dentro de sí lo otro de sí, su contradicción y superación). Así presenta Dotti al “infinito verdadero”:

Por ser una “mezcla” o co-presencia de *ser* y *no-ser*, por estar internamente corroído por la *contradicción*, lo finito se disuelve, desaparece. El fundamento o sostén ontológico que no puede darse a sí mismo lo tiene entonces en lo otro de sí. Su verdad reside “fuera” de sí, en lo *infinito verdadero*. A través del recurso a la *contradicción*, Hegel hace aparecer lo universal absoluto de la

⁸ *Ibíd.*, p. 64.

⁹ Véase *Ibíd.* pp. 65 (nota) y 67.



JORGE DOTTI,
in memoriam

especulación como instancia metafísica fundante de toda finitud y particular, reducida [ésta] a su “momento”.¹⁰

La famosa sentencia del comienzo de la *Filosofía del derecho* de Hegel descansa en esta explicación: “lo real es racional” significa que lo finito, en su íntima contradictoriedad, se disuelve en la especulación que lo engendra como lo otro de sí, y de este modo se revela la idealidad de lo sensible-empírico; mientras que “lo racional es real” significa que esa misma finitud, en cuanto puesta y deducida como exposición o realización de lo Absoluto, alcanza su dignidad filosófica. En el soslayo de lo finito, en el permanente eliminarse a sí mismo, se muestra lo universal o realización de la Idea como fundamento de lo finito, incluso con una connotación dinámica de auto-mediación por la cual se extroyecta (esto es, deviene existencia) como lo otro de sí. Precisamente, en la medida en que la “mala infinitud” intelectualista consiste en aplicar lo universal formal y extrínsecamente a lo finito contradictorio pero no resuelto (y, por lo tanto, no superado), al punto que en tal procedimiento conserva lo finito como lo verdadero, la “verdadera infinitud” por el contrario no puede mantener lo universal y lo particular por separado, y no puede no reconciliarlos sino llevando hasta las últimas consecuencias la resolución de lo finito y exponiéndolo como enajenación de lo Absoluto (en un “afuera” que, desde luego, es un “adentro”).

Ahora bien, este ponerse a sí como lo otro de sí requiere y expresa otro movimiento especulativo y capital de la *Lógica* de Hegel: la “Doctrina de la esencia”. A ella Dotti le dedica dos capítulos (cap. IV y V), ambos titulados “La reflexión”. En la *Wesenlehre* resulta claro que la esencia, a raíz de su propia negatividad, sale de sí para ponerse como lo otro de sí, esto es, como un ser determinado cualitativa y cuantitativamente. Entonces, si la verdad del ser es la esencia, lo que aparece como existencia implica la exposición de un proceso más profundo y que retorna “para sí”. De esta manera, las determinaciones que aparecían como inherentes al ser, se revelan ahora como puestas por el movimiento de la esencia que a la vez retorna a sí misma. Lo otro de la esencia, lo inesencial, es el aparecer de la esencia que se pone como fenómeno o realidad, para reconfigurarse, enriquecerse y recogerse en sus determinaciones. (Todo esto lo reconstruimos aquí de modo sucinto y muy simplificado). En lo su-

¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

cesivo, Dotti se detiene en minuciosos aspectos de la “Doctrina de la esencia” (la equiparación entre poner y presuponer, las esencialidades, el pasaje al fundamento) con algunas referencias a la “Doctrina del concepto”, así como explicita y analiza las críticas de Trendelenburg, Feuerbach y Marx, que por razones obvias dejaremos de lado.

La primera parte del libro concluye con ciertas consideraciones evaluativas sobre la lógica-dialéctica de Hegel. Y la segunda parte, titulada “Derecho”, inicia con un capítulo (cap. VI) dedicado a la *Filosofía del derecho* en general, que curiosamente no se detiene en el sustancioso “Prefacio”, sino que de inmediato se involucra en la estructura argumentativa de la obra de Hegel y en la mediación especulativa que presupone, en la esfera de la eticidad, la unidad de la unidad indiferenciada (la familia) y de la unidad diferenciada (sociedad civil): el Estado. La verdad de la familia y de la sociedad civil es el Estado, pues aquéllas son “fases preparatorias de la eclosión final o extroversión de su razón más profunda, del *Estado* como instancia totalizante y realización mundana de lo Absoluto”.¹¹

Ciertamente, en los tres siguientes capítulos Dotti desbroza este condensado inicial desde una doble perspectiva. En primer lugar (cap. VII), desde la sociedad civil en debate con la concepción de la economía política clásica; esto implica que, asumiendo Hegel el principio moderno de la subjetividad y de la persona, lo reconfigura mediante el “sistema de las necesidades” y, por lo tanto, la confrontación con las categorías propias de la racionalidad económica (egoísmo, trabajo, valor, mercancía, etc.) arroja un balance de negatividad que el filósofo sintetiza con maestría en los §§ 243-244, donde vincula directamente el progreso y el enriquecimiento de un sector con el simultáneo surgir de la pobreza y de la plebe que, al mismo tiempo, facilita aún más la concentración. En segundo lugar (cap. VIII), desde las instituciones de la sociedad civil que ofician de mediación y de alguna manera de transición hacia el Estado: los estamentos, la administración de justicia y el poder de policía que introducen la dimensión política, y finalmente las corporaciones. En tercer lugar (cap. IX), Dotti analiza la mediación desde el Estado, pero no siguiendo el orden expositivo de Hegel, sino anteponiendo el poder legislativo que justamente expresa en el plano repre-

¹¹ *Ibid.*, p. 121.



No obstante, enfatiza una y otra vez la necesidad de instancias de mediación para, de un lado, disolver el atomismo de lo particular y, del otro, permitir articulaciones universales en un sentido gradualista

sentacional-político la dinámica propia de la sociedad civil y que se muestra como lo primero-apariencial que tendrá luego su resignificación en la unidad superior. La cristalización de los estamentos en las instituciones públicas no está exenta de tensiones, y así lo refleja la bivalencia del término *Stand* –dice Dotti–: “el estamento como organismo social cuyos pies están apoyados en el firme suelo de la propiedad privada, y cuya cabeza respira el aire puro de la política”.¹² No obstante, enfatiza una y otra vez la necesidad de instancias de mediación para, de un lado, disolver el atomismo de lo particular y, del otro, permitir articulaciones universales

en un sentido gradualista; y ambas caracterizaciones que Dotti enfatiza respecto del pensamiento político de Hegel se contraponen con el iusnaturalismo moderno. El capítulo cierra con algunas críticas y discusiones en el hegelianismo.

La verdad y las superación de las figuras momentáneas de las instituciones del Estado, el poder legislativo y el poder gubernativo, residen en el poder del príncipe, del cual Dotti se ocupa al comienzo del capítulo X y sobre el cual queremos detenernos especialmente.¹³ Más allá de las cuestiones de contexto, la monarquía constitucional pregonada por Hegel conlleva una visión de la soberanía y de la legitimidad que, lejos de la aclamación al pueblo y apartándose del aparato legal y de los poderes administrativos, coloca en la cima del poder una persona determinada, el monarca que reúne en su persona y singularidad el nivel de lo universal,

¹² *Ibíd.*, p. 182.

¹³ En rigor, observamos aquí un problema en la exposición: en principio, Dotti parece seguir la lógica dialéctica con ese sentido de mediaciones graduales en instancias cada vez más universales, y coherentemente comienza con el poder legislativo. Hegel, sin embargo, invierte su exposición habitual y antepone el momento de la superación: el poder del príncipe. En el cap. X, entonces, Dotti tendría que proseguir con el poder gubernativo; pero no, no prosigue de ese modo, sino que atiende la priorización de Hegel. Recuerdo que en sus clases Jorge subrayaba insistentemente en esta modificación que realiza Hegel sobre el orden expositivo, y concentraba en efecto toda su atención en la soberanía monárquica, lo que resulta muy afín a su visión filosófico-jurídico-política y a la vez lo separa de muchas interpretaciones corrientes de Hegel.

de la deliberación y articulación con lo particular, y de la decisión última. Así lo presenta Dotti:

El príncipe resume en sí mismo todas las determinaciones de la idea de derecho, en la medida en que confluyen en su función personal todos los poderes y momentos del Estado. Su *Yo* vale así como la culminación del organismo ético; en cuanto “individualidad”, en cuanto “lo más individual y lo más universal a la vez”, el monarca de la constitución hegeliana –sin ser absolutista pues todo el sistema balancearía de algún modo su potestad resolutoria–, es igualmente “lo animoso y el principio vivificante, la soberanía que contiene en sí toda diferencia” (*Filosofía del Derecho*, § 275 agr.).¹⁴

El punto más alto del proyecto ético-político hegeliano se concentra en la decisión última que toma una persona que contiene la visión de lo universal y no admite ninguna remisión por encima ni por debajo. La soberanía se explica, entonces, como la realización de lo infinito, la encarnación de la Idea en un particular concreto, en un sujeto único que se define naturalmente, es decir, por herencia. También aquí Hegel se separa de las filosofías intelectualistas, del entendimiento o de la reflexión, que buscan deducir la figura del monarca formalmente o incluso en sus determinaciones, pues para Hegel el monarca significa “«*lo que comienza absolutamente a partir de sí mismo*»” (*Filosofía del Derecho*, § 279).¹⁵ Este aspecto conceptual donde lo ideal necesariamente se realiza conlleva no sólo la justificación racional del príncipe, sino también de absolutamente todo. Según razona Dotti, la lógica dialéctica le permite a Hegel cubrir hasta los detalles empíricos más ínfimos con el manto de la racionalidad absoluta. No hay lugar para la casualidad, todo se vuelve manifestación de lo Absoluto, una omnipresencia argumentativa de la prueba ontológica de la existencia de Dios. El motivo más político de esta absolutización completa del monarca es el de que, si se le adiciona una batería de condicionamientos para delimitar su poder, se lo rebaja a la situación de mero apéndice de la sociedad civil y, por lo tanto, su carácter soberano quedaría trunco. Pero, por otra parte, la determinación de la singularidad del monarca desde la lógica especulativa –continúa Dotti– evita una concepción abstracta

¹⁴ *Ibíd.*, p. 198.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 200.



de la soberanía y, a la vez, coloca a ésta como la instancia fundamental que pone el monarca, que “es presentado como apéndice de la soberanía, como el momento puesto por ella para manifestarse en el mundo”, porque la voluntad del monarca (el “sí” o “quiero” último y decisivo) no constituye *su facultad personal*, sino el resultado de “la sustancia-sujeto del despliegue que lleva a cabo la idea de derecho”.¹⁶

En otras palabras, frente a la dinámica cambiante y acelerada de la sociedad civil que en cierta medida se mediatiza en las instituciones estatales, la figura del monarca encarna el punto fundamental de estabilidad y de continuidad, la cumbre de un organicismo ético y moderno que, como decía Hegel en el pasaje citado por Dotti arriba, anima y vivifica el cuerpo social y político entero. La vida atraviesa al organismo y se concentra en el soberano como particular que revierte sobre sí y, al mismo tiempo, como universalidad que trasciende los aspectos empíricos, contingentes e históricos.

Consumada la soberanía en lo más alto, en el resto del capítulo X Dotti se dedica al poder gubernativo que Hegel concibe en términos de aplicación de las decisiones soberanas, o de subsunción de lo particular en lo universal, y que involucra a los funcionarios públicos y, en general, a toda una burocracia o estamento medio, lo que significa un retorno a la sociedad civil en cuanto organización desde abajo. Y en el último capítulo del libro (cap. XI), en vez de proseguir con el desarrollo de la *Filosofía del derecho*, Dotti vuelve sobre el módulo concepto-existencia en relación con la libertad, y analiza, desde los primeros párrafos de aquella obra, la articulación entre ética y derecho, la noción de libertad-voluntad en consonancia con la especulación,¹⁷ la originalidad de la doctrina jurídica hegeliana frente al intelectualismo kantiano (cuya ilación alcanza a la Revolución Francesa y a Rousseau, aunque respecto del último

¹⁶ *Ibid.*, p. 203.

¹⁷ “Si la Idea es libre cuando, estando en «lo otro», está consigo misma sin que nada externo la condicione, o sea cuando se revela como totalidad dialéctica; si la «verdadera» universalidad es la de la sustancia dinámica que en su movimiento disuelve toda oposición al presentar la «diferencia» como momento interno a la totalidad, entonces es evidente que el concepto hegeliano de «libertad» coincide con el de *realización del idealismo*, es decir con la aniquilación especulativa de la autonomía ontológica de lo particular y finito frente a lo universal e infinito” (*Ibid.*, p. 215).

Jorge coloca ciertos reparos), y la consideración de la eticidad como armonización de deberes y derechos que neutraliza las cavilaciones de la subjetividad reticente y que logra concretizarse plenamente con la Constitución.

En la breve “Conclusión” Dotti reafirma su lectura crítica del proyecto especulativo y ético-político de Hegel, y señala entre otros aspectos la sustancia-sujeto dialéctica como hipóstasis capaz de generar sus propios contenidos, la circularidad de la superación, el cierre sobre sí de la razón y sus consiguientes consecuencias dogmático-predeterministas, la legitimación de instituciones contingentes y cambiantes bajo el rótulo de momentos de lo Absoluto, la reproducción del componente deóntico que Hegel denuncia en las filosofías abstractas, y la mediación limitada a lo meramente teórico.

Ahora bien, toda esta batería de críticas remite a una matriz muy potente que Jorge profundiza en un apéndice titulado “El hierro de madera”, donde traza los ejes de la recepción de la filosofía de Hegel por parte del joven Marx con la misma metáfora con que el último interpreta la pseudoconciliación que propone el primero. No se entiende la lectura crítica de Dotti sobre Hegel sin la *Crítica* de Marx de 1843. Pero, al mismo tiempo, no se entiende la crítica de Marx –y en gran medida su desarrollo posterior– sin la densidad especulativa de Hegel. Éste es el gran legado de *Dialéctica y derecho*: exigir una comprensión *filosófica* –y, en el buen sentido de los términos: metafísica, idealista y seria– de los textos manifiestamente políticos. Lejos del latiguillo cientificista y antimetafísico (o de la contraposición simplista entre idealismo y materialismo), Dotti muestra con claridad diáfana que el pensamiento de Marx brota de un arduo horadar la especulación hegeliana. Y jalona esta recepción crítica en cuatro niveles: (1) el rechazo a la falsa mediación propia del idealismo; (2) la re-inversión (o “enderezamiento”) de la inversión hegeliana de los opuestos; (3) la reactivación de la contradicción; y (4) la elaboración de una visión crítica del Estado y de la política.¹⁸ En lo siguiente, y a modo de cierre, barnizamos algunas de estas cuestiones.

Marx detecta en un mismo movimiento, la dotación de actividad y autonomía a lo abstracto (la Idea, la sustancia-sujeto, lo universal, etc.), no sólo la hipóstasis que hace de lo pensado-racional algo efec-

¹⁸ *Ibid.*, p. 234.



Marx “admite –al igual que el idealismo que está criticando– que la contradicción es real, que la empiria concreta que está defendiendo es contradictoria”

tivo-real, sino también –en clave de encubrimiento– “la restauración subrepticia de lo empírico” –fórmula que Dotti toma de Della Volpe, pero agregando que “adquiere su máxima significación cuando lo restaurado son las instituciones históricas y la realidad socio-política en general”–,¹⁹ o el falseamiento de lo concreto y verdaderamente real. En este descorder el velo de lo fenoménico, sin embargo, Marx se aferra a la misma dialéctica apariencial y mistificatoria que denunciaba en Hegel; así lo afirma Dotti, lapidariamente: “Lo peculiar del proyecto de Marx es intentar desandar el camino hegeliano sobre el

mismo vehículo, la contradicción dialéctica, que sería el «núcleo racional» de un método mistificador. Creyendo que con la dialéctica se hace ciencia”.²⁰ Pues la dialéctica le sirve a Marx para poner de relieve la contradicción moderna por excelencia, la alienación, como el resultado más agudo y acentuado del proceso social y técnico de la división del trabajo, incluso aunque con ella tenga que postular una esencia y su no-realización en la sociedad actual.

En tanto que la contradicción aflora en la realidad y revela el carácter ilusorio de la conciliación de Hegel, Marx tendría a mano la solución, la superación verdadera de la contradicción. Y en este desplazamiento o re-colocación de las cosas tal como son (y no tal como estaban en la cabeza del filósofo de la especulación) la sociedad civil (lo concreto) pasa a ser prioritaria respecto del Estado (abstracto). En otras palabras, el carácter ilusorio de la dialéctica hegeliana contiene como contracara necesaria el carácter revelador, porque Marx “admite –al igual que el idealismo que está criticando– que la contradicción es real, que la empiria concreta que está defendiendo es contradictoria”; por lo tanto, al enderezar la hipóstasis y a la vez mantener el alcance ontológico de la contradicción, el mismo Marx produce un “*hierro de madera*”.²¹ La sociedad contemporánea y su reflejo (el Estado que consagra la desigualdad y la explotación)

¹⁹ *Ibíd.*, p. 236.

²⁰ *Ibíd.*, p. 239 (nota).

²¹ *Ibíd.*, p. 245.

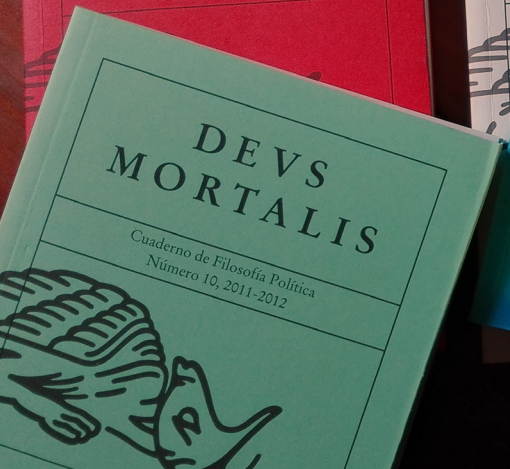
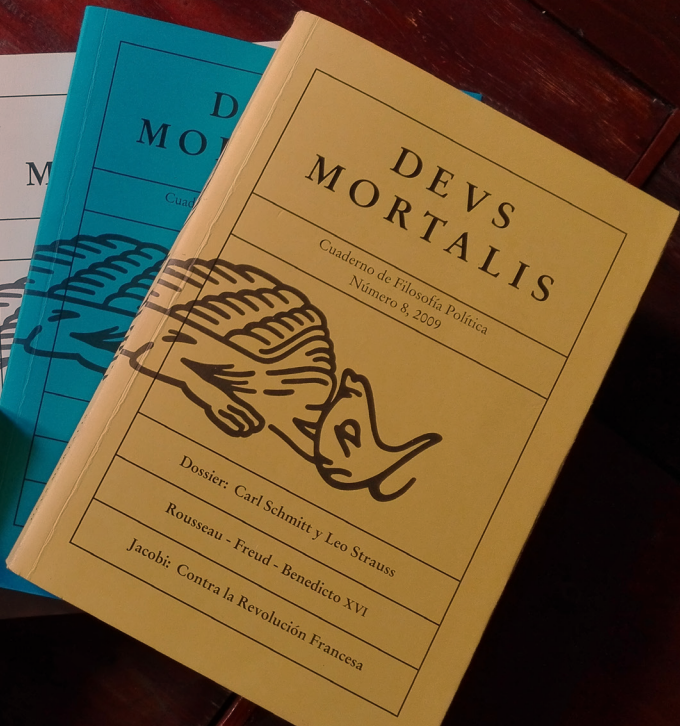
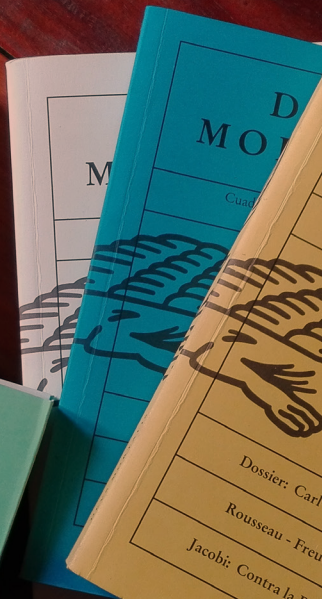
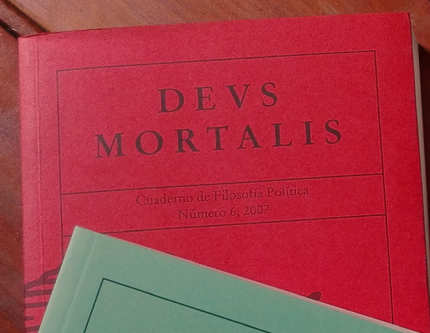
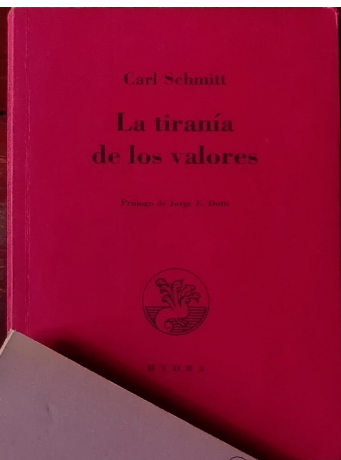
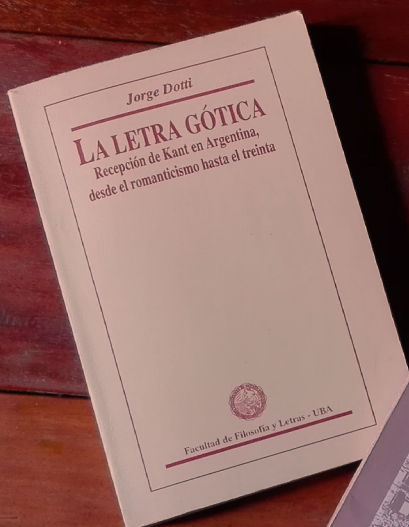
ofrecen por doquier contradicciones y falsas superaciones que, de un lado, se explican como la degeneración de pautas socio-comunitarias originarias e ideales, y, del otro lado, muestran los engranajes del despliegue dialéctico:

Marx recurre a una instancia esencialista, a una suerte de naturaleza humana como socialidad en general, que le sirve para describir la situación contemporánea como su distorsión o contradicción, y abre a la vez la perspectiva de su superación en una meta histórica que recomponga (teleología mediante) la unidad “negada”, que lleve a cabo la “negación de la negación”.²²

El ideal de sociedad armónica y democrática constituye el modelo de socialidad que resolvería a futuro, también bajo el signo administrativista, las contradicciones de la sociedad presente. Pese (o gracias) a la agudeza y profundidad de la crítica, la apropiación que Marx realiza del idealismo de Hegel resulta tan intensa que alcanza su vertebración medular y comparte sus resonancias. Y gracias (o pese) a las reivindicaciones que el mismo Dotti coloca como sus antecesores, su interpretación resulta tan peculiar y original que alcanza a explicitar las articulaciones conceptuales internas tanto de Hegel como de Marx mostrando siempre el hondo contenido filosófico que las atraviesa.

Dialéctica y derecho constituye una obra meditada, contundente y orgánica en cada una de sus líneas, una obra más afín a un pensamiento de madurez y que goza de una consistencia lo suficientemente esencial como para ser reivindicada –al menos, en sus líneas fundamentales, pero también mucho más– por su autor y sus estudiosos veinte o treinta años después de publicada. Se ha convertido en un clásico, como suele suceder con los trabajos de Jorge. Precisamente porque se desprende de lo empírico y contingente, para hurgar y exponer lo universal que atraviesa y abraza los contenidos particulares. Por eso lo finito es ideal, es la mostración de lo infinito, y por eso el rey vive más allá de su existencia física (aunque ésta nos duela sobremanera), y por eso la alta filosofía, el idealismo, y la metafísica, persisten y se reconfiguran incluso en tiempos en los que se los pretende decretar fenecidos.

²² *Ibid.*, p. 247.



Leer a los lectores: La historia de la recepción como reflexión sobre el presente

MARÍA JIMENA SOLÉ

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

En 1992 apareció el libro *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el Romanticismo hasta el Treinta* de Jorge E. Dotti, publicado por la editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.¹ Con prosa dinámica y citas generosas, Dotti muestra las variaciones que sufren las ideas kantianas en las sucesivas interpretaciones de intelectuales, políticos, científicos y filósofos rioplatenses, desde la primera mención de su nombre en el discurso inaugural del Salón Literario pronunciado por J. B. Alberdi en 1837 hasta la creación de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires en 1930. No se trata de explicar a Kant ni de juzgar la validez o incorrección de las exégesis locales, sino de entender cómo fue leído, cómo fue valorado y “utilizado” –término al que Dotti recurre frecuentemente– a lo largo de un siglo en nuestro suelo. Para lograrlo, Dotti reconstruye en cada caso el contexto cultural en el que se enmarca y del que surge cada una de las interpretaciones que analiza, y que no sólo incluye las circunstancias sociales y políticas locales, sino que se extiende también –como es de esperar– al análisis de las fuentes sobre las que se apoyan esas lecturas, esto es, al análisis de los entretelones de la *Kantrezeption* en Francia y también, aunque en menor medida, en Italia.

Así planteada, esta investigación evidencia inmediatamente su carácter original, como señala en su presentación José Sazbón, quien era

¹ Dotti, Jorge Eugenio, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el Romanticismo hasta el Treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – UBA, 1992.



JORGE DOTTI,
in memoriam

en ese entonces Director del Instituto de Filosofía de la FFyL de la UBA. Enmarcado en la disciplina de la Historia de las Ideas, dice Sazbón, Dotti logra una perspectiva innovadora gracias, precisamente, a la naturaleza de su investigación que combina dos *iluminaciones*: “la reconstrucción –sucesiva y razonada– de la tenacidad del campo intelectual en cada caso receptor y el mantenimiento en foco, durante un considerable período de tiempo, de la obra singular (no de una «corriente» o «escuela», sino de *un* autor) que, una y otra vez, muta su apariencia al incidir sobre aquél”.² El resultado es, así, doblemente excepcional. “No es habitual en nuestro medio”, continúa Sazbón, “la aleación del vigor interpretativo y el acopio historiográfico de fuentes a propósito de la fortuna de un pensador singular en un ambiente intelectual distinto del originario y, para el caso: Argentina”.³

Dotti se ocupa, en primer lugar, de mostrar en qué medida Kant es, en el programa cultural y político de los principales representantes de la Generación del 37, una “figura conceptual”, esto es, una fuente de sugerencias que no se asienta en un conocimiento detallado de la obra ni en un ejercicio filológico riguroso. “Kant” es para Alberdi, Quiroga de la Rosa y Avellaneda la referencia a un antecesor sobre el cual respaldar sus propios programas, que expresan la necesidad profunda de adoptar un sistema de referencias culturales y simbólicas alternativo al vigente –la escolástica y las ideas hispánicas ligadas al pasado virreinal que se quiere dejar atrás–. En su esfuerzo por generar un pensamiento autóctono a partir del cual construir nuestra nacionalidad, Kant es para ellos –gracias a las fuentes francesas sobre las que basan su lectura– un modelo a seguir, pues es considerado como el padre de la filosofía alemana, como el precursor de la conciencia histórica germana. Sin haberlo leído directamente, los románticos lo utilizan como un elemento de ruptura. En este sentido, señala Dotti específicamente acerca del caso de Alberdi, “lo que desde el punto de vista del conocimiento científico del texto kantiano podría ser descrito como un equívoco exegético, adquiere en cambio otro significado –*válido en sí mismo*– por la función sociopolítica que cumple”.⁴ Los románticos presentan a Kant como un antecesor de su propio proyecto: la construcción

² *Ibíd.*, p. 7.

³ *Ibíd.*, pp. 8-9.

⁴ *Ibíd.*, p. 38.

de una filosofía nacional. La situación argentina y su propio proyecto político funcionan como el factor regulativo de la lectura. El Kant de los románticos rioplatenses “vale como un modelo para la tarea histórica del presente argentino”.⁵

El segundo momento de la recepción kantiana coincide con el periodo de la modernización nacional que abarca las últimas décadas del siglo XIX y se extiende hasta 1910. La actividad filosófica en Argentina, confinada a ciertas instituciones educativas, se practicaba como una tarea complementaria a otras actividades, como la política o el derecho, que sí permitían ganarse la vida. Al igual que con los románticos, Kant cumple durante este periodo una función que no se cimenta en el estudio riguroso de su obra. Esa función, explica Dotti, consiste en “operar como punto de referencia ideológico de una tendencia política, la cual invoca una autoridad filosófica para incorporarla al propio discurso como «antecesor» prestigioso o para rechazarla como precedente equívoco”.⁶ Esta función se comprueba en los representantes de las dos tendencias que conviven en el escenario cultural argentino del momento: el espiritualismo –representado por los krausistas W. Escalante y C. López-Sánchez, y por figuras como el pedagogo C. Vergara– y el positivismo –cuyos principales exponentes son C. O. Bunge y J. Ingenieros–. Lo interesante es que, como muestra Dotti, la actitud hacia Kant que adoptan los protagonistas de ambas corrientes permite ver que más allá de las divergencias en los principios, el núcleo conceptual adoptado por ambos extremos es análogo. La creencia compartida en una legalidad absoluta que rige la evolución universal –sea de leyes espirituales o materiales– es el punto de partida desde el cual se valora la figura de Kant, que se combina en cada caso con las circunstancias sociales, profesionales y políticas de cada uno de los lectores.

El tercer momento de la recepción kantiana local examinado por Dotti coincide con el momento de democratización del sistema político argentino y la profesionalización de la filosofía, que se da durante las primeras décadas del siglo XX. Se trata de un momento dominado por la “reacción antipositivista”, en el que la discusión en torno a Kant adquiere gran relevancia en el proceso de configuración del campo intelectual en tanto que esfera autónoma respecto de otros ámbitos,

⁵ *Ibíd.*, p. 47.

⁶ *Ibíd.*, p. 61.



JORGE DOTTI,
in memoriam

como el político, el literario, el religioso. Con la creación de la Facultad de Filosofía y Letras, Kant se transforma en objeto de exégesis más rigurosas y científicas gracias a profesores como Rivarola, Quesada o Dellepiane, quienes recurren a Kant para oponerse a algunos aspectos del positivismo, que consideran agotado. Alejandro Korn, por ejemplo, propone impulsar una nueva filosofía de orientación ética –y no científica– que, basada en el aspecto práctico del pensamiento kantiano, “ha de devolvernos la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino. [...] Si queremos un mundo mejor, lo crearemos”.⁷ El kantismo de Korn, explica Dotti, se limita sin embargo a la adopción de cierta terminología y de ciertas ideas genéricas que no puede decirse que conformen un conjunto coherente. Sin embargo, esta sección de la investigación concluye con el análisis de la discusión en torno a Kant que se dio en el grupo de la revista *Inicial*, en la que participaron figuras como Caraffa, quien compara a Kant con Byron y exhorta a abandonar el dualismo ontológico para alcanzar un verdadero idealismo, y Cossio, quien invoca los principios kantianos para justificar el movimiento de democratización de la vida universitaria argentina –lo cual, señala Dotti, “da testimonio de la inserción inmediata de una lectura filosófica en una problemática política actual”–.⁸

Esta brevísima –y por supuesto simplificada– reseña del recorrido que Dotti realiza en el libro intenta poner en evidencia lo que considero el principal legado de esta obra excepcional.

Una investigación como esta, que aborda la recepción de la obra kantiana en nuestro país, implica un esfuerzo doble. Por un lado, el de definir exactamente su objeto; por el otro, el de encontrar una metodología apropiada. Dotti refiere de manera concisa y con pocas palabras a ambos asuntos en el prólogo. Objeto y teoría no pueden escindirse. Sería ingenuo, advierte, asumir el referente objetivo como una entidad neutra y acabada, independiente de las categorías teóricas que lo explican. La referencia objetiva de esta investigación son escritos “portadores de ideas y valores”, discursos que constituyen la intelección del conjunto de hechos “que llamamos «historia», tal como la construyeron sus enuncia-

⁷ *Ibíd.*, p. 173.

⁸ *Ibíd.*, p. 218.

dores”.⁹ Se trata de textos producidos por políticos e intelectuales que, al mismo tiempo que hacen referencia a Kant, piensan críticamente su propio presente y, al hacerlo, delinean sus contornos, lo fabrican, lo explican, le dan sentido. Es por eso que encarar una investigación que toma a estos textos como objeto implica no sólo indagar esos diferentes “proyectos de intelección/construcción de lo real”, sino también, simultáneamente, “interpretar/reconstruir desde nuestra contemporaneidad esa realidad histórica misma”.¹⁰

Así como los protagonistas de esta historia de la recepción del kantismo en Argentina construyeron, configuraron y transformaron su propio presente apelando al nombre de Kant, a ideas y conceptos kantianos, nosotros, lectores de esos lectores (de Kant), reconstruimos y configuramos esa realidad histórica desde nuestro contexto cultural, desde nuestro tiempo y desde nuestro suelo. Reflexionar acerca de la recepción de Kant en Argentina es reflexionar acerca de cómo narramos, cómo entendemos y cómo queremos presentar nuestra propia historia intelectual.

Pero además, Dotti muestra que el caso de la recepción del kantismo permite pensar el proceso de configuración del ámbito académico argentino. Y así como en los distintos protagonistas de esta historia se comprueba que las interpretaciones, valoraciones y referencias a Kant se entremezclan con preocupaciones y proyectos peculiares a cada uno –sociales, culturales, políticos, económicos–, encontramos en la conclusión del libro una referencia a lo que podríamos considerar la gran preocupación de Dotti –que es también la nuestra, la de los editores de esta revista–.

A partir de los años veinte, dice Dotti al final del libro, se produce una variación cualitativa en la recepción de Kant, expresada en el abordaje riguroso y la exégesis cuidadosa de las fuentes y los comentaristas. Esta especialización tiene efectos profundos:

Una tensión interna a la filosofía misma caracteriza en el futuro (hasta nuestros días) numerosos casos de dedicación plena a ella. Se trata de la dificultad para encontrar la mediación adecuada entre el ejercicio académico de la profesión, por un lado, y la interpretación auténticamente filosófica del *mundo* como lo humano circundante, por otro; esto es, la brecha no cerrada

⁹ *Ibíd.*, p. 18.

¹⁰ *Ibidem.*



entre la disciplina como tarea sometida a requisitos técnicos (imprescindible para neutralizar la improvisación y/o charlatanería) y como ensayo de comprensión/construcción discursiva de lo real en torno.¹¹

Esa tensión interna, esa brecha no cerrada que todavía hoy experimentamos es –me atrevo a arriesgar– la fuente del interés de Dotti por investigar la recepción de Kant en Argentina: entender cómo y por qué una figura como Kant pasa de ser utilizada por los intelectuales argentinos para decodificar y para incidir en la realidad política y cultural de nuestro país a ser la propiedad exclusiva de especialistas que, obligados por las pautas del rigor académico, ya no pueden volver con esos conceptos a la realidad en la que viven. El legado de *La letra gótica* reside, creo, en proponernos pensar la génesis de esa brecha, tomar conciencia de ella y problematizarla. Pero el legado de Jorge Dotti es no haberse resignado jamás a respetar su existencia y habernos mostrado con su ejemplo que es posible habitar, al mismo tiempo y con igual compromiso, el mundo riguroso de la academia y el mundo, quizás más confuso y siempre desconcertante, de la realidad política y cultural de la Argentina del presente.

¹¹ *Ibid.*, p. 224.

La tiranía del pluralismo

JULIÁN FERREYRA

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

La tiranía y la opresión *deben* provenir de un poder central y sus leyes. La libertad y la emancipación, por su parte, es asunto de los individuos. Éstos son los dos axiomas del sentido común que Jorge Dotti demuele, para afirmar justamente lo contrario: la tiranía contemporánea proviene de los individuos, de la “absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal– de las *robinsonadas*”.¹ Al mismo tiempo, la libertad sólo es posible bajo la contención de las leyes de un poder central –soberano y legitimado de manera trascendente–. Las atrocidades totalitarias no son consecuencia de llevar al extremo (irracional) la lógica soberana, sino de la lógica liberal-capitalista (donde no existe una instancia soberana que regule las tensiones de las corporaciones y las facciones económicas).

¿Cómo ejerce su tiranía el liberalismo? A través de un doble juego: por un lado, el recurso a un universal vacío (llamado “valor”) que *nadie* puede poner en duda; por otro lado, la imposición por la fuerza de una particularidad. “Estas nociones generales están a disposición de la subjetividad individualista, que las plenifica con los contenidos concretos que le va indicando su conveniencia”.² El universal *vacío* es llenado en forma arbitraria por la perspectiva que logra imponerse. Esta perspectiva *encarna* el valor, es decir, *actúa* en su nombre (“hombre” es la perspectiva de lo humano de un cierto grupo y está cargado de marcas particulares). No hay desacople porque el valor es vacío, y puede por lo tanto estar “llenado” legítimamente por esas acciones. Así, la axiología se presenta como universalmente válida y neutral, pero *en realidad* implica una lógica del conflicto: se trata de una lucha por imponer cuál *perspectiva particular* ocupará el lugar universal.

¹ Dotti, Jorge, “Notas complementarias” en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 10, 2011-2012, p. 427.

² Dotti, Jorge, “Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológica-política” en Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 46.



JORGE DOTTI,
in memoriam

Pero la cuestión no termina allí. Que se pueda defender *cualquier* interés particular en nombre de un valor universal es el primer aspecto de la cuestión, la primera capa de la cebolla de cinismo de la organización política contemporánea. El problema central es que se trata de una lógica que lleva a una *escalada* irrefrenable del conflicto, cuyo destino ineluctable –dentro de esta lógica– es la destrucción total. Porque si es cierto que *cualquier* acción encarna el universal, lo mismo es cierto para cualquier otra: *valen* lo mismo, y no hay criterio para dirimir los conflictos. La lógica de los valores –veremos– es la misma de la mercancía: su intercambiabilidad exige la equidad y, recíprocamente, la equidad habilita la intercambiabilidad, al mismo tiempo que ésta implica una situación de competencia entre los valores en juego. En la axiología, sin embargo, los conflictos son necesariamente cruciales, ya que lo que está en disputa son “valores supremos”. De allí la escalada hasta la destrucción total, pues “contra quien pone en peligro los valores supremos, *vale todo*”.³ Ante lo candente, impostergable y definitorio de la cuestión en disputa, cada facción *debe* sostener su posición “del modo que fuere”. Pero, *en realidad*, lo que está imponiendo “del modo que fuere” son sus propios intereses. Al mismo tiempo, dado que el valor predilecto y el indiscutible por excelencia es el *humanismo*, cada facción encarna lo humano y la que se le enfrenta es “inhumana” y debe ser tratada como tal: inhumanamente. El enemigo no es un rival coyuntural, sino que se presenta como el “no valor” (encarnando la popular mala comprensión de la distinción amigo-enemigo): “a diferencia de lo que es propio de la *enemistad política* en sentido schmittiano, el enemigo axiológico no es merecedor de otro tratamiento que la discriminación, criminalización y exterminio [...]. El *otro* es inhumano y debe ser removido, no importa cómo”.⁴

La propuesta de Dotti es algo nihilista: la única solución es una estatalidad con un fundamento trascendente (“soberanía leviatánica”),⁵ pero ésta no tiene posibilidad alguna de actualizarse: ha fenecido. El Estado ha muerto. El capitalismo ha triunfado. Dotti no

³ *Ibíd.*, p. 71.

⁴ *Ibíd.*, p. 82.

⁵ *Ibíd.*, p. 57.

parece compartir el optimismo que le atribuye a Schmitt: que la eticidad idealista “todavía podría ser una fuerza ideológico-práctica [...] en pleno imperio del inmanentismo”.⁶ Dotti se posiciona en cambio en una encrucijada sin salida. Su defensa de la soberanía trascendente como *única* forma de lo político es categórica. Lo que no es teológico-político no es político *tout court*. Sin soberanía trascendente no hay Estado, sino sociedad-civil: “el intercambio capitalista con su lógica dineraria y el espacio público no estatal con su pluralismo doxológico”.⁷ Sin representación que medie entre él y sus semejantes, el ser humano cae en las garras del capitalismo. Pero esta representación no puede ser débil (fundada en el sufragio) sino fuerte (teológico-política), ya que la representación débil también está sometida a la lógica del intercambio y de los valores. La posibilidad de la única solución viable (soberanía fuerte) es señalada una y otra vez como quimérica, mientras Dotti va enlazando con un nudo argumentativo de hierro todas las alternativas: totalitarismo, liberalismo, marxismo, democracia, populismo. Se trata de diferentes estadios o vertientes de la lógica economicista.

Dotti eslabona con cuidado la complicidad de pensamientos en principio heterogéneos para una misma imagen del mundo. El eje de este trabajo argumental es la figura de Karl Marx. El valor, tal como se desarrolla y expone en la primera parte de *El Capital*, y el valor de la axiología, son puestos sobre el mismo plano. Así, todo se torna económico (“la modernidad comienza con una primacía de lo político y concluye con su sometimiento a lo económico”).⁸ El triunfo del capitalismo y el de la teoría de los valores van de la mano. Evidentemente, Dotti no equipara la teoría marxista a la economía clásica y sus “robinsonadas”. Destaca, en cambio, que la supuesta “igualdad” que la teoría del valor establece entre heterogéneos es una *apariencia* de una relación esencial de *sometimiento* –de impronta hegeliana–. Falsa igualdad, falsa equivalencia, falsa democracia, que se observa en el dinero que “se sobrepone verticalmente a quienes lo han generado”.⁹ Sin embargo, este juego hegeliano-marxista entre la *apariencia* de la igualdad del valor y su

⁶ Dotti, Jorge, “Notas complementarias”, *op. cit.*, p. 352.

⁷ Dotti, Jorge, “Filioque”, *op. cit.*, p. 42.

⁸ *Ibíd.*, p. 30.

⁹ *Ibíd.*, p. 27.



El poder que surge “de abajo hacia arriba” se revela así como *esencialmente* tiránico, justamente porque es una particularidad que rompe con la horizontalidad para imponerse sobre sus –aparentemente– iguales

esencia despótica, lejos de “salvar” a Marx del nudo de serpientes que Dotti está tramando, es lo que lo anuda a él. Dotti muestra que la lucha contra el capitalismo responde a la misma lógica que el capitalismo que intenta

combatir: “Marx no pone en discusión la lógica del valor”.¹⁰ La lógica de la sociedad liberal (donde la soberanía la tiene el desarrollo capitalista) y la marxista es la misma, en tanto ninguna es política, es decir, ninguna evita que el conflicto alcance una conflictividad extrema. La revolución proletaria, en efecto, implica una necesaria lógica de la guerra total (“justifica que el proletario aniquile a la burguesía explotadora y acabe con la forma última y más

perfeccionada de la explotación”).¹¹ Por ello la lógica sigue siendo economicista, *en sentido metafísico*, es decir, fundada en *el valor*: se trata de imponer un valor como el valor de los valores. Sea el dinero o el proletario, en ambos casos se trata de verticalidades que emergen de la horizontalidad, es decir, de particularidades que se ponen por encima de las otras, y por lo tanto son esencialmente tiránicas. El poder que surge “de abajo hacia arriba” se revela así como *esencialmente tiránico*, justamente porque es una particularidad que rompe con la horizontalidad para imponerse sobre sus –aparentemente– iguales (de allí la crítica dottiana al populismo y su “apariencia de una férrea unidad bajo un liderazgo mesiánico”). No es así extraño que la misma lógica rijan al totalitarismo marxista que “avasalla las esferas privadas” –se trata del valor del proletariado como encarnación de la “esencia natural humana” que debe ser impuesto “del modo que fuere”. La democracia, finalmente, sigue la misma lógica: “todos los sujetos están igualmente autorizados a imponer valor, sin límites heterónomos a la evaluación subjetiva”.¹² Un Estado pluralista está siempre en riesgo de estallar por su conflictividad y competencia interna.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 34.

¹¹ *Ibíd.*, p. 67.

¹² *Ibíd.*, p. 73.

En todos los casos mencionados, *aparentemente en conflicto* (totalitarismo, liberalismo, marxismo, democracia, populismo), la complicidad metafísica es puesta en evidencia por Dotti. La conflictividad que surge entre los valores (y la amenaza de “no valer” si no se hacen efectivos) es irrefrenable, y tiende a escalar. *A menos que haya una instancia decisoria en el momento de crisis*, es decir, *que esté establecido “quién juzga”*. Valores en pugna, inmanencia, horizontalidad: tales son los rasgos de lo económico, que pervive entre las diferentes (e “isomorfas”) formas de gobierno contemporáneas. La alternativa política es un poder decisorio, último, que evite la guerra total: un Estado monista que garantice la coexistencia pacífica de las pluralidades en su seno. La norma estatal no puede entrar en una lógica economicista que nos lleve a obedecerla *sólo si* juzgamos (nosotros, Robinson, en nuestra interioridad) que esa norma *vale más* que otros compromisos en conflicto horizontal. Si esto sucediera, la rienda de la lógica de la competencia quedaría suelta y el conflicto no se resolvería más que por una guerra total (= aniquilación).

Éstas son las ideas que más fuertemente me impactaron de dos textos de Jorge Dotti relativamente marginales: su prefacio (“*Filio-que*”) a la traducción de *La tiranía de los valores* de Carl Schmitt publicada en 2009 por Hydra y sus “«Notas complementarias», a «Ética del estado y estado pluralista» de Carl Schmitt”, publicadas en el número 10 de *Deus Mortalis* (2011-2012). Textos marginales: un prefacio y un conjunto de notas (¡qué rótulos engañosos, qué máscara para construir, en un ejercicio de estilo filosófico, una obra –actual y urgente– de filosofía política –de un modo acorde con la modestia y la humildad de Dotti–!). Ambos están plagados de referencias y conceptos cruzados y pueden leerse como una de las expresiones más acabadas de la voz propia de Dotti (que por momentos se escucha clara y nítida mientras hace como si sólo comentara a su querido Schmitt).

Fueron dos textos que, en el momento de su publicación, provocaron en mí la *urgencia* de escribir, de replicar. Había que pensar, y pensar ya, porque de eso *trataba la cosa, hoy, en la actualidad, con absoluta vigencia* (“se trata de un problema teológico-político fundamental, desde entonces y todavía –sobre todo– *hoy* significativo e importante”;¹³ “conflictos que, con transmutaciones y modifica-

¹³ *Ibid.*, p. 47. Subrayado en el original.



JORGE DOTTI,
in memoriam

ciones, mantienen vigencia *en la actualidad*).¹⁴ Uno me llevó a un intercambio de correos electrónicos, el otro al honor de publicar mi réplica en el número siguiente de *Deus Mortalis*. Replicar, tratar de reivindicar una soberanía popular donde la democracia no encarne una suma de robinsones sino un conjunto de fuerzas emancipatorias que permitan vivificar un Estado metafísicamente pluralista *pero* de efectos distintamente soberanos: he aquí la ley, para todos, por igual, desmantelando las bandas de ladrones que persisten en ser los dueños de nuestras tierras. Tanto lo extrañaré a Dotti, entre tantas y tantas cosas, por esa generosidad, por esa apertura a tomar como un halago el debate de ideas –y la humildad con la que recibía mi entusiasmo. Los textos seguirán con nosotros, para seguir discutiendo y pensando juntos. Pero no estará su cálida respuesta. La alegría (“*nota bene!*”) de que algo tuyo pueda resultarme sugestivo.

Además de los intercambios en torno a los dos textos que aquí comento, quiero señalar para concluir algunos recuerdos más que acompañan mi duelo y pesar por su temprana y cruel partida: primero, esas dos encrucijadas de mi vida donde conté con su consejo como uno de los fundamentales –la primera vez en un aula de Puán después de una fecha flaca de finales, la otra en el *Gato negro* de avenida Corrientes–. Y luego, el día en el que lo conocí, cargado de expectativas por los elogios de mi viejo que conocía algunos de sus escritos, en aquel teórico de filosofía política del año –creo– 1997, un curso donde Jorge Dotti, con toda naturalidad, dedicó la principal parte del semestre a exponer detalladamente la *Ciencia de la lógica*, y un puñado de clases a la *Filosofía del derecho* de Hegel. Extraordinaria lección –hay que conocer bien la ontología para comprender la filosofía política de un gran autor–, como lo era también la apasionada y atenta lectura en vivo de los textos: así se hace, se vive y se enseña la filosofía.

Te extrañaré, Jorge, y lamento tantísimo tu partida, y trataré de estar a la altura de tu llamado a “estudiar filosóficamente filosofía” y tu lección fundamental: la metafísica es política y no hay política sin metafísica.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 48. Subrayado en el original.

Una amistad filosófico-política

CARLO GALLI

(UNIVERSIDAD DE BOLOGNA - ITALIA)

Nos conocimos gracias a Carl Schmitt y a Thomas Hobbes, con todo lo que los nombres de estos dos autores, que abren y cierran el escenario político moderno, implican y evocan; es decir, no sólo por lo que valen en sí mismos, en virtud de la articulación interna de sus pensamientos, sino por lo que dicen de la modernidad y del Estado, y por lo que los estudiosos han vislumbrado en ellos respecto de estas cuestiones.

En este sentido, no es casual que tanto Jorge como yo hayamos llevado a cabo una reseña de las interpretaciones de Schmitt, cada uno en su propio país –la suya, para ser sinceros, inmensamente más rica y compleja que la mía, que tampoco era breve–,¹ convencidos de que a través del análisis de la suerte de Schmitt fuese posible reconstruir la condición de la conciencia crítica de una cultura nacional. Aun cuando las dos historias difieren y se presentan desfasadas, como es el caso de la Argentina y de Italia, la primera, asomándose con esfuerzos a la democracia, la segunda, alejándose incómoda de ella, y de Europa.

No es casual, por otro lado, que ambos nos hayamos medido por mucho tiempo con uno de los libros más enigmáticos de Schmitt, el texto sobre el *Leviatán*, además de medirnos con Hobbes, autor que Schmitt amó y criticó, interpretó y traicionó, en un “cuerpo a cuerpo” que es más bien batalla última y decisiva –nunca acabada, ni para él ni para nosotros– con la pretensión moderna de racionalizar y juridicizar la política y su órgano principal, el Estado. Una pretensión que a Jorge, como a mí, nos parecía obligada y, al mismo tiempo, imposible; y que a través de la lectura de Schmitt lector de Hobbes se fue delineando en su complejidad, en su necesidad y en su carácter aporético.

¹ Véase Dotti, Jorge E., *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000.



JORGE DOTTI,
in memoriam

No es casual, finalmente, que ambos hayamos sido directores y fundadores de revistas –yo de *Filosofía política*, en 1987; Jorge, de *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía política*, en el 2002–. Fundar y dirigir revistas es una de las empresas más importantes entre aquellas a las que nos invita y tienta nuestra profesión: tanto porque permite al investigador organizar cultura, intentar proponer una dirección coherente al desarrollo de la investigación científica, como por el carácter militante, casi político que reviste el intento de hacer funcionar una revista, si bien rigurosamente científica; pero también por el esfuerzo comunitario de crear grupos de trabajo ni compactos ni unitarios, sino respetuosos de todas las individualidades y de todas las sensibilidades, pero movidos por el fervor, por la urgencia intelectual, de debatir temas e interrogantes compartidos. El cruce no termina aquí: Jorge formó parte, con otros muy ilustres estudiosos, del Comité internacional de *Filosofía política*; y yo tuve el honor de publicar un ensayo en el N° 8 de *Deus mortalis* (2009).

En fin, aun en la diferencia de recorridos y de estilos, la convergencia temática y metodológica entre nosotros no fue casual; prácticamente coetáneos, ambos nos formamos sobre el pensamiento alemán y, en general, sobre la filosofía clásica moderna (sobre todo la línea “continental”, dentro de la cual contamos también a Hobbes y a Locke), de la que hemos medido la energía interna que el viraje hacia el neoliberalismo intentó despotenciar, junto con las instituciones políticas (el Estado) que, de distintas maneras y en diferente medida, hacían referencia a ese aparato de pensamiento. Un viraje con el que nos tocó confrontarnos en nuestra primera madurez científica y que contrastamos, cada uno en su propio contexto cultural y geográfico, con la idea de que se trataba y se trata de manifestar una justificada “desconfianza ante el reduccionismo moral o económico que impera en la filosofía práctica actual”, y de que era y es necesario intentar contraponer a este pensamiento único “la reivindicación de la identidad idiosincrática de lo político” y “la necesidad de atender a esos antagonismos constitutivos de toda relación política, que confieren a doctrinas y programas de acción su consistencia conceptual y su densidad histórica”, como respuesta “al arcano del tiempo teológico secularizado, como decisión ante la crisis”.²

² Dotti, Jorge E., “Prefacio”, en *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 1, 2002.

Estoy citando, con variaciones mínimas, la *Presentación* que Jorge escribió para el primer número de *Deus mortalis*, delineando así un recorrido original y fuera del coro que testimoniaba la seriedad tanto de su hacer filosofía como de su intento no conformista de luchar contra los *idola fori* de las neutralizaciones contemporáneas –por otro lado falaces–, es decir, contra el mundialismo acrítico y sus ideologías individualistas y mercantiles. Un recorrido y un programa con los que estoy de acuerdo y que he hecho míos desde que me inicié en esta profesión, con la conciencia de que sin el encuentro con los clásicos (no sólo modernos) y sin sus aparatos conceptuales, la filosofía es sólo charla, tanto más subalterna al curso del mundo cuanto más pretende deconstruir verbalmente sus conceptos y categorías.

Un recorrido y un programa que Jorge trazó magistralmente y al que adhirió con coherencia, y que cuando escribía esas palabras ya había ampliamente honrado como estudioso de robusta formación y de amplia doctrina, como autor de libros y ensayos sobre Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Schmitt, y de trabajos sobre temas como la soberanía, el liberalismo, la representación, la democracia, la guerra. Un pensador muy activo en lo que hace a la investigación acerca de la recepción argentina de figuras y cuestiones del pensamiento político europeo –investigación que practicaba con el intento de sustraer la cultura filosófica del Sur al dominio anglosajón y postmoderno, y de ofrecer, al mismo tiempo, una interpretación muy original. Un intento que también yo he perseguido en la convicción de que la tradición moderna clásica contiene una constelación de conceptos que, oportunamente interrogados, aún tienen la fuerza de instituir y de organizar un pensamiento realmente crítico. Crítica que no sea académica repetición del pasado, sino sentido de la historia y de las crisis, de las contradicciones y de la realidad, de los conflictos y de las instituciones. Y que pueda ofrecer orientación y estímulo intelectual ante los desafíos del mundo contemporáneo.

Naturalmente, haciendo referencia al arco filosófico que va de Hobbes a Schmitt, nuestro punto de partida era diferente: mi intento se orientaba, y se orienta, a un “realismo crítico”, no a restaurar las arquitecturas intelectuales y políticas modernas; mientras que el esfuerzo de Jorge apuntaba a realizar, por primera vez, las instituciones de la modernidad en el contexto político en el que vivía y



operaba. Sin embargo, Jorge y yo, cada uno a su manera, siempre nos encontramos cerca –aun cuando nos movíamos en contextos políticos y geográficos muy lejanos– en la voluntad de hacerle honor a nuestra profesión de estudiosos y en hacer filosofía con sentido de la responsabilidad política y civil. Y en virtud de esta cercanía, así como del afecto y del reconocimiento que siento hacia él por sus gestos de señorial generosidad hacia mí, desde lo más hondo de mi corazón le digo: “en el nombre del pensamiento filosófico que has practicado con pasión, no te olvidaremos, Jorge. Que la tierra te sea leve, amigo”.

Traducción del italiano: Sandra Palermo.



ex libris Jorge E. Dotti

MARTIN TRAINER

(UNIVERSIDAD DE COLONIA - ALEMANIA)

Es curiosa la indiferencia de Jorge frente al fenómeno del 68, a pesar de la coincidencia generacional, y de alguna manera también temática: crítica ideológica y antidogmatismo cultural. La biblioteca que trajo de Italia contenía la ebullición intelectual europea de izquierda de la postguerra. Jorge había ingresado a la filosofía por inquietud política, pero no por rebeldía. De ahí su interés por leer y entender a Marx. Y así accedió a través de Colletti a Hegel. Desde esa perspectiva leyó inicialmente también a Rousseau y Kant. Su biblioteca de los setenta incluía todos los textos epocales del marxismo occidental, de Gramsci, la producción italiana, los franceses y desde luego las obras sueltas que circulaban entonces de los francfortianos, Luckas y Korsch. Por supuesto, ya estaban Hegel y Kant en las versiones originales y las traducciones italianas y francesas; no menos que la literatura secundaria relevante.

Cuántos problemas le habría ocasionado una requisita policial en los años del autoritarismo; no sólo porque junto a Marx estaban Lenin o Mao, en los estantes se encontraban también publicaciones críticas y esporádicas de ese tiempo. Su biblioteca no acumulaba sin embargo subversión, no buscaba fuentes de legitimación revolucionaria, sino explicaciones de la fragilidad de las instituciones, de la debilidad constitucional, del crecimiento amorfo del Estado Argentino. Jorge había estudiado derecho y cursado la carrera diplomática, y al regresar de Roma fue asistente de Werner Goldschmidt en la cátedra de Derecho Internacional Privado. El pensamiento jurídico había dominado entonces sus lecturas, de modo que las recorridas por las librerías de Tribunales de nuevos y usados –y mucho antes de ocuparse de Carl Schmitt– fueron engrosando la biblioteca con los textos clásicos desde Grotius, Pufendorf y la Escuela de Salamanca hasta los formalistas y positivistas del siglo pasado. Ese interés jurídico no era no obstante abstracto: la cuestión de fondo era una y otra vez la organización política argentina. Con ese interés se había



JORGE DOTTI,
in memoriam

ocupado ya en los tempranos ochenta de Alberdi, y con él del entorno histórico, para lo cual había reunido material jurídico y político argentino de los siglos XIX y XX. Desde esos años en más, y ya casi como programa, sus bibliografías giraban juntas sobre filosofía moderna, derecho público europeo e historia. Con esa amplitud se extendieron también sus monografías: que van desde aspectos puntuales de las críticas kantianas, pasando por Locke y Hobbes hasta los neohegelianos o H. Arendt, y simultáneamente reconstruyendo las recepciones locales, históricamente contextualizadas. Iba de suyo que no existiendo esa biblioteca para sus búsquedas, tenía que armarla. Cómo ocuparse de éste o aquél tema, sin tener el libro al alcance de la mano, para leerlo, volver a consultarlo, una y otra vez. Su estudio sobre Kant en Argentina trae una recopilación de textos fundamentales para comprender la formación académica e ideológica del país. Algo similar vale para su trabajo sobre Justo que reúne material desconocido del pensamiento socialista argentino.

Jorge “descubrió” a Carl Schmitt a fines de los setenta, pero su lectura sistemática arrancó algo después. Siendo un autor demasiado complejo y controvertido para atreverse a juicios rápidos, empezó por una búsqueda completa de los textos, siguiendo la bibliografía de Piet Tommissen del ‘59, con las ampliaciones del ‘68, ‘75 y ‘78. Hablo con causa porque fui testigo directo de esa tarea de detective bibliográfico. No era fácil. Buena parte de las ediciones estaba agotada, algunas revistas ni figuraban en los catálogos, y –dígase también– no existía la internet ni las facilidades electrónicas actuales. Schmitt no estaba aún de moda. No habían aparecido sus cuadernos, tampoco *Schmittiana* ni los innumerables estudios que se multiplicaron a partir de los noventa. Como en un juego de lotería, Jorge había rellenado ese cartón de libros y artículos a fines de los noventa, y desde entonces no dejó de sumarle las nuevas apariciones de los textos del mismo Schmitt o aquellos secundarios principales. No creo que haya en toda Sudamérica al respecto una biblioteca igual. Riguroso como era, no se conformaba con las obras de Schmitt, sino que acopiaba también la bibliografía de la que éste se servía, sea en derecho, teología o historia. Con esa aproximación también se perfilaron las adquisiciones complementarias de su biblioteca: Revolución Conservadora, violencia política, crítica de la modernidad, teología política. El rastreo minucioso que emprendió sobre Schmitt

en Argentina terminó siendo, como lo habían sido ya los estudios sobre Kant en el Río de la Plata y las traducciones e interpretaciones de Justo de *El Capital*, una reconstrucción extensa y profunda de las corrientes de pensamiento en Argentina. Jorge recopiló todo ese material desde las lecturas schmittianas de izquierda, de los nacionalistas, hasta los constitucionalistas. Que esa bibliografía no se encuentra reunida en ninguna otra parte lo constataba hace no mucho tiempo atrás Tulio Halperin Donghi, que de paso por Buenos Aires le pidió a Jorge poder consultar su biblioteca, pues de otro modo le resultaba imposible acceder a esa literatura.

Desde fines de los ochenta, Jorge y Beatriz, con sus hijos, nos visitaban una vez al año en el invierno europeo. Con variaciones y cambios espontáneos en el itinerario, los viajes tenían un curso preestablecido claro: junto a los emprendimientos familiares, eran obligatorias las largas búsquedas en bibliotecas y librerías alemanas, y las infaltables escapadas a Italia y Francia, eventualmente a Inglaterra, todas en una suma de turismo y afán bibliófilo. El cierre de esas estancias era siempre un drama logístico: cómo hacer con el sobrepeso de libros y copias acopiados que superaba toda tolerancia. Jorge intentaba todos los trucos posibles. Alguna que otra valija con un poquito más de lo reglamentario, el equipaje de a bordo excedido de toda norma y, como si nada, bolsas de mano con varios libros cada una, como si se trataran de obsequios de *freeshop*. Siempre nos reíamos de la respuesta de la empleada en el *check in* del aeropuerto que no confundiera a una compañía aérea con una organización de ayuda social o científica, cuando Jorge –por supuesto sabiendo él mismo las limitaciones de su argumento– legitimaba su sobrepeso con un proyecto de investigación. Cuando a mediados de los noventa se mudaron a la nueva casa, los de la empresa mudadora se preguntaban cómo podían haber entrado tantos libros en un departamento de ese tamaño. Fue así que el espacio mayor que ofrecían las nuevas paredes sirvió casi como invitación para la ampliación bibliográfica. Poco después, las treinta bibliotecas Thomson en las que Jorge y Beatriz sabían conservar su literatura ya no daban abasto. Aparecieron entonces estanterías en los pasillos, en la escalera que sube al escritorio, ¡y en el lavadero! Y a medida que los hijos mayores fueron abandonando el hogar, los libros colonizaron también esos cuartos.

En la lista de textos reunidos durante décadas se proyecta la trayectoria intelectual de Jorge, que refleja a su modo el momento his-



JORGE DOTTI,
in memoriam

tórico que le tocó vivir. La crítica ideológica de los setenta, que se dirigía contra el autoritarismo de esos años, se apoyaba en la interpretación contrahegeliana de Della Volpe, se continuó poco después con la lectura de Kant como sostén teórico para el proceso de democratización. La experiencia de esos años a su turno, el desencanto frente a la progresiva desarticulación de las instituciones, lo llevaron a las búsquedas de legitimación de un estado de derecho robusto. Si su biblioteca fue espejo de ese tiempo, nada sin embargo lo habría irritado tanto como incluirlo en el espíritu de época. Qué poca simpatía expresaba por el gesto ideológico indolente e individualista de la postmodernidad. Jorge, a pesar de esa inquietud rectora de todas sus reflexiones por lo político, no tuvo participación partidaria ni gremial. Él no intervenía en política, tampoco universitaria. La biblioteca era su universo, como soporte también de su vida docente, y compromiso social. Así como era implacable en los exámenes, con la misma disciplina perseguía libros y artículos; no como placer coleccionista, sino como contribución histórica.

Si la biblioteca denuncia en el fondo las deficiencias estructurales en las condiciones de investigación en Argentina, por las cuales un docente para estudiar seriamente deba recurrir a sus recursos privados, y no cuente más que con fuentes públicas magras y mal organizadas; expresa también una enorme energía intelectual, legada ahora a sus discípulos. Descontando los libros de Beatriz, las obras de literatura argentina y universal, y las muchas curiosidades recopiladas desde la juventud, incluso las revistas infantiles que todavía guardaba, la biblioteca alberga unos 15.000 volúmenes de filosofía, filosofía política, derecho e historia universal y argentina. Jorge reconocía que era un error que su biblioteca no estuviera clasificada y catalogada. No le alcanzó el tiempo para hacerlo. Es la responsabilidad de los que seguimos de preservar ese acervo. Concluyo por eso estas líneas con un llamado a los amigos, colegas y autoridades académicas para conservarla. En una oportunidad le pregunté qué pensaba debería ser de su biblioteca cuando él ya no estuviera. No ocupándose Beatriz y sus hijos de esos temas, se alegraba que a los libros se les estampara un sello “*ex libris Jorge E. Dotti*” y quedaran a disposición de las generaciones futuras en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

artículos

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



Marcela Venebra Muñoz es Profesora Investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestra en Filosofía por la misma Casa de Estudios y Licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fenomenología trascendental, filosofía de la cultura y antropología filosófica son las áreas de investigación sobre las que trabaja actualmente.

Alteración e intoxicación: Fenomenología del cuerpo adicto¹

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO - MÉXICO)

Recibido el 23 de abril de 2018 - Aceptado el 30 de junio de 2018

RESUMEN: El objetivo principal de este artículo es explorar las posibilidades de una descripción fenomenológica de la adicción como un tipo de experiencia y relación con el propio cuerpo, científicamente descriptible en primera persona. Ensayo un análisis de la adicción a la luz del concepto fenomenológico de cuerpo vivido como unidad anímico-espiritual. En un primer momento, desde las descripciones del segundo libro de *Ideas* de Edmund Husserl, expongo el concepto fenomenológico de cuerpo vivido como herramienta que permite ampliar y profundizar las descripciones de los procesos adictivos. En un segundo momento, defino la alteración toxicológica como estado anímico alterado que, análogamente al dolor crónico, rebasa el campo de las meras sensaciones 'templando' anímicamente toda la vida personal. En el tercer apartado completo esta definición de la alteración anímica de la adicción como devenir *alter* para sí del propio cuerpo o cosa ajena al yo. Trato de describir el orden de las motivaciones espirituales que inciden y orientan tal experiencia en el cuarto y último apartado.

PALABRAS CLAVE: Adicción – Alteración – Carne – Corporalidad – Intoxicación.

ABSTRACT: The main aim of this paper is to explore the possibilities of a phenomenological description of addiction as such kind of experience and relationship with the own body. The complexity of this field justifies the possibility of a scientific description from a first person perspective. I try here to offer an analysis of the disturbances in the own body experience level as a spiritual-animic unity. First, from descriptions of *Ideas* by Edmund Husserl, I try to justify the pertinence of this concept of corporality as a tool that allows to amplify and to go deeper in the scientific descriptions of addictive processes. Second, I define the toxicological disturbing in analogous sense to chronic pain, as a disturbed mood which beyond simple sensations determines the personal life. Third, I complete this definition of the mood disturbances of addiction as becoming *alter* to body itself, an alien thing for the ego. Finally, in the fourth part, I try to describe the order of spiritual motivations which perform this experience.

KEYWORDS: Addiction – Alteration - Embodied Experience – Intoxication.

¹ Quisiera ante todo agradecer a los árbitros de este artículo sus valiosas observaciones. Gracias a su atenta lectura esta contribución ganó precisión y profundidad.

1. La unidad anímico-espiritual del cuerpo propio y su función en el análisis de las adicciones

La fenomenología del cuerpo propio aplicada al análisis de procesos adictivos nos permite integrar una perspectiva unitaria y compleja de la corporalidad que previene cualquier totalización o reduccionismo naturalista de la experiencia (o de la conciencia). En el diálogo (posible) entre la filosofía y las ciencias empíricas, concretamente con las ciencias cognitivas, no se trata —tal como lo ve Varela— de “construir una teoría unificada, sea científica o filosófica, acerca de la relación mente-cuerpo [...]. Deseamos abrir un espacio de posibilidades donde se pueda apreciar plenamente la circulación entre las ciencias cognitivas y la experiencia humana.”² En todo caso, podemos adelantar que las neurociencias se limitan a una tematización de tales experiencias (la alteración adictiva) como procesos naturales o momentos de la naturaleza explicables causalmente. Frente a esta limitación resta evitar el reduccionismo latente que se aloja en la interpretación bioquímica hedonista³ de la adicción proponiendo, complementariamente, un análisis de la adicción como experiencia que tiene su centro de irradiación en el propio cuerpo, un cuerpo que no se deja asir desde su mera materialidad física o biológica.

² Varela, Francisco J., Thompson, Evan y Rosch, Eleanor, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 2011, p. 21.

³ Los análisis de esta perspectiva enfocan el proceso a nivel de las alteraciones que ocurren en sistema de recompensa (o dopaminérgico) y definen desde ahí la estructura de la adicción en clave enteramente hedonista, como búsqueda de placer, siempre que el placer se entienda como tal reacción bioquímica. Ver Juárez González, Jorge, *Neurobiología del hedonismo*, México, Manual moderno, 2007. En la fenomenología el análisis de la adicción es un campo fértilmente cultivado desde hace décadas. Copoeru describe y localiza las diferentes vertientes y posiciones filosóficas, dentro de la fenomenología de Husserl, Levinas y Heidegger principalmente. Ahí traza el autor un paisaje bastante claro de la fenomenología del cuerpo aplicada al análisis de la adicción y su definición o descripción fenomenológica. En este paisaje y frente a análisis que se centran en momentos concretos de la experiencia adictiva, como el éxtasis (Leneghan, Sean, *The varieties of ecstasy experience: An exploration of person, mind and body in Sydney's club culture*, Saarbrücken, LAP Lambert, 2011), la experiencia del tiempo en la adicción (Kemp, Ryan, “The Temporal Dimension of Addiction”, *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 40, Leiden-Boston, 2009, pp. 1-18) o el aislamiento individual, etc., este ensayo aborda el problema en términos de una relación activa con el propio cuerpo, un vínculo que se constituye en el proceso adictivo que abarca no sólo el éxtasis o las motivaciones del ‘enganche’, sino el dolor de la abstinencia y la unidad anímica que envuelve la particular dinámica autoconstituyente del cuerpo adicto, por ello no puedo hacer aquí sino mención de estos valiosos estudios. Copoeru, Ion, *Understanding Addiction: A threefold Phenomenological Approach*, Dordrecht, Springer, 2014. También puede verse el libro de Schow, Frank, *Toward a Phenomenology of Addiction: Embodiment, Technology and Transcendence*, Dordrecht, Springer, 2017.

La adicción es una experiencia cuyo sentido parece prefigurado tanto por el entorno socio-histórico y biográfico de los sujetos como por el modo de constitución de su propio cuerpo y el talante de su enlace con el mundo. La adicción es experiencia de una subjetividad encarnada o un cuerpo él mismo experimentado por un yo. La relación del yo y su cuerpo es el primer aspecto problemático de esta descripción de la alteración adictiva ensayada en un registro no naturalista sino fenomenológico:

Yo, el observador, y cada uno de los otros en la comunidad de los hombres, encuentro o puedo encontrar a este hombre como unidad que en la causalidad de la naturaleza se mantiene corpóreo-corporalmente, y en tal medida, esta unidad física cumple como unidad orgánica ciertas condiciones físicas como cuerpo de un sujeto que en su vida de sensación y de percepción, en su vida de fantasía y de las configuraciones físicas del cuerpo y, a la inversa, influye en ellas desde dentro.⁴

“Corpóreo” debe entenderse aquí como referido al *Leib*, como somático o carnal, sobre la base de la distinción terminológica de *Ideas* II entre *Körper* y *Leib-Körper*, donde el primero es cosa u objeto en el espacio, y el segundo es cuerpo vivo. Esta última categoría comprende cualquier cuerpo vivo como cuerpo orgánico (si orgánico no se entiende aquí más que como aquello que en términos generales designa el movimiento de la vida del nacimiento, la reproducción y la muerte). Un cuerpo vivo es lo mismo una planta que un animal; no obstante, Husserl se referirá, en la Segunda parte del libro, sólo al cuerpo vivo animal que tiene un nivel orgánico básico, pero además es autosintiente, automoviente y, en el caso del cuerpo humano, autoconsciente: “El cuerpo –afirma Quepons– no es un punto fijo sino que, como órgano de la subjetividad, es concreción de la subjetividad en su libre movimiento.”⁵ Exploraré esta condición en el tercer apartado. Aquí basta con ver que el cuerpo en su materialidad y por su condición de cuerpo animado no es sólo vivo sino vivido, no es su pura materialidad orgánica sino que esta misma está penetrada,

⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II: Investigaciones filosóficas sobre la constitución, trad. Zirión Quijano, Antonio, México, FCE, 2005, p. 395/342. (En adelante *Ideas* II)

⁵ Quepons Ramírez, Ignacio, “El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal. Esbozo de una sistematización fenomenológica”, en *Anuario colombiano de fenomenología*, Universidad de Antioquia, Colombia, 2014, p. 57.

influida desde la interioridad vivida del cuerpo propio, es decir, del cuerpo de un yo, de un animal que no sólo ‘es’ su cuerpo sino que además ‘tiene’ un cuerpo.

En los análisis estáticos (o psicológicos)⁶ de *Ideas II* Husserl se atiende a la lógica experiencial del modo de aparición y constitución del propio cuerpo a través de una descripción de los estratos que –atendiendo a la arquitectónica misma de la *Fundierung*–⁷ expone los niveles y condiciones estructurales de su constitución en la experiencia. El cuerpo animado, la vida anímica es la del cuerpo animal: autosintiente, automoviente y dominado por el instinto y el impulso que, como el hambre o la sed, arraigan en la funcionalidad orgánica del cuerpo que conforma el estrato pasivo de la vida de conciencia. El yo del impulso es un yo dormido que sintetiza o polariza acciones mecánicas, habituales en un sentido pasivo; es un yo cuya identidad se constituye estilística y habitualmente en el decurso de sus vivencias, pero ese polo yo apenas delineado por una individuación instintiva no es necesariamente un yo despierto. El yo despierto se constituye en oposición y resistencia al impulso, es el yo de la reflexión. Cada estrato se implica en otro de tal modo que la unidad de la conciencia contiene al yo como un momento no opuesto ni aislado sino desplegado en diferentes niveles de lucidez y actividad.

La unidad concreta de la persona, que abarca su cuerpo, no lo implica como un agregado o una ‘parte’ de sí, sino como el sustrato sensible unitario de la vida personal. La conciencia corporal⁸ abar-

⁶ En última instancia las descripciones estáticas sostienen (como su fundamento) el edificio de la psicología descriptiva o fenomenológica, que es el nivel en el que se despliegan las descripciones de *Ideas II*.

⁷ “*Fundierung*” quiere decir “fundamentación”: en términos husserlianos esta fundamentación refiere a una estructura experiencial según la cual hay capas o niveles de la experiencia más básicos o primarios sobre los cuales se fundan planos más complejos o superficiales en una continua cadena de dependencias. Un objeto o acto fundado es en realidad un objeto o acto dependiente de otros más básicos o no dependientes. Así, por ejemplo, y en el caso concreto que nos atañe afirma Husserl: “Toda nóesis que se destaca por su índole peculiar, y aunque sea una capa no-independiente, aporta su contribución a la constitución del objeto total, como, por ejemplo, el ingrediente del valorar, que es no-independiente, pues que está necesariamente fundado en una conciencia de cosa, constituye la capa objetiva del valor, la de la ‘valiosidad’” (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, trad. Zirión Quijano, Antonio, México, UNAM-FCE, 2013, p. 371/275).

⁸ La expresión misma “conciencia corporal” no es de Husserl y la tomo del contexto de los análisis de Agustín Serrano de Haro sobre la tactilidad como condición carnal de la subjetividad sin que por ello pueda subsumirse la conciencia interna del tiempo, como

ca la pasividad de los hábitos y el instinto, así como los impulsos básicos que engranan el proceso de individuación de la persona. Los impulsos, las conductas sedimentadas en la pasividad de la vida de conciencia, desplazan continuamente a un segundo plano el cuerpo propio. La condición de la carne es su opacidad;⁹ el cuerpo vivido se despliega continuamente como cuerpo viviente en su condición anónima. Ese cuerpo viviente es continuamente presente en el modo de una «transparencia».¹⁰ Y, sin embargo, subsiste siempre un hiato, una no coincidencia entre el yo y su cuerpo.

La afección es, para Husserl, el medio de ‘enlace’ entre el yo y la naturaleza: “la afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio de enlace del yo y la naturaleza”. En la configuración del yo de la motivación está presupuesto el “engranaje entero de la naturaleza”.¹¹ Aquí naturaleza se entiende como el sustrato

Serrano lo expresa, ni al cuerpo ni al yo. “Y sí, mientras que el yo, que no es visible, personaliza la corriente de vivencias y unifica su historia biográfica, el cuerpo sentiente encarna esta subjetividad y le pone cara, rostro, humanidad” (Serrano de Haro, Agustín, *Paseo filosófico por Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016, p. 210). En este sentido lo que llamo aquí conciencia corporal es esa encarnación ‘sentiente’ de la subjetividad.

- ⁹ Natalie Depraz distingue entre el cuerpo vivido y el cuerpo poseído como un objeto propio. El cuerpo propio demanda una suerte de distanciamiento y captación de esa primera condición anónima de la corporalidad. El cuerpo propio es la corporalidad sabida y reconocida en esa condición de propiedad. “Es este saber secundario, este conocimiento de sí que nos hace pasar sobre un plano trascendental: la carne corporal a diferencia del cuerpo vivido es conciencia aperceptiva de ella misma como carne corporal. En ella reside la experiencia de una alteridad interna que corresponde al movimiento de la toma de conciencia, es decir a la alteración del sujeto que supone la dinámica de la apercepción” (Depraz, Natalie, *Lucidité du corps*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2001, p. 6).
- ¹⁰ Javier San Martín, como veremos más adelante, utiliza el concepto de carne para describir este nivel de experiencia anónima del propio cuerpo, y en una metáfora bella por su precisión, dice que “la carne es transparente”; el modo mismo, pues, de este no-darse del propio cuerpo es la transparencia. Ver San Martín, Javier, “El contenido del cuerpo”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: Cuerpo y Alteridad, Madrid, UNED, 2010, pp. 169-187.
- ¹¹ Husserl, Edmund, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 390 (también el entrecomillado inmediatamente anterior). En *Ideas II* se distinguen, conforme a la teoría de las actitudes al menos tres conceptos de naturaleza: la naturaleza física o espacio temporal de la actitud natural en que configura nuestro entorno inmediato ya significado espiritualmente; la naturaleza como concepto científico dependiente de la actitud naturalista que procede por una abstracción o vaciamiento de todos los predicados espirituales y la naturaleza como un núcleo de materialidad predada del mundo mismo, que es el concepto que aparece en estos fragmentos citados de los anexos pero que con mayor precisión desarrolla Husserl en el tomo XXXIX de *Husserliana*. Ver Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Rochus Sowa, ed., (Hua xxxix), Nueva York, Springer, 2008.

material de la predación del mundo. Tengo el mundo predado, esto es, como algo que yo no he creado ni depende de mis fuerzas pero desde donde surge el orden –al mismo tiempo más íntimo– de mi experiencia. No se trata aquí de la naturaleza en el sentido abstracto de la actitud naturalista (es decir, de la *res extensa* y mensurable), sino de las bases elementales de la acción del sujeto, los elementos básicos que constituyen la condición pre-dada del mundo mismo. Husserl llama naturaleza al subsuelo “afectante” de la vida subjetiva, esto es, aquellas afecciones primarias, determinaciones del impulso o el instinto, que pueden ser en algún momento moduladas por el yo libremente: “Todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza, pero él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza sino que ha llegado a ser por el yo.”¹² El yo es naturaleza sólo en lo que lo constituye pasivamente. Pero el yo en cuanto sujeto de voluntad y decisión no ha llegado a ser por la naturaleza, es decir, su decisión ya no corresponde a ese estrato de pasividad básica y no se puede entender la actividad que conforma su desenvolvimiento desde esa base: “Ninguna motivación activa del yo se origina por asociación y por legalidad psicofísica.”¹³ ¿Entonces qué relación hay entre esa legalidad psicofísica que atañe al cuerpo (la funcionalidad orgánica) y los nexos de motivación que constituyen la unidad del yo (su subsuelo anímico)?

La pasividad egoica, el yo orientado o gobernado por el impulso o el instinto, pertenece a la “mera” naturaleza, es decir, a esa esfera pre-reflexiva que constituye el sustrato de lo viviente. Pero ese yo de la pasividad o esa esfera de la mera impulsividad no es la del yo de la libertad (es decir, el sujeto mismo del proceso adictivo). El yo de la mera naturaleza es, para Husserl, un mero “yo hago” mecánico.¹⁴ Para explicarlo Husserl recurre a un ejemplo –

¹² Husserl, Edmund, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 391.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 390. El “yo-hago mecánico” no abarca ni mucho menos la entera vida subjetiva sino cursos de acción orientados por el impulso (instinto en el sentido de la génesis pasiva). En el contexto de los Anexos de *Ideas II* la oposición actividad/pasividad está marcada por la libertad reflexiva y la resistencia al impulso, el impulso mismo está prefigurado por síntesis de motivación, habitualidades y sedimentaciones de sentido que, para el caso que nos importa (el del impulso del fumador) tienen su génesis en una síntesis activa. En todo caso “mecánico” quiere decir aquí no reflexivo, pues no hay que olvidar que el concepto de naturaleza del que aquí se trata no es el de la biología o la física. Hay un “yo-hago libre” que se constituye en su resistencia al impulso o su franca oposición al estar hundido en la pasividad. En estos pasajes de *Ideas II* se establece una

para él muy íntimo–, el impulso del fumador que mientras trabaja concentrado en algo busca con el tacto sobre el escritorio la caja de cigarros –la pipa llena–.¹⁵ Alcanza un cigarrillo, lo pone entre sus labios, lo enciende y da la primera calada sin perder con ello un ápice de la atención puesta en lo que está leyendo o escribiendo en ese preciso momento. No operó reflexión alguna en la realización del acto completo de la búsqueda a la exhalación de humo. No hubo actividad del yo sino que el yo fue dirigido pasivamente en sus acciones y operó, entonces, desde un nivel de pura pasividad. Surge el impulso sensible, el impulso de fumar en tal caso, enciendo el cigarro mientras mi atención está puesta en lo que escribo, hay aquí una afección egoica a la que se suma una reacción (por así decir inconsciente) en el sentido de que lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia; puedo toparme en la exploración táctil del escritorio con el cenicero (en lugar de la caja de cigarros), llama mi atención y lo miro, localizo con la vista los cigarros, luego cuento las colillas y decido aplazar mi impulso, actúo libremente. El yo despierto se constituye en la resistencia al impulso, es un yo activo en el sentido de la libertad y la decisión.

El cuerpo propio (y aquí nos referimos sólo al cuerpo humano desde el que podemos testificar) es siempre cuerpo de un yo, y el yo se despliega (biográficamente) a través de nexos de motivación que se determinan desde un “subsuelo anímico”¹⁶, como le llama Husserl al núcleo básico de la sensibilidad anclada en el cuerpo. Este es el subsuelo de todo lo espiritual y lo anímico espiritual, es materia elemental de los actos espirituales desde los más simples (la mirada espiritual) hasta los más complejos (las obras de la cultura). La cartografía de este subsuelo anímico expone las condiciones más básicas del proceso adictivo. Esta distinción entre los niveles que constituyen la sensibilidad y su relación con la afección resulta decisiva para la comprensión de la alteración que precede y determina las modalidades de la intoxicación por sus efectos descritos en primera persona. La adicción se comprende como alteración de la vida

clara distinción entre actos pasivos y actos libres.

¹⁵ “Surge un impulso sensible, digamos el impulso de fumar; agarro el cigarro y lo enciendo, mientras que mi atención, mis actividades de yo, mi consciente estar afectado, está enteramente en otra parte” (*Ibidem*).

¹⁶ El §2 del Anexo XII de *Ideas II* desarrolla esta idea bajo el subtítulo “La sensibilidad como subsuelo anímico del yo” (*Ibid.*, p. 386).

anímica que envuelve la unidad idéntica y concretísima del sujeto personal. Un estado anímico no tiene una localización orgánica ni fisiológica, pero abarca todos los ámbitos de relación de la persona y expone el modo en que se constituye como unidad anímico espiritual, o los modos de enlazamiento del yo y la naturaleza material del cuerpo en la experiencia de su propiedad y su condición paradójicamente ajena.

2. La adicción como un estado anímico

Un estado anímico se distingue de las sensaciones por su amplitud (e incluso amplificación) a través de las distintas esferas o planos de la vida de conciencia. Los estados anímicos no son experiencias sino que nos orientan —sin ser sólo inmanentes— hacia el mundo y sus objetos. Los estados anímicos son una suerte de esquemas de la sensibilidad que determinan nuestra experiencia inmediata pues abren el horizonte de nuestro mundo y están enlazados con disposiciones corporales de las que depende la constitución de horizontes de objetos:

Estos sentimientos (temples) que se distinguen claramente de los que están directamente referidos valorativamente a un objeto [...], que fluyen como excitaciones o suscitaciones de otros sentimientos, o afectos, y que como corrientes de sentimiento pueden acoger múltiples componentes, se encuentran justo entre estos componentes, “sentimientos sensibles corpóreos, de malestar general, o bienestar, que inundan el cuerpo, etc.”.¹⁷

La alegría o la tristeza son pautas duraderas que acompañan nuestra disposición ordinaria ante las cosas y nuestras propias acciones en el mundo. No son intencionales porque no son actos, sino pre-orientaciones o coloraciones de los actos; no solo acompañan los actos sino que modulan el sentido intencionalmente constituido.

Las sensaciones de dolor o placer sitúan en un primer plano y

¹⁷ Ziri6n Quijano, Antonio, texto inédito que forma parte de los trabajos desarrollados en el proyecto “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor”, FFI 2013-43240-P, Ministerio de Economía y Competitividad de España (2016, p. 7-8), y está basado en el ensayo escrito en lengua inglesa “Colorations and Moods in the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*”, el cual será publicado próximamente en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2018 (en prensa). Una versión de este análisis aparecerá en español en 2018 en la revista *Isegoría* (también en prensa). Señalaré la paginación de la lectura de 2016 en la sesión del Seminario del CSIC.

hacen salir de su condición anónima al cuerpo propio. El malestar generalizado de la enfermedad, o bien el gozo sensible de la sexualidad, o el placer localizado por el tacto traen de algún modo el cuerpo a presencia al tiempo que opacan el entorno. El dolor crónico, sin embargo, no se corresponde con la estructura del dolor sensible sin más, sino que abarca todos los ámbitos de la experiencia desde un foco de irradiación puramente sensible. El dolor crónico como estado anímico arraiga en el cuerpo vivido por el dolor, y su experiencia impregna la circunstancia entera del sujeto que padece, la templea anímicamente. El estado de dolor anega el modo en que el sujeto está en el mundo y, según Svaneaeus, fuerza al sujeto a centrarse en su propio cuerpo, a traer a un primer plano de atención aquello que es normalmente anónimo: “entonces el mundo desaparece del campo de atención. Nuestro horizonte pierde su sentido. Es una fuerza centrípeta que opaca todo lo demás”.¹⁸ Se fragmenta la propia identidad del sujeto por el debilitamiento de los vínculos comunicantes con otros sujetos y se produce una reorientación de los hábitos y de su significación, en función del dolor de la abstinencia y de la valoración negativa del mismo. Lo que quiero sostener es que el dolor crónico y el proceso de adicción (en sus diferentes fases) comparten su estructura en cuatro aspectos: 1) ambos son estados anímicos; 2) aíslan al sujeto o bloquean sus vínculos personales; 3) en ellos se empobrece el entorno mundano de la persona; y 4) tienen como centro al propio cuerpo, pero ya no en su referencia al mundo sino a una conciencia corporal cerrada sobre sí. El término ‘dolor de la adicción’ parece más preciso para describir los estados de adicción avanzada. Podemos ver la distancia que hay, por ejemplo, entre el dolor sensible y el temor del dolor sensible por venir. La ansiedad que impulsa la búsqueda de otra dosis de droga está más bien fundada en el temor del dolor por venir en caso de prolongarse el tiempo de abstinencia, más que en un dolor efectivo (y en esto se distingue, desde luego, de los estados de dolor crónico), pero además, incide una valoración negativa del dolor físico que preorienta o predetermina la valoración positiva de la intoxicación.

En el dolor el cuerpo adicto se experimenta no reflexiva o egoicamente como cuerpo propio, sino como la fuente del dolor de un yo

¹⁸ Svaneaeus, Fredrik, “The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation”, en *Continental Philosophy Review*, 48 (2), Springer, junio de 2015, p. 116.

que no se identifica con su cuerpo, con un cuerpo que se revela no desde su transparencia o su anonimato, sino desde una condición ajena, como un *alter* de sí:

Hay una sensación cenestésica muy peculiar, que es el dolor, que hace que aparezca el cuerpo en sí mismo, de manera que la intensidad del dolor puede romper la transparencia de la carne e impedir que se convierta en órgano de la voluntad. No se interrumpe la constitución del cuerpo, el aspecto cognitivo sigue funcionando, pero la carne ya no es transparente a la conciencia volitiva.¹⁹

La peculiaridad de los modos de alteración de dolor y placer sensibles es que atraviesan la corporalidad, brotan de ella y, al mismo tiempo, la escinden en su propiedad del yo de la voluntad (hasta la del libre movimiento del cuerpo) y de las capacidades, y en el dolor paralizante o el éxtasis más álgido el cuerpo deviene otro para sí, deviene *alter* desde sí, desde su presencia carnal. De este modo, el análisis comparativo del dolor crónico y el estado de adicción nos permitiría acceder a la esfera en que se produce esta suerte de reverberación sensible de la alteración anímica en el cuerpo adicto.

El dolor de la adicción es, como el dolor crónico, un estado anímico que impregna –debilitando– todo lo que constituye la identidad personal del sujeto sumido en la presencia sensible de su propio cuerpo, en la insalvable paradoja del desgarramiento, ser otro y uno mismo a un solo tiempo; mi cuerpo es mío y me es ajeno. El dolor –de la adicción– diluye la identidad personal y en su consecuente aislamiento desfigura los vínculos de socialidad y comunicación del sujeto. En los estados de dolor como en los de adicción el cuerpo es el foco omnipresente de todas las acciones y posibilidades del sujeto, el cuerpo doliente, el cuerpo que se “rebela” –al yo– desde su alteridad más que desde su anonimato.²⁰

¹⁹ San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 186.

²⁰ Esto es lo que ocurriría, por ejemplo, en el caso de los deportistas de alto rendimiento o los músicos profesionales, también según los ejemplos de Depraz. “La carne trascendental corporal/espiritual —dice Depraz— es depositaria de una difusividad ejercida [...] es el resultado siempre en acto de una apercepción trascendental que corresponde a una re-encarnación de sí mismo por el hecho de apereibirse en pleno ejercicio, sea incluso en una re-sensibilización mediante el ejercicio continuo del cuerpo” (Depraz, Natalie, *op. cit.*, pp. 18-19). Este ejercicio del cuerpo es atendido aquí como centramiento del cuerpo, un modo de experiencia en el cual el cuerpo es el centro de la acción del sujeto. En este caso el proceso de entrenamiento es ciertamente una actividad centrada en el propio cuerpo, pero de modo tal que el entrenamiento y la concentración en la actividad

La persona que se encuentra en un estado alterado, digamos de dolor crónico o depresión (que es el caso al que recurre M. Rattcliffe²¹ para explicar el anclaje sensible de los estados de ánimo), se ve a sí misma en el mundo reducido a la presencia de su cuerpo como órgano de padecimiento –o de un dolor que lo aísla–. Ese centro de dolor físico constituye el núcleo de la alteración, porque, en efecto, no se identifica con la persona concreta. No logra esta identificación cuando, al volver sobre sí, se encuentra no referido a un mundo –como ocurre con la persona concreta que tiene como correlato la naturaleza– sino referido a un foco de dolor continuo que ensordece todo lo demás. La alteración de la persona estriba entonces en este no-encontrarse en un mundo, referido a un mundo, sino en la rotunda soledad del dolor del cuerpo.

En el padecimiento el cuerpo ocupa el centro de la atención; frente al dolor la libertad no puede nada. Se trata de un estado en el que la sensibilidad primaria inunda la entera disposición anímica del yo: “El dolor nos hace sentir nuestro propio cuerpo de tal modo que es obvio que es mi cuerpo, pero es, al mismo tiempo, ajeno: más allá del control de la persona.”²² El cuerpo deviene otro para sí; ese “más allá del control de la persona” es la dimensión pasiva e impulsiva de la sensibilidad primaria que se impone en el dolor hasta abarcar todos los planos de nuestra experiencia. El cuerpo doliente se escapa al yo de la voluntad, se vuelve obstáculo, enfrentante (*ob-jectum*, *Gegen-stand*, “lo que está enfrente”) del yo cuya identidad está afincada en la propiedad de su cuerpo vulnerada en el dolor por el que el cuerpo es ajeno, *alter* de sí, escindido del yo por el filo punzante, quemante o persistente del dolor.²³

En este sentido podemos afirmar que la abstinencia (como fase más amplia del proceso adictivo) es, más que una sensación de dolor

corporal se mantienen en un plano de propiedad corporal, del yo que es su cuerpo, sin el cual un doble salto mortal sería irrealizable para un gimnasta, por ejemplo. En el caso de las adicciones no es esa propiedad corporal la que sostiene los actos, sino su enajenación la que paraliza toda posibilidad activa.

²¹ Rattcliffe, Matthew, “The phenomenology and Neurobiology of Moods and Emotions”, en *Handbook of phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer, 2010.

²² Svaneaeus, Fredrik, *op. cit.*, p. 121.

²³ “Hay dolores constantes, punzantes y quemantes. En contraste con los términos para la percepción del color, no se ha desarrollado una terminología especial para definir estas variadas sensaciones. No hay nombres propios para esto. ¿Quizá porque dos personas pueden ver el mismo color, mientras dos personas no pueden experimentar el mismo dolor? (*Ibid.*, p. 108).

—ya que incluso cobra más fuerza en ella el temor del dolor sensible por venir, incluso aún más, la valoración negativa de esta clase concreta de dolor sensible—, un estado anímico que abarca toda la vida del sujeto y que se caracteriza por la experiencia del propio cuerpo como un foco de atención disociado. El cuerpo adicto templa al yo en el dolor, esto es, su unidad anímico-espiritual concreta, escinde en el dolor la unidad viviente del cuerpo propio, que deviene parte alienable de sí. Incluso el cuerpo entero se vuelve parte alienable del yo.

En el proceso adictivo se vulnera la identidad del sujeto como ocurre en los estados de dolor crónico y es la alteración anímica la que produce una constitución alienada del propio cuerpo en esa paradójica consciencia de tener mi cuerpo y, en ese tener, desidentificarme de él. El cuerpo deviene alter para sí. El cuerpo no se me da como mío; aun cuando su aprehensión reposa en el aflujo de la sensibilidad primaria, ese cuerpo, el del sujeto adicto —el que padece dolor—, es constituido como un objeto o enfrenteante del yo; hay una disociación efectiva (experiencial quiero decir) entre el yo del dolor y su propio cuerpo que el yo toma y utiliza en su propiedad objetiva, cósmica. El adicto a la heroína casera llamada *Krokodile*, que ve su propia carne necrotizada y busca en su rostro un espacio en el que pueda insertar la aguja una vez más, no tiene más que un vínculo intencional y cosificante con su cuerpo, a tal grado que pretende su aniquilación. Entonces el dolor de la adicción se deja describir como alteración del cuerpo, es decir, como devenir alter para sí del propio cuerpo.

3. La adicción como devenir alter para sí del propio cuerpo

El devenir *alter* para sí del cuerpo propio en el dolor de la adicción puede verse ahora a través de dos momentos: primero, en el que hemos recorrido como enganche, inicio o detonación del proceso adictivo, el dolor aparece como dolor de la abstinencia o temor del dolor de la abstinencia, donde igual que en el dolor crónico se manifiesta esta suerte de escisión del yo respecto de la propiedad de su cuerpo, una desidentificación en la que el cuerpo es foco de irradiación anímica de estados alternados de dolor y placer sensible, el dolor de la abstinencia y el placer del *flash* (nombre técnico del trance toxicológico). El *flash* es el segundo momento de la experiencia adictiva, el éxtasis de la intoxicación. Fenomenológicamente podríamos decir que el *flash* es el momento más distante del yo en vigilia respecto

de su cuerpo. El yo se hunde en el dormir sin sueño de la pasividad. Aquí el cuerpo no es, como en el dolor agudo, confrontante y obstáculo del yo, sino que el yo libre es sólo espectador distante del curso de una sensibilidad primaria devenida a un primer plano de experiencia, pero de una experiencia no reflexiva sino puramente autosintiente. Un sueño en vigilia, si se entiende este en relación con los niveles de constitución del propio yo.

El trance del *flash* es analizable a la luz del concepto de “hiperestesia” que Natalie Depraz pone en circulación en la fenomenología del cuerpo. “Hiperestesia”²⁴ significa hipersensibilidad del cuerpo propio no centralizado por la reflexión, pero tampoco pre-yoico, la hipersensibilidad refiere un estrato constitutivo (experiencial) del propio cuerpo, más bien “post-reflexivo” o que demanda un aplazamiento de la reflexión. Una experiencia de hipersensibilidad no es una experiencia reflexiva sino de ‘abandono’ a la pasividad. La hiperestesia es una experiencia no objetivante del cuerpo sino un modo de reconocimiento del cuerpo desde el nivel de una sensibilidad que exige un opacamiento (un ceder al impulso) del yo que deja traslucir la “carne”. El concepto de carne remite al estrato pre-egoico de la constitución del cuerpo propio (el cuerpo propio es el cuerpo de un yo) y representa los estratos más básicos de la sensibilidad y el sustrato anímico de todas las vivencias. A ese plano puramente carnal, impulsivo, no se tiene acceso, según Depraz, desde la reflexión o el yo de la reflexión, sino que demanda un hundimiento del yo en la pasividad: “El flujo carnal es de-reflexivo —según Depraz— él ha decantado el movimiento reflexivo”.²⁵ Esto de-reflexivo significa, en el proceso adictivo, un ceder al impulso, que en el flash como efecto produce una inundación sensible del yo, o su hundimiento en un flujo de autosensibilidad del cuerpo, sin tema, sin objeto y en un horizonte aislado. La de-reflexividad implicaría estas dos fases, la entrega al impulso y el hundimiento del yo de la voluntad en la carne o el cuerpo del que se desidentifica. En el caso del dolor, el yo está inundado por su propio dolor, pero en el *flash* ese yo ha quedado opacado junto con el mundo entorno; el mundo entorno se estrecha en los límites de la corporalidad, pero ya no de la corporalidad en su

²⁴ Con este concepto Natalie Depraz pretende explorar “la subjetivación de nuestra propia carne –comprendida en sus giros objetivantes–, así como la ambivalencia de dicha objetivación” (Natalie Depraz, *op. cit.*, p. 1).

²⁵ *Ibid.*, p. 9.

sentido objetivo sino de una hipersensibilidad no centralizada por el yo, una corriente sensible que más bien inunda al yo como centro de propiedad o apropiación del cuerpo. La pasividad sensible no es puesta aquí en un primer plano reflexivo sino que el centro yoico reflexivo se hunde en tal corriente sensible.

Desde este punto de vista se diría que, mientras el cuerpo vivido “no es todavía” aperceptivo, la experiencia del cuerpo intoxicado “ya no es aperceptiva”. El cuerpo primero no es todavía aperceptivo porque es anónimo o transparente, porque sólo el accidente o la reflexión lo traen a presencia, el segundo “ya no es” porque, partiendo de una experiencia centralizante del cuerpo vivido, ha generado una desidentificación o alteración, un devenir alter para sí del cuerpo propio por la que en su propiedad “ya no es aperceptivo”, ha dejado de serlo en su dejarse arrastrar por la pasividad del impulso. En el dolor crónico el cuerpo se antepone al yo como su obstáculo, como el invasor contra el que yo no puede nada; en el *flash* el yo no representa ya ninguna resistencia al impulso sensible y el yo de la voluntad ha quedado suspendido junto con el mundo.

La alteración de la carne en que consistiría el *flash* no es explicitación de la apercepción de sí por el cuerpo, o por la propiedad egoica del cuerpo, se trata más bien de un opacamiento de la apercepción de sí por la imposición de una hipersensibilidad o difusividad sensible. La sensación difusiva –cenestesia– de bienestar se explica como alteración de la carne o hipersensibilización del cuerpo. El *flash* trae a presencia lo impresentable, la carne emerge en una experiencia que revela su alteridad primigenia, su alteridad respecto del yo. La carne que emerge en el arrobamiento de la hipersensibilidad (es decir sin perder un ápice de ella, de su alteridad) es la carne intoxicada. El yo es ahora una transparencia, permanece en el fondo como espectador.

Esta determinación de originaria extrañeza del cuerpo vivido puede explorarse en sus contenidos, o en lo que Depraz llama “su dinámica estructural”, como una fluida circulación emocional, hiliética, pulsional, cinética y cenestésica. La consideración conjunta de todos estos momentos o determinaciones nos sitúa más allá del esquema abstracto *hylé-morphé*; la *hylé* pertenece a un plano previo a la polarización interno/externo respecto de la conciencia. La experiencia no reflexiva en su carácter unitario no se ajusta a las oposiciones propias de la actitud natural, incluso psicológica. La fenome-

nología del cuerpo vivido retiene una continua afluencia entre lo puramente inmanente y lo meramente trascendente que parece anterior a la oposición interior y exterior. La intoxicación de la carne, en cambio, abre una esfera de la sensibilidad que solo adviene en el desbordamiento de la experiencia egoicamente centralizada que deja al descubierto un campo de sensibilidad autoapercibida desde sí misma, y no ya desde un centro reflexivo, que sin desaparecer queda más bien atravesado en medio del curso de una sensibilidad difusiva, como experiencia sin objeto.

La intoxicación –el *flash*– reduce la experiencia egoica del cuerpo a un “puro flujo carnal”, en el entendido de que este no es un modo de dación del cuerpo entre otros posibles. Esta alteración (la intoxicación) es la de la propia carne, la determinación de su alteridad en el acto de su captación. El flujo carnal no es objeto ni tiene un objeto. No hay intención a este nivel conformado por una corriente de sensaciones, sin instanciación, sin localización, vivida por un yo dormido como un sueño en vigilia. El *flash* produce este esparcimiento omniabarcador y omnipresente de la hipersensibilidad que devora el cuerpo (como cuerpo propio, de un yo). Las sensaciones en su difusividad poseen el cuerpo sin dejarse poseer por el yo, y es que la carne no aparece, no se da el flujo sensible, de tal modo que sólo se deja describir como un *continuum* pulsional inmanente.

El *flash* describiría así una experiencia de la corporalidad de-reflexiva no de un yo cuerpo o encarnado, sino de una recuperación de la carne tras el opacamiento del yo. Recuperación de una condición originaria que la conciencia despierta mantiene por necesidad en su anonimato. La carne alterada no es lo opuesto del yo, ni su correlato necesario, sino un momento suyo, la carne es un estrato o sustrato del yo que no puede abrazar el yo en vigilia sino alterado, en su devenir *alter* de sí. La paradójica condición de este sueño en vigilia estriba en un primer momento en la voluntad del yo de dejarse llevar, en la búsqueda de su pérdida.

La intoxicación de la carne describe una experiencia sensible en la que está entretejida, incidiendo desde dentro, la unidad anímica y el plexo de motivaciones espirituales del propio sujeto, aun en la pasividad a la que se entrega. La carne alterada del cuerpo adicto describe una experiencia que implica una corrosión de la identidad personal de la vida subjetiva, es decir, la del sustrato sensible que anega al yo en el *flash* bordado en la vida espiritual del yo que se

hunde. ¿Qué hay en el *flash* que pueda conducir al sujeto a su propia aniquilación, ya no a su opacamiento momentáneo, sino a su definitiva disolución? El sujeto toma la libre determinación de su aniquilación, se entrega a una experiencia prefigurada histórica o espiritualmente. Esto quiere decir que no es sólo la sensación la que actúa como acicate de la adicción, sino que es la valoración de la sensación lo que constituye el núcleo y sentido de la necesidad física del estimulante. Aunque abstractivamente, es distinguible entonces la sensación hiperestésica de la valoración misma de la sensación. Esta distinción expone la amplitud de la experiencia adictiva y su fundamento en un factor extracorporal en el sentido de no estar determinado por la materialidad orgánica del cuerpo. La experiencia hiperestésica del *flash* está entrelazada y prefigurada por un contenido espiritual no incrustado sino injertado (co-originario) en la materialidad del cuerpo. El *flash* es una experiencia corporal desplegada en un plano que expone la materialidad del cuerpo (la *physis*) como algo más que vísceras y fluidos. El cuerpo humano tiene una dimensión espiritual. La carne es tan espiritual como trascendental y la experiencia adictiva expone la afluencia de esa dimensión, su incidencia en la constitución del propio cuerpo.

4. El contenido espiritual de la adicción

Unidad anímico-espiritual significa vida que no se reduce a ninguna de sus fases. La arquitectónica de esta unidad se muestra desde su dimensión más básica o su materialidad viva en el entorno de cosas vivas y meros objetos físicos; esto significa que aun en su primitiva materialidad la vida se comprende en su referencia al mundo. Esa vida está entre las cosas de modo tal que constituye un *continuum* de lo viviente; yo estoy en mi entorno como parte o momento de él; mi piel se eriza como reacción al frío, mi cuerpo transpira si el calor es abrasador, etc. Cada reacción corporal es enlace del entorno por esa sensibilidad básica (ubistéica) y continua afectación que constituye el “medio” de mis más inmediatas acciones. A este estrato le llama Husserl proto-sensibilidad o sensibilidad primaria.²⁶ La pro-

²⁶ “La protosensibilidad son los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación, que es unidad anterior a toda apercepción [...] pero también los datos sensibles del impulso, los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia sino como protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del

tosensibilidad está fundada en la impresión que deriva en protosensibilidad y en la dimensión afectiva que orienta de algún modo las acciones del yo. La protosensibilidad no se origina en asociaciones; lo mismo aplica para las protointelecciones, pues no son asociativas sino que son, de acuerdo con Husserl, “simplemente irradiadas por el yo”.²⁷ La más básica “actividad” egoica es espontánea y receptiva.

La sensibilidad secundaria abarca los “sentimientos espirituales” y la esfera de las emociones. Esta esfera también llamada de la sensibilidad “impropia” tiene un carácter intelectual articulado con la dimensión espiritual de la existencia y, a su vez, fundada en estados anímicos que representan la dimensión más amplia y abarcadora de la vida subjetiva concretamente personal: “Quizá sea terminológicamente mejor distinguir –afirma Husserl– entre sensibilidad propia e impropia, y por este último lado hablar también de sensibilidad intelectual o espiritual y por el primero de sensibilidad sin espíritu”.²⁸ Los niveles más básicos no determinan unidireccional y absolutamente a los niveles más complejos y las experiencias actuales se sedimentan en la estructura de hábitos y el nexo de motivaciones de tal manera que llegan a incidir y modificar los elementos primarios de la vida anímica, modulando estilísticamente el instinto y la tendencia. Las sedimentaciones generan predeterminaciones de la experiencia, a las que Husserl llama habitualidades, que funcionan como una suerte de “rieles” de las vivencias, y experiencia sedimentada, que orienta y prefigura el curso del presente.

La adicción no es como el hambre, un impulso primario que se agota en la pasividad o la organicidad. En la experiencia de la adicción, como experiencia del propio cuerpo (o que tiene el cuerpo propio como centro de irradiación) convergen las fluidas estructuras que conforman la individualidad del sujeto. El entorno, la circuns-

subsuelo anímico.” Husserl, Edmund *Ideas II*, Anexo XII, p. 387.

²⁷ La protosensibilidad no es receptividad sino pasividad, la pasividad es el ámbito más básico de la vida de conciencia respecto del cual el yo no tiene ninguna participación sino que prefigura orientaciones o acciones egoicas: “La protosensibilidad —afirma Husserl— la sensación, etc., NO NACE A PARTIR DE BASES INMANENTES, de tendencias anímicas; ella está simplemente ahí, se presenta [...]. Por otro lado el yo presupone la sensibilidad como afectión, como estímulo, primero la protosensibilidad y luego la secundaria. El yo siempre tiene un haber. La protosensibilidad es su proto-haber” *ibidem* (en mayúscula en el original).

²⁸ Husserl, Edmund, *Ideas II*, Anexo XII, §2, p. 387.

tancia psicosocial en la que tanto interés tiene la sustancia adictiva como el proceso de administración, la vía, los instrumentos y, sobre todo, la circunstancia socialmente tipificada:

Es la aguja lo que te engancha. La heroína es una sustancia más, en un momento dado, como el vino. Pero te construyes una vida entera alrededor de eso [...]. Quizá sea innecesario aclarar — dice Escohotado— que nunca me fascinó lo más mínimo el papel de yonki. Pero sin esa fascinación me parece difícil que alguien arrostre los trabajos imprescindibles para contraer una verdadera dependencia física.²⁹

La constitución personal y su determinación histórica tienen una incidencia directa sobre los efectos producidos por cada sustancia. Una de las tesis que sostiene la neurobiología de las adicciones es que la riqueza o pobreza del ambiente es directamente proporcional a las posibilidades de generación de patrones adictivos en los sujetos expuestos.³⁰ Esta perspectiva no hace sino trasladar un factor de determinación externa (el entorno material) a una determinación interna (los patrones de consumo de las sustancias activas), pero dice todavía muy poco del proceso adictivo en humanos. Entre sujetos humanos el ambiente más “rico” (espiritualmente) puede estimular las tendencias adictivas de los sujetos y el consumo de una sustancia tóxica puede incluso verse como un modo de “ampliar” la experiencia del entorno inmediato u ordinario.

La alteración anímica precede a la intoxicación, pues los estados anímicos prefiguran los efectos (y la valoración de los mismos) que causalmente recaen en la sustancia adictiva. La alteración precede a la intoxicación y la encauza; no sólo a nivel de las motivaciones que operan en el proceso adictivo sino de las modificaciones perceptivas que se registran en el trance de intoxicación. Hay habitualidades de los modos de percepción sensible que determinarían también la percepción sensible alterada, es decir, la modalidad del placer o dolor que permea, en este caso, la percepción sensible del propio cuerpo. La esfera pre-egoica tiene una unidad idéntica y un estilo,

²⁹ Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas*. Incluyendo el apéndice *Fenomenología de las drogas*, Madrid, Espasa Calpe, 2004, p. 1220.

³⁰ Ver Venebra, Arturo *et. al.*, “Enriched environment attenuates nicotine self-administration and induces changes in Δ FosB expression in the rat prefrontal cortex and nucleus accumbens”, en *Cellular, molecular and developmental neuroscience*, NeuroReport, Vol. 25, No. 9, 2014, pp. 688-692

una determinación individualizante del sujeto que pervive incluso en su desenvolvimiento pasivo del propio cuerpo.

Uno de los casos que recupera Escohotado y que puede ser muy útil para ejemplificar la precedencia de la alteración (en relación con la analogía que antes establecimos entre dolor crónico como estado anímico y dolor de la adicción) es que los sujetos que padecen algún tipo de dolor crónico son más propensos a incurrir en patrones adictivos a sustancias como la heroína, cuyos efectos son descritos como estados de “felicidad”. Parece que la captación del estado de intoxicación está determinado por el estado de dolor crónico que le precede como alteración anímica. El estado alterado de dolor determina la captación de la sensación como bienestar generalizado o placer difusivo que produce, por ejemplo, una dosis de heroína en un adicto avanzado con antecedentes de dolor crónico u otro tipo de alteración anímica (como depresión o ansiedad).

Escohotado describe la sintomatología de la heroína como menos depresora que la morfina, es decir, no induce el sueño sino un “excedente de satisfacción activa”: “La inyección intravenosa actúa en muy pocos segundos, con sensaciones casi siempre desagradables para el recién iniciado (si no le aquejan dolores o sufrimientos), que el usuario crónico atesora como momentos de placer supremo”.³¹ El *flash* se caracteriza por una “interrupción del desasosiego”. Aquí el placer es pura ausencia de dolor. ¿Qué es en realidad ese estado generalizado de bienestar? En términos neurobiológicos todas las drogas (opiáceas o de otro tipo) actúan sobre el “sistema de recompensa” produciendo una masiva liberación de dopamina que induce una inmediata sensación ilocalizada de bienestar.³² Escohotado define el estado de intoxicación como una “estimulación general difusa”,³³ término que designa la sensación de bienestar que una dosis media de

³¹ Escohotado, Antonio, *op. cit.*, p. 1215.

³² La prolongación y agudeza de esta sensación depende de la “desconexión” de las vías que van del tálamo a la corteza cerebral, se ralentiza la actividad eléctrica del sistema nervioso afectando directamente a las funciones de aprendizaje y memoria, que, a su vez, dependen del puente fisiológico que va del estímulo y la sensación a la corteza cerebral donde la información se organiza. Las alteraciones son puramente sensoriales, o bien los datos de sensación permanecen a nivel de los núcleos subcorticales. Cambia la actividad eléctrica provocando hiperpolarizaciones o despolarizaciones neuronales que afectan directamente a los receptores sensibles (Ver Venebra, Arturo *et. al.*, *op. cit.*).

³³ Escohotado, Antonio, *op. cit.*, p. 1214.

heroína produce, por ejemplo, en un usuario habitual no necesariamente adicto.

El proceso adictivo es más bien relativo a la valoración subjetiva del consumo en cuanto tal y las disposiciones psicológicas e históricas de los sujetos. En la detonación de la sensación opera una disposición espiritual subjetiva que incluye las habitualidades del consumidor. La variación efectiva de la sensibilidad es todavía un aspecto impenetrado por las descripciones bioquímicas.³⁴ ¿Qué es en verdad el placer sensible que se describe aquí como “bienestar generalizado”? Podemos servirnos de la distinción que establece Husserl entre sensibilidad propia e impropia: en la propia o primaria se despliega el impulso como protovivencia y corresponde a la sensibilidad más básica. La sensibilidad impropia, la espiritual, es el plano en el que se comprende el “bienestar generalizado” que no describe una mera sensación física, ni múltiples e ilocalizadas sensaciones simultáneas, sino una difusividad sensible que abarca la totalidad del cuerpo y su mundo entorno:

El temple de ánimo no es un mero fondo emotivo a la manera de una tonalidad que ‘refleja’ mi estado anímico en el entorno sino la exhibición de cómo ese entorno es a su vez el margen de movimiento de mi actividad práctica y cómo asumo dicho entorno como el correlato de mis habitualidades prácticas.³⁵

El estado de bienestar generalizado no es una mera sensación aislada sino un sentimiento espiritual en cuyo núcleo de irradiación hay una captación valorativa de la sensación, que incide “desde dentro” en los efectos causalmente atribuidos a la sustancia activa. Un sentimiento espiritual de gozo corporal (como el de la intoxicación) implica la valoración positiva de la sensación: ¿Hasta dónde es posible distinguir entre la corriente de placer sensible que inunda el cuerpo del adicto y las aprehensiones de esta corriente, sus apercepciones carnales como agrado en sí mismo? Los sentimientos espirituales tienen un subsuelo anímico (como todo lo espiritual), corresponden al plano de la sensibilidad secundaria o impropia o

³⁴ Refiriéndose a los variables efectos de la marihuana, dice Escohotado: “Esto resulta incómodo de explicar considerando que el THC es una molécula invariable, y las plantas se limitan a ofrecer distintas concentraciones de lo mismo” (Escohotado, Antonio, *op. cit.*, p. 1308).

³⁵ Quepons, Ignacio, *op. cit.*, p. 72.

intelectiva y se distingue de la protosensibilidad por ser esta sin espíritu: “En el placer de la sensación —nos dice Zirión— no puede hablarse de sentido, de razón o sinrazón: no se constituye ninguna objetividad axiológica... en el ‘placer espiritual’, sí...”.³⁶ Un sentimiento espiritual no es una mera sensación sino que implica una valicepción.³⁷ El placer espiritual tiene un objeto intencional que constituye como valioso, bello o agradable, al que se dirige la voluntad. Espíritu quiere decir sentido intersubjetivamente constituido del mundo entorno, la vida personal biográfica, la vida significativa de uno mismo. En la administración de sustancias tóxicas, según describe Escohotado, influye tanto la valoración de la circunstancia como la naturaleza de la sustancia. Añadiría que, en tal caso, hay también una valoración positiva de los efectos, de la sensación hiperestésica del *flash*, que es el gatillazo de todo el proceso adictivo. La valicepción de las sensaciones y los sentimientos sensibles juega un papel central en la descripción del “enganche” adictivo y esa valicepción, la valoración positiva de los efectos sensibles, es lo que se explica a través de los sentimientos espirituales pues el placer producido por la sustancia adictiva no es solo sensible en los términos básicos de la sensibilidad primaria, sino que es un sentimiento espiritual determinado por una valoración positiva del placer en cuanto tal, quiero decir que la sensación de bienestar generalizado que describe, por ejemplo, la perspectiva hedonista no se explica solo en términos de la sensibilidad primaria sino como una sensación prefigurada espiritualmente o fundada en valoraciones emergentes en un marco cultural (e histórico) concreto que incide en la valoración de dicha sensación. Esta valoración se entiende, además, en relación con el marco general del estado anímico personal.

Las variaciones individuales se producen en el ámbito de la captación valorativa de los efectos. En esta variación distinguimos, del placer sensible, el sentimiento espiritual de placer, además el “placer espiritual” está determinado por la disposición anímica que subjetivamente incide en la captación de la sensación que se

³⁶ Zirión Quijano, Antonio, *op. cit.*, p. 11.

³⁷ “Valicepción” quiere decir captación del valor en el objeto sensiblemente dado: “La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible, para el cual ya desde hace décadas he usado [...] la expresión valicepción [...] un análogo de la percepción” (Husserl, Edmund, *Ideas II*, §4, p. 39).

estructura desde el tejido de habitualidades: el que para unos algo sea sentido como sufrimiento lo que otros describan como bienestar máximo se explica desde la circunstancia anímica concreta de cada sujeto. La valoración de la sensación de placer (o de dolor) funciona aquí como lo que orienta el acto, pero tal valoración tiene su fundamento en una alteración anímica previa: el dolor de la abstinencia que ha quedado sedimentado en la experiencia del sujeto adicto. No sería entonces una necesidad meramente biológica la que impele al sujeto a buscar otra dosis, sino la valoración negativa del dolor por venir y la valoración positiva del alivio o cese de la ansiedad que trae consigo el consumo. En el orden del proceso adictivo es la valoración negativa de la propia situación de abstinencia la que precede a la intoxicación y prefigura los efectos de la misma.

La aproximación a la adicción como un estado anímico espiritualmente bordado nos abre una vía nueva de análisis. Primero, porque nos conduce a tematizar el “trauma” de la abstinencia antes que la búsqueda de placer. Segundo, nos permite ver que, así como los estados anímicos tienen un anclaje en la sensibilidad, las propias sensaciones están orientadas por los estados anímicos asociados a disposiciones habituales que abarcan, incluso, modos de la percepción sensible, y que son irreductibles a variaciones orgánicas. Se altera el cerebro, sí, se altera el cuerpo en sus funciones orgánicas y bioquímicas, es innegable, pero la alteración³⁸ no se entendería sin más como una corriente de dopamina viajando a toda velocidad por el sistema nervioso, produciendo y rompiendo sinapsis, etc. El aumento en la actividad del sistema dopaminérgico no es en verdad la “alteración” ni puede explicarla, la alteración no se limita al momento del *flash* y detona ella misma el proceso adictivo. Esa alteración es primeramente anímica, mas lo anímico no se agota en lo corporal orgánico ni lo corporal orgánico se limita a una masa de vísceras y sangre.³⁹ En todo caso lo orgánico es (fenomenológicamente pensado) lo viviente, que implica al mundo y en él a los otros; es decir, el

³⁸ La alteración abarca aquí las dos dimensiones del consumo de drogas que señala Escotado, tanto la intoxicación como la ebriedad: “El estado que produce una droga psicoactiva puede llamarse intoxicación (si se considera su contacto con nuestro organismo) y llamarse ebriedad (si se considera el efecto que esta sustancia ejerce sobre el ánimo); para la intoxicación intensa de alcohol disponemos de la palabra embriaguez, o borrachera en casos límites” (Escotado, Antonio, *Aprendiendo de las drogas. Usos, abusos, prejuicios y desafíos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 25.)

³⁹ Serrano de Haro, Agustín, *op. cit.*, p. 183.

cuerpo vivido tiene una dimensión espiritual. La consideración naturalista del cuerpo angosta la perspectiva neurobiológica, porque tratándose de un cuerpo (ánimico) humano es necesario considerar también su dimensión espiritual⁴⁰ o no material, es decir, su dimensión cultural pero más allá de los dualismos que lastran la tradición metafísica moderna.

El asunto fenomenológico es en verdad dar cuenta de los modos en que el tejido de habitualidades actúa como horizonte de motivaciones del sujeto enlazadas a la constitución de su propio cuerpo. Este tejido vertebra la vida práctica, valorativa y espiritual de la persona concreta. El cuerpo, en la medida en que es experiencia del propio cuerpo, está también atravesado (prefigurado) por el horizonte espiritual o interpersonal de los sujetos; el cuerpo en tanto constituido es una objetividad cultural o espiritual. Las descripciones estructurales de sus modos de constitución en la alteración es parte de lo que la fenomenología puede aportar al análisis científico de las adicciones, la consideración del cuerpo desde la experiencia anímico-espiritual del mundo.

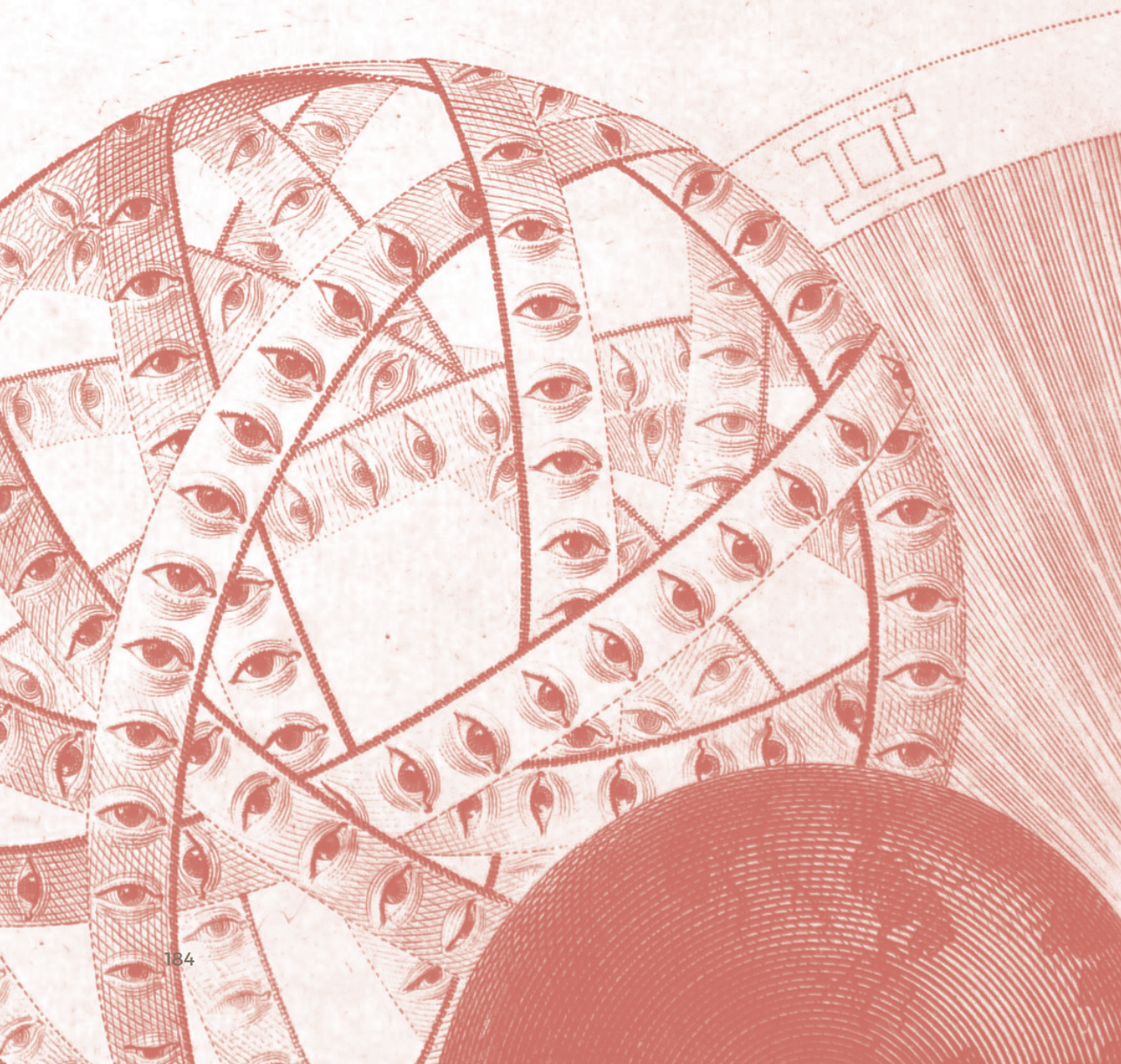
⁴⁰ En el contexto de *Ideas II*, se refiere nada más que a todo lo cultural, es decir, lo que se gesta y emerge en el entrelazamiento de las personas y sus mundos circundantes en un mundo común. “Las personas no se aprehenden comprensivamente sólo de la manera sin duda primera y fundante en la cual el uno comprende la corporalidad del otro que pertenece a su mundo circundante, y el sentido espiritual de ésta como cuerpo [...] sino también [...] actúan, pues, personalmente enlazados” Husserl, Edmund, *Ideas II*, Anexo XII, §1, p. 239 /12.

Bibliografía

- Copoeru, Ion, *Understanding Addiction: A threefold Phenomenological Approach*, Dordrecht, Springer, 2014.
- Depraz, Natalie, *Lucidité du corps*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas*. Incluyendo el apéndice *Fenomenología de las drogas*, Madrid, Espasa Calpe, 2004.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Zirión Quijano, Antonio, México, UNAM-FCE, 2013.
- *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Rochus Sowa, ed., (Hua xxxix), Nueva York Springer, 2008.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, trad. Zirión Quijano, Antonio, México, FCE, 2005.
- Kemp, Ryan, "The Temporal Dimension of Addiction", en *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 40, Leiden-Boston, 2009, pp. 1-18.
- Leneghan, Sean, *The varieties of ecstasy experience: An exploration of person, mind and body in Sydney's club culture*, Saarbrücken, LAP Lambert, 2011.
- Quepons R., Ignacio, "El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal. Esbozo de una sistematización fenomenológica", en *Anuario colombiano de fenomenología*, Universidad de Antioquia, Colombia, 2014, p. 57.
- San Martín, Javier, "El contenido del cuerpo", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: *Cuerpo y Alteridad*, Madrid, UNED, 2010, pp. 169-187.
- Serrano de Haro, Agustín, *Paseo filosófico por Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016.
- Svaneaeus, Fredrik, "The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation", en *Continental Philosophy Review* 48 (2), Springer, Junio de 2015, pp. 107-122.
- Varela, Francisco J., Thompson, Evan y Rosch, E., *De cuerpo presente*. Las

- ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 2011.
- Rattcliffe, Matthew, “The phenomenology and Neurobiology of Moods and Emotions”, en *Handbook of phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 123-140.
- Schow, Frank, *Toward a Phenomenology of Addiction: Embodiment, Technology and Transcendence*, Dordrecht, Springer, 2017.
- Venebra Muñoz, Arturo *et. al.*, “Enriched environment attenuates nicotine self-administration and induces changes in Δ FosB expression in the rat prefrontal cortex and nucleus accumbens”, en *Cellular, molecular and developmental neuroscience*, NeuroReport, Vol. 25 No. 9, 2014, pp. 688-692.
- Zirión Quijano, Antonio, “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor”, FFI 2013-43240-P, Ministerio de Economía y Competitividad de España (Texto inédito 2016, p.11). Basado en el ensayo escrito en lengua inglesa “Colorations and Moods in the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*”, el cual será publicado próximamente en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2018 (en prensa). Una versión de este análisis aparecerá en español en 2018 en la revista *Isegoría* (también en prensa).

JACOB BÖHME
zum Titelkupfer der Aurora



Gilles Deleuze, el *Ungrund* en lengua francesa

LUCA RODRÍGUEZ

(UNIVERSIDAD PARÍS VIII - UNIVERSIDAD DE LYON - URUGUAY)

Recibido el 14 de mayo de 2018 – Aceptado el 6 de agosto de 2018

RESUMEN: El siguiente artículo se propone estudiar el concepto de *Ungrund* o sin-fondo a partir de la lectura que Deleuze hace de este. Para ello proponemos, en primera instancia, un repaso por las distintas traducciones al francés del término alemán. Término que designa lo Absoluto, lo Indeterminado al que podemos encuadrar dentro de la larga tradición de la mística alemana, que tuvo fuerte impacto en el romanticismo alemán. Dicha tradición no es comúnmente asociada al pensamiento deleuziano, más próximo del spinozismo y en cierta medida del kantismo. El filósofo francés propone una lectura del *Ungrund* que pasa a menudo por Schelling para instalarse en el análisis de Böhme realizado por el historiador de la filosofía Alexandre Koyré. El *Ungrund* resulta fundamental para entender el comienzo del primer capítulo de *Différence et répétition* que se abre sobre el problema de la indiferencia. Asimismo, el sin-fondo guarda una íntima relación con uno de los conceptos claves del Deleuze de los años sesenta – como es el concepto de *bêtise* – y es parte fundamental en el desarrollo de la Idea en el filósofo parisino.

PALABRAS CLAVES: Deleuze – *Ungrund* – *Bêtise* – Idea.

ABSTRACT: The following article examines the concept of *Ungrund*, non-ground or groundlessness from the perspective of Gilles Deleuze. Firstly, we propose to do a revision concerning the different translations of the word from German into French. This word, in its original language, means the Absolute, the Undetermined which can be attributed to the German mysticism, which is a long-lasting philosophical tradition that had a remarkable impact and influence on the German Romanticism. Among the common influences on Deleuze's work, the mystical tradition is not the most quoted, and we found instead Spinoza's work as well as the Kantian tradition. The French philosopher suggests a reading of the *Ungrund* that meets Schelling and finally access to the core of Böhme's works by the reference of Alexandre Koyré, the famous Historian of Philosophy. The *Ungrund* plays a fundamental role in the understanding of the first chapter of *Différence et répétition*, that begins with the notion of indifference. In the same way, the non-ground keeps a strong connection with the concept of *bêtise* and also with the development of the Idea in the Parisian philosopher.

KEYWORDS: Deleuze – *Ungrund* – *Bêtise* – Idea.

Luca Rodríguez (Montevideo, 1990), es Magister en filosofía por la Universidad de París VIII (2016). Actualmente se encuentra realizando una tesis de doctorado en la Universidad de Lyon sobre la metafísica del mal en Leibniz y Deleuze.

Allein das Wesen Gottes stehet in Kraft,
und es begreift es nur der Geist und
nicht das tote Fleisch.

JAKOB BÖHME, *AURORA*, XXIII, § 46.

El *Ungrund* o sin-fondo tiene su presencia en la filosofía deleuziana. Dicha noción aparece particularmente en la tesis principal de estado de Gilles Deleuze, publicada en 1968 bajo el título *Différence et répétition*. El *sans-fond* está presente también en *Logique du sens*, libro publicado un año después de la salida en imprenta de su tesis. El concepto de sin-fondo pierde fuerza una vez empezados los trabajos con Félix Guattari. Por ejemplo, en *L'Anti-Œdipe* no encontramos ninguna referencia al *Ungrund* y en las obras posteriores a esta, solo algunas menciones marginales.¹

Ya es momento de preguntarnos ¿Por qué nuestro interés se dirige hacia el *Ungrund* en lengua francesa? En definitiva, ¿cuál es la relación del *Ungrund* con la lengua francesa? En primer lugar, en Deleuze, el *Ungrund* se expresa en francés, salvo una excepción en el último capítulo de *Différence et répétition* donde la palabra aparece en alemán.² Deleuze prefiere, recurrentemente, emplear *sans-fond* o *sans fond* (sin guión) para referirse al *Ungrund*. Se trata de un juego típicamente deleuziano: el autor es poco cuidadoso con las etimologías y a veces hasta parece llevárselas por delante. Esto tiene como efecto que el lector poco familiarizado con la mística alemana o el romanticismo alemán termine por perder de vista la filiación germánica en este caso puntual.³ En segundo lugar, Gilles Deleuze es un filósofo francés, demasiado francés; o más bien un filósofo *très parisien*. El autor de *Différence*

¹ Deleuze emplea, creemos, indistintamente *sans-fond* y *sans fond* (sin guión). El término aparece 27 veces en *Différence et répétition* (París, PUF, 1968) y 23 veces en *Logique du sens* (París, Minuit, 1969). Si tomamos los pasajes posteriores a *Logique du sens* donde el *Ungrund* está presente, encontramos su uso en Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 418; Deleuze, G., *Foucault*, París, Minuit, 1986, p. 23; *Cinéma 1 - L'image mouvement*, París, Minuit, 1983, p. 37, 38, 77, 86; *Cinéma 2 - L'image temps*, París, Minuit, 1985, p. 309, 311. Y finalmente en *Le pli*, París, Minuit, 1988, p. 104.

² Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 296.

³ Jacques Rancière menciona dicha filiación en *La chair des mots*, París, Galilée, 1998, p. 186. Para este autor, el zócalo de la filosofía deleuziana puede encontrarse en la filosofía alemana.

et répétition no dictaba clases en Estados Unidos como lo hacían sus contemporáneos Foucault, Derrida, Serres, Lyotard, entre otros. Tal como se lo puede escuchar en las entrevistas con Claire Parnet para *El abecedario*, su inglés era pésimo. Deleuze es un filósofo *casanier*. A él no le gustaba viajar; así, al menos, testimonia el escritor y amigo de Deleuze, Michel Tournier, a quién Deleuze le dedicó un artículo que forma parte de los apéndices de *Logique du sens: Michel Tournier et le monde sans autrui*. Según el testimonio de Tournier, el filósofo en su juventud habría cruzado por primera y única vez la frontera de Francia con Alemania, y además no se interesaba en el alemán.⁴ Si Deleuze es un filósofo que descuida las etimologías y no emplea casi nunca el *Ungrund* en su idioma de origen, nos resulta, en cambio, de interés indagar por la génesis del *sans-fond*, como también su utilización en el pensamiento del filósofo parisino.

Del *Ungrund* al *sans-fond*

El *Ungrund* tiene sus orígenes en el pensamiento místico y Deleuze toma contacto con dicho pensamiento a partir de una temprana edad. Así lo sostienen François Dosse y –siguiendo a este– Joshua Ramey, quien observa un cierto hermetismo en Deleuze, con especial énfasis en las reuniones a las que asistía el joven Deleuze en casa de Marie-Madeleine Davy y de Marcel Moré.⁵ Estas reuniones eran frecuentadas por De Gandillac como también por Wahl, dos de los maestros de Deleuze. Un episodio curioso: nuestro joven filósofo atiende al pedido de Davy de escribir una introducción a la obra de Malfatti titulada: *Études sur la mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*.⁶

Jean Wahl, el profesor de la Sorbonne, historiador de la filosofía con una obra importante y vasta, influyó considerablemente en Deleuze, no solamente a través de la obra *Les Philosophies pluralistes d'Angle-*

⁴ La entrevista se puede escuchar en: <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/radio-libre-gilles-deleuze-vitesse-infinie-1925-1995-gilles> [último acceso: 18 de septiembre de 2018].

⁵ Cf. Ramey, Joshua, *The hermetic Deleuze. Philosophy and the Spiritual ordeal*, Durham, Duke University Press, 2012, pp. 89-90.

⁶ Deleuze, Gilles, “Mathèse, science et philosophie”, en *Lettres et autres textes*, París, Minuit, 2015, pp. 288-298.

terre et d'Amérique, obra que marcó un antes y un después en la recepción de la filosofía anglosajona en Francia. Además, Wahl es de suma importancia en la lectura deleuziana de Leibniz con Whitehead en *Le pli* y en los cursos de Deleuze de 1980 y 1987 en la Universidad de París 8 donde *Vers le concret* era lectura obligatoria. Es posible encontrar trazos de Wahl en la metafísica más dura de *Différence et répétition*, donde Deleuze seguramente se apoyó en el arduo *Traité de Métaphysique*. A su vez, la lectura de Platón en su tesis debe bastante al *Étude sur le Parménide de Platon*. Pero, para este trabajo, tal vez sea mejor mencionar un libro poco conocido de su autoría: *Poésie, pensée, perception*, donde el tono de Wahl es más místico que en sus libros de historia de la filosofía. A decir verdad, Wahl no se refiere propiamente al *Ungrund* en su libro, pero la idea del hambre universal –que es analizado en dicha obra– hace pensar en él. Estas son las palabras del Wahl al respecto: “El hambre como fuerza cósmica (hambre universal), como principio de desenvolvimiento [*Développement*], como *Élan vital*, tal es la imagen que está en el centro”.⁷

Otra referencia obligada para entender el interés por el pensamiento místico en Deleuze es, como ya mencionamos, la de Maurice de Gandillac, su director de tesis. Mucho más cercano de la teología mística, Gandillac es autor de una *Introduction aux œuvres complètes du Pseudo-Denys* y estudió también muy de cerca la mística renana de Eckhart, Taulero, Suso. Mencionamos en especial su tesis sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa, leída por el filósofo de *Différence et répétition*.⁸ De Gandillac parecería una pista más acertada que Wahl para abordar el problema del *Ungrund*; no obstante, este no lo aborda. Esto nos lleva a un tercer desplazamiento hacia otro historiador de la filosofía que va directamente al encuentro del *Ungrund* deleuziano: hablamos del filósofo de origen ruso Alexandre Koyré. Las influencias de Koyré en Deleuze son sin duda menores que las de Wahl y De Gandillac. Koyré no aparece en las casi cuatrocientas páginas que componen la tesis de Deleuze, pero en lo referente al problema del sin-fondo, su contribución resulta central.

⁷ Wahl, Jean, *Poésie, pensée, perception*, París, Calmann-Lévy, 1948, p. 64.

⁸ Cf. De Gandillac, Maurice, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, París, Aubier, 1941. Sobre Eckhart, De Gandillac dice lo siguiente : “no habrá que ver en el predicador de Hochheim un herético de segundo nivel, sino más bien el anunciante de las más grandes revoluciones espirituales, el precursor de toda la metafísica alemana”, en Eckhart, *Traité et sermons*, París, Éditions d'aujourd'hui, 1976, p. 24. La traducción es propia. En lo que sigue, siempre que no se indique el traductor, la traducción es propia.

La influencia de Koyré, que es el punto de partida de nuestro artículo, supone una referencia más conceptual que personal. La filosofía de Koyré emerge en Deleuze desde un segundo plano pues se encarna en la tesis complementaria para la obtención del doctorado de estado: *Spinoza et le problème de l'expression*. En dicha tesis, el nombre de Koyré se torna central, aunque su aparición es breve. En una nota al pie de la página 12 de *Spinoza et le problème de l'expression*, el autor sugiere al lector la consulta de dos obras de Alexandre Koyré, la primera es su tesis doctoral: *La philosophie de Jacob Boehme*, dedicada a Étienne Gilson, miembro del jurado, y a Léon Brunschvicg, director; la segunda es una obra posterior titulada *Mystiques, spirituels, alchimistes du siècle allemand : Schwenckfeld, Séb. Franck, Weigel, Paracelse*, obra que contaba con un prefacio de Lucien Febvre, quien también escribió el prefacio a la primera traducción de las *Investigaciones* de Schelling en francés. Veamos ahora el párrafo que precede la nota al pie del libro de Deleuze sobre Spinoza:

Implicación y explicación, envolvimiento y desarrollo, son términos heredados de una larga tradición filosófica, siempre acusada de panteísmo. Precisamente porque estos conceptos no se oponen sino que los mismos reenvían a un principio sintético: la *complicatio*. En el neoplatonismo, acontece a menudo que la *complicación* designe al mismo tiempo la presencia de lo múltiple y de lo Uno y lo Uno en lo múltiple. Dios, es la Naturaleza «complicativa»; y dicha naturaleza explica e implica Dios, envuelve y desarrolla Dios. Dios «complica» las cosas, pero toda cosa lo explica y lo envuelve. Este engranaje de nociones constituye la expresión; en este sentido, se caracteriza una de las formas esenciales del neoplatonismo cristiano y judío, tal como este evoluciona durante la Edad Media y el Renacimiento. Desde este punto de vista, podríamos haber dicho que la expresión era una categoría fundamental del pensamiento renacentista.⁹

Creemos que se puede apreciar a partir de esta cita de Deleuze la importancia del libro de Koyré en tanto devela el problema de la expresión, objeto de la tesis complementaria de Deleuze. El *Ungrund* está íntimamente inscrito en el problema de lo Uno de inspiración platónica, el cual es puesto en juego por Deleuze en este párrafo. Se trata del pasaje de lo Uno a lo múltiple, de la participación del Uno en el Ser o, según el *Parménides*, cómo operar el pasaje de la primera

⁹ Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968, p. 13.

hipótesis a la segunda. Todo esto lo veremos con más profundidad a lo largo del texto; por ahora, cabe decir que la filosofía de Böhme toca un punto neurálgico de la cuestión de la expresión en Deleuze que alcanza a Spinoza y a Leibniz.¹⁰ El Dios-Naturaleza complicativa se resuelve en Böhme, a través de las firmas de manera análoga a Paracelso. Con esto queremos decir que Dios no es propiamente hablando la naturaleza, sino que se expresa (en el mundo) a través de ciertas marcas o firmas: el mundo es una expresión y una encarnación orgánica de la divinidad. El surgimiento del ser viene luego y desde el *Ungrund*, la deidad en tanto tal (*Gottheit*) se distingue del Dios creador que está asociado a la naturaleza en su manifestación por medio de las firmas.

Tendríamos que decir también que el problema del sin-fondo no se reduce a su relación con el problema de la expresión, puesto que es en realidad el terreno del Absoluto. Si bien en *Différence et répétition* Deleuze no pasa por Böhme, sí lo hace por Schelling, el cual tiene un planteamiento similar e inspirando en el zapatero de Görlitz. En el libro sobre Spinoza, Deleuze se distingue de la lectura que hace Schelling del spinozismo, y propone una lectura de Böhme para entender a Schelling: “Incluso cuando Schelling elabora su filosofía de la manifestación (*Offenbarung*), no remite a Spinoza sino a Böhme: es de Böhme, y no de Spinoza o incluso de Leibniz, que le viene a Schelling la idea de expresión (*Ausdruck*).”¹¹ Esta observación no es únicamente deleuziana; la lectura del filósofo teutónico deja marcas profundas en la obra de Schelling, en particular a partir de 1809 en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* y en el libro inacabado *Las edades del mundo*. Según Xavier Tilliette, este preciado descubrimiento se debe al autor de los *Fermenta cognitionis*: Franz von Baader.¹² Antes de que lo leyera

¹⁰ “Esta cuestión es tan importante que Leibniz hace de la expresión uno de sus conceptos fundamentales. En Leibniz, como en Spinoza, la expresión tiene un alcance a la vez teológico, ontológico y gnoseológico” (*ibid.*, p. 139). No podemos entrar aquí en el problema de la expresión en Deleuze, que ocupa una tesis entera. Sólo lo mencionamos al pasar, dado que lo que nos interesa es mostrar una permanencia del *Ungrund*, de las firmas de Dios cuando este todavía no es.

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹² “El encuentro personal con Franz Baader fue determinante. Baader provoca una especie de conversión de Schelling, quien le desveló el mundo tumultuoso y barroco del filósofo teutónico. De forma que la inflexión mayor que distingue las *Investigaciones sobre la libertad* y la empresa de las *Weltalter* se resume casi unilateralmente al descubrimiento de Böhme, mediado por Baader, y en la adopción de los temas del

Schelling, Böhme era ya conocido no solamente por Baader: Tieck, Novalis y Schlegel ya se referían a Böhme como “nuestro J. Böhme”, por lo que podemos afirmar que Schelling es tanto actor como espectador del descubrimiento.

Pasemos ahora a Deleuze. ¿Dónde comienza a hablar del problema del *Ungrund* en *Différence et répétition*? Desde el principio, o al menos, desde donde creemos tendría que empezar el libro, es decir, desde la *indiferencia*. Deleuze da comienzo al primer capítulo del libro de esta manera:

La indiferencia tiene dos aspectos: el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en cual todo se disuelve – pero también la nada blanca, la superficie vuelta calma donde flotan las determinaciones no enlazadas, como miembros desparrramados, cabeza sin cuello, brazo sin espalda, ojos sin frente. Lo indeterminado es, de hecho, indiferente, pero las determinaciones flotantes no lo son menos, unas con otras en relación con las otras.¹³

El problema de la indiferencia es donde Schelling había terminado sus *Investigaciones* y donde Deleuze empieza el primer capítulo del libro. Como lo veremos más adelante, la toma de partido por una filosofía de la libertad en Schelling, por parte de Deleuze, implica poner la libertad en el fondo del ser, colocando en dicho fondo lo irracional o, más preciso aún, un “abismo de la razón” –como diría Kant–, opuesto, sin dudas, al panlogismo hegeliano. El primer concepto al que nos enfrentamos en el comienzo del capítulo, es el concepto de *indiferencia*. Podemos decir que el pensamiento quizás nos reserve una vida llena de aventuras; sin embargo, la vida es oscura en su origen y, por lo tanto, el pensamiento y la filosofía comienzan en la profundidad de la noche.¹⁴ Es la cuestión de la indiferencia, o para emplear lo que era sinónimo para Schelling: el *Ungrund* que, como dijimos, supone el final de las *Investigaciones* y el comienzo del primer capítulo del libro de Deleuze.

segundo romanticismo. Böhme, tomado como símbolo, fue en el trayecto de Schelling una piedra angular, un referente tan decisivo como Spinoza o Fichte.” (Tilliette, Xavier, *Schelling. Une philosophie du devenir*, T. I, París, Vrin, 1970, p. 504).

¹³ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 44.

¹⁴ “Lo más importante en la filosofía de Schelling, es la consideración de las potencias. Cuán injusta es la crítica de Hegel al respecto, sobre las vacas negras. De las dos filosofías, es Schelling quien sabe hacer salir la diferencia de la noche de lo idéntico con claros más finos, más variados y más terroríficos, también, que los de la contradicción: con progresividad” (*ibid.*, p. 246).

Para empezar a hablar del *Ungrund* deleuziano, retomemos la idea desde el principio. Deleuze sólo emplea una única vez en toda la obra el término *Ungrund* y prefiere el resto de las ocasiones escribirlo en francés, por lo que merece la pena que nos retrasemos un poco en el repaso de las distintas traducciones de Böhme y de las *Investigaciones* de Schelling a ese idioma. Deleuze emplea *sans-fond* para *Ungrund*, por lo que sería interesante ver cuán adecuada resulta dicha traducción.

El *Ungrund* no es una creación de Böhme, la palabra lo precede. Lo que es nuevo en el zapatero de Görlitz es el sentido que adquiere esta noción para su doctrina. Anteriormente, la palabra designaba la ausencia de razón o una pseudo-prueba. Según Koyré, incluso en Böhme es posible encontrar este viejo uso cuando este habla de *Ungründe*.¹⁵ El *Ungrund* no es solo la ausencia de razón, en cuanto que dicho concepto adquiere un estatuto ontológico que expresa la ausencia total de determinación, de causa, de *Grund* que designa la razón de algo y su causa, su fundamento ideal y a su vez real; el *Ungrund* es verdaderamente lo Absoluto. Dios es *Ungrund*, un Dios que se desconoce a sí mismo, que todavía no es y que está más cerca del no-ser que del ser. Dios es la pareja Uno-nada y en este sentido muy cercano al de la *Gottheit* eckhartiana, es decir, un Dios *sin por qué* al igual que la rosa de Silesius: “*Die Ros’ ist ohn’ Warum*”. Nuevamente, se trata del “Dios como deidad” (*Got als gottheit*) que se distingue del Dios creador.

Es importante no confundirlo con otros términos similares que emplea Böhme: *Urkund*, *Urgrund* y *Abgrund*. El *Urkund*, creación original de Böhme, hace referencia al problema del origen absoluto del ser que quiere decir origen detrás, la fuente-raíz del ser, no particular sino del Ser en general.¹⁶ Por otro lado, el *Urgrund* significa el fondo-original de las cosas; se trata del Absoluto como causa detrás, principio origi-

¹⁵ Cf. Koyré, Alexandre, *La philosophie de Jacob Boehme*, París, Vrin, 1929, 1979, p. 280.

¹⁶ “Quiere decir, en Böhme, el origen detrás de una cosa en tanto que ella (esta fuente o raíz) se revela en la cosa, que lleva consigo la revelación o la expresión, da la «noticia» (*Kunde*). La cosa es entonces, por decirlo así, el documento que atestigua la naturaleza de su propia raíz. El problema del *Urkund* puede aplicarse –y es su sentido verdadero– no a tal o tal otro ser particular, sino al Ser en general; todo tiene, en efecto, un origen y una fuente; todo ser es una expresión de su esencia y una manifestación de su naturaleza. Ahora, el Ser como tal solo puede ser fundado en lo que no es, y ese algo que no es el ser, sino solamente su raíz, su origen y su principio, que nos proporciona testimonio. El problema del *Urkund* es, de esta forma, el problema del origen detrás de todo ser, y que debe necesariamente ayudarnos a trascender el ser” (*ibíd.*, p. 174-175, nota 4).

nal que no puede ser nunca predicado de Dios porque Dios es sin origen. Finalmente, el *Abgrund* es el abismo o sin-fondo ardiente (*feuriger Abgrund*) de los entes particulares que se encuentran desprovistos de fundamento. Como resulta evidente, tomar los diferentes términos como sinónimos implicaría un mal manejo del concepto de *Ungrund*.

Veamos ahora las traducciones al francés de Böhme. El primer traductor de Böhme, que aprendiera el alemán para traducirlo y quien diera a conocer su obra en lengua francesa es Louis Claude de Saint-Martin. El *Filósofo desconocido* (como se lo conoce) traduce *Ungrund* por *sans-fond* y es seguramente la traducción más recurrente del término alemán al francés, pero no la única. Por otro lado, el célebre traductor del *Mysterium magnum*, Samuel Jankélévich, elige lo inmotivado (*l'immotivé*) para traducir *Ungrund*. N. Berdiaeff, en la introducción al libro, se alinea con Jankélévich, lo que no resulta del todo adecuado.¹⁷ Tampoco lo es la traducción de los *Fermenta cognitionis* de Franz von Baader que hace Eugène Susini y aunque el libro es de Baader y no de Böhme, el traductor traduce *Ungrund* simplemente por “abismo”, lo que puede incitar confusión con el *Abgrund*; no obstante, escribe el término en alemán como nota al pie. También Sédir traduce *Ungrund* por “abismo” o “*abîme sans fond*”.¹⁸ Pierre Deghaye, traductor de *De signatua rerum*, deja la palabra en alemán sin tocarla.¹⁹ Tilliette critica la traducción de *Ungrund* por “fondo causal” (*fond causal*) o “fundamento causal” y “fondo sin causa”, pues la causa estaría ausente del *Ungrund*.²⁰ El autor propone sustituir las traducciones anteriormente expuestas por “*fond sans cause*”, “*fondement sans fondement*” o “*fond sans fond*”, sin perder de vista la distinción respecto al *Abgrund* que acabamos de ver.²¹ Alexandre Koyré, opta por traducirlo como “*l'Absolu*” o “*l'absolu absolument absolu*”.

¹⁷ Cf. Böhme, Jakob, *Mysterium Magnum*, París, Aubier, 1945.

¹⁸ Cf. Böhme, Jakob, *De signatura rerum : miroir temporel de l'éternité*, París, Chacornac, 1908.

¹⁹ Cf. Böhme, Jakob, *De la signature des choses*, París, Grasset, 1995.

²⁰ Cf. Tilliette, Xavier, *Schelling. Une philosophie du devenir, op.cit.*, T. 1, p. 535, nota 22.

²¹ El *Aurora* privilegia el *Abgrund* a diferencia de las *Cuarenta preguntas sobre el alma*, el *Mysterium magnum* o *De signatura rerum*. El *Aurora* es el primer libro del filósofo teutónico, en dicha obra, el *Abgrund* permanece muy cercano al *Ungrund*, término que Böhme empleará más tarde, una vez que su doctrina se encuentre más desarrollada. Cf., por ejemplo, *Aurora*, cap. 5, §16, en *Sämtliche Schriften*, T. I, Stuttgart, F. Frommanns Vernalng, 1955, p. 62.

Si pasamos ahora a Schelling, las controversias son aún mayores. Encontramos cuatro traducciones de las *Investigaciones* al francés. Adicionalmente, la elección del texto de 1809 se debe a que es la obra más citada y sin duda la más conocida de Schelling por el público general. Es también la obra más referida cuando se trata de comparar a Schelling con el filósofo teutónico. En la primera traducción de las *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, Georges Politzer, su traductor, propone las siguientes equivalencias: *fond* o *fond causal* para *Grund*, *fond causal originel* para *Urgrund* y *fond-sans-cause* para *Ungrund*.²² Henri Lefebvre, como dijimos, escribe el prefacio de esta edición, y prefiere mantener la palabra en alemán. La segunda traducción, aquella leída por Deleuze, pertenece a S. Jankélévich y es de 1946.²³ Aquí el traductor traduce *Ungrund* como *sans-fond*, al igual que lo hará la traducción de Marc Richir de 1977.²⁴ Sin embargo, la última traducción de la que se dispone en lengua francesa de las *Recherches sur la liberté humaine*, traducida por J-F. Courtine y E. Martineau, se prefiere remplazar el *sans-fond* por un *non-fond*.²⁵ En una tesis de doctorado dirigida por el propio Courtine sobre Böhme, su autor, David König, le da la razón a los últimos traductores, ya que a su entender, el *non-fond* capta mejor la tentativa schellinguiana que distingue al filósofo idealista del teutónico respecto de la indiferencia.²⁶ Esta distinción la veremos acto seguido.

El *Ungrund* aparece en el escrito de 1809 como una vía de escape al problema del dualismo. Schelling propone un solo y mismo ser para todos los opuestos: una identidad absoluta para la luz y las tinieblas, para el bien y el mal. El *Ungrund* se distingue, no obstante, de la identidad, pues es un ser (*Wesen*) anterior a todo fondo y a todo existente. Este se posiciona como indiferencia de los dos principios, es anterior a toda identidad y a toda oposición. La indiferencia no puede salir de los opuestos de la misma forma que los opuestos no están contenidos en

²² Cf. Schelling, Friedrich, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, París, Rieder, 1926.

²³ Cf. Schelling, Friedrich, *Essais*, París, Aubier, 1946.

²⁴ Cf. Schelling, Friedrich, *Recherches sur la liberté humaine*, París, Payot, 1977.

²⁵ Cf. Schelling, Friedrich, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, en *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, París, Gallimard, 1980, p. 188.

²⁶ König, David, *Le Fini et l'Infini. L'Odyssée de l'Absolu chez Jacob Böhme*, París, Cerf, 2016, p. 174.

esta indiferencia. El sin-fondo es una no-oposición original, es un *non-fond* o un no-ser que se encuentra fuera de la lógica de la predicación en cuanto que a él no le pertenece ningún predicado.

[A]mbos principios nunca pueden ser predicados del no-fondo a título de oposiciones. Pero nada impide predicarlos del no-fondo a título de no-oposiciones, es decir, disyuntivamente cada uno para sí, por donde se establece precisamente la dualidad efectiva de los principios. No hay nada en el no-fondo en sí que impida esto, pues de hecho se comporta con total indiferencia de cara a los dos principios. Es también igualmente diferente a uno y a otro. Es un ser propio como disyunción.²⁷

Para rehabilitar la dualidad en lo Uno sin caer en el dualismo, Schelling se ve obligado a neutralizar la oposición bajo la forma de la dualidad. Esto hace, según König, que asistamos a un desplazamiento del *Ungrund* concebido como indiferencia al *Ungrund* como indiferente a la diferencia.²⁸ Esta distinción resulta de suma importancia, puesto que el *Ungrund* schellinguiano, a diferencia del de Böhme, es un *Ungrund* donde tiene lugar la no-oposición y no así la oposición. Podemos afirmar entonces que el *Ungrund* de Schelling no sería totalmente indiferente. En el *Ungrund* de Böhme, en cambio, la no-oposición no tiene lugar, como no lo tiene tampoco la oposición. A pesar de los intentos de Schelling, su *Ungrund*, que pretendería encontrar la unidad de los dos principios en la indiferencia, termina por descuidar el desarrollo interno del sin-fondo y proponer una solución más lógica que dinámica en su desarrollo. Para disolver en lo Uno la oposición, el *Urgrund* (el Absoluto en tanto fundamento original y causa detrás de las cosas) debe permanecer próximo al *Ungrund*, a saber, al fondo-original (traducción de Courtine y Martineau para *Urgrund*) anterior a todo fondo y a todo existente.²⁹ Koyré acusa a

²⁷ Schelling, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Madrid, Anthropos, 1989, p. 281-282. La traducción de Cortés y Leyte se ha modificado siguiendo la traducción de Courtine y Martineau (p. 188-189) para que el pasaje tenga más sentido. La traducción de Cortés y Leyte traduce *Ungrund* por “Infundamento”, no nos parece tampoco la traducción más adecuada ni la más agradable a los ojos.

²⁸ Cf. König, David, *op. cit.*, p. 174.

²⁹ “En lo que concierne a nuestra primera tentativa, ya hemos explicado que debe haber necesariamente un ser (*Wesen*) anterior a todo fondo y a todo existente, en general a toda dualidad. ¿Cómo podremos llamarlo sino fondo originario (*Urgrund*), o mejor aún, no-fondo (*Ungrund*)?” (Schelling, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, *op. cit.*, p. 279, traducción modificada).

Schelling de confundir el *Ungrund* con el *Abgrund* y el *Urgrund*. Según el autor, Schelling llega hasta el extremo de hablar de un *dunkler Ungrund*, lo que Tilliette desmiente. Para este último, Schelling habla de *dunkler Grund* (IV 300, 305), nunca de *dunkler Ungrund*.³⁰

Ahora bien, el *Ungrund* no es solamente lo Uno-nada, lo Absoluto, ausencia total de determinación; es también hambre, una aspiración, hambre de algo. Con este giro del *Ungrund* como hambre, Jakob Böhme viene a resolver el problema que se encuentra presente desde Eckhart de la continuidad entre las dos entidades.³¹ Böhme hace entrar en escena un movimiento divino que va de la indeterminación de la *Deitas* hacia la determinación: he aquí su originalidad. El *philosophus teutonicus* introduce una voluntad original en la nada que es causa de su propia determinación, aludiendo a la rueda que gira sobre sí misma y al ojo que se mira en un espejo y se autorrefleja. Quizás Böhme se inspire aquí en la *Magia naturalis*; el deseo deviene fuego ardiente mediante un espejo cóncavo que lo enciende. La voluntad toma el lugar de una esencia en el filósofo teutónico; como voluntad pura, es la esencia universal indeterminada. La voluntad es ansia, hambre universal, es un “hambre de nada”, dice el filósofo zapatero. El deseo es lo que surge a partir de esa voluntad, es decir, tiene a la voluntad como fundamento y a través de él es posible el acto. El deseo introduce una actividad dinámica de la voluntad en la naturaleza. Es agitación, actividad en metamorfosis, mientras que la voluntad es –al igual que en Eckhart– silenciosa, tranquila e inmóvil (*Stille*).

En la eternidad, como en el *Ungrund* de la naturaleza solo hay un silencio sin esencia [*Wesen*]; en ello no hay nada que pueda dar lugar a algo, es una calma eterna y no un equilibrio, un *Ungrund* sin comienzo ni fin: no es tampoco una meta o un lugar, no se busca ni se encuentra y no encierra en sí ninguna posibilidad. Este mismo *Ungrund* se parece a un ojo pues es su propio

³⁰ “Schelling confundió *Ungrund* (el absoluto absolutamente absoluto), *Urgrund* (el Absoluto en tanto que fundamento y causa detrás de las cosas) y *Abgrund* (Abismo ardiente y sin fondo). Así torció su propia comprensión de Böhme de la misma forma que lo harán los historiadores que vinieron después de él. Luego y a partir de él, todo el mundo hable de *dunkler Ungrund*, lo que es un sin-sentido.” (Koyré, Alexandre, *La philosophie de Jacob Boehme*, op. cit., p. 281, nota 1).

³¹ “La consecuencia más importante es que, como se trata del Absoluto que *quiere* desarrollarse, el movimiento deja de ser un signo de la inmanencia y la marca de privación para estar ahora presente en la divinidad misma. El movimiento es, de esta forma, elevado al rango de principio. Desde allí, es abolida la oposición clásica entre una inmanencia «cambiante» y una trascendencia «inmóvil» (König, David, op. cit., p. 77).

espejo, no posee esencia alguna (ningún movimiento), y no comporta luz ni tinieblas, es antes que nada una «magia», y posee una voluntad. Gracias a esa voluntad, entendemos el Fondo de la Deidad [*Grund der Gottheit*] que es sin origen.³²

En el *Ungrund* concebido como Uno-Nada, Absoluto, Dios es sin causa, pero en la voluntad el Dios *sans cause* es Dios *te causant toi-même*, es causa de sí: *causa sui*.³³

El sin-fondo y la *bêtise*

Ahora bien, ¿cómo queda posicionado Deleuze frente al *Ungrund* y a las precisiones que acabamos de realizar? ¿Toma Deleuze en consideración las objeciones de Koyré respecto de Schelling o confunde *Ungrund* con *Urgrund* y *Abgrund*? Sabemos que Deleuze leyó a Koyré, y podemos suponer que no caería en las críticas que Koyré le hace a Schelling, sean estas acertadas o no. Si se lee atentamente el índice de *Différence et répétition*, encontramos que Deleuze menciona el fondo oscuro como la primera parte del capítulo primero; en cambio, la oscuridad no es atribuida al sin-fondo sino al fondo, permaneciendo, de esta forma, leal a Schelling. Pero Deleuze parece a veces confundir el *Ungrund*, no precisamente con el *Urgrund* pero sí con el *Abgrund*. De esto nos ocuparemos en el apartado que comienza. Por otro lado, Deleuze no utiliza en la obra los términos en alemán *Zorn*, *Angst*, *Qual* que de hecho se encuentran en francés y que están ligados, como es de suponerse, al pensamiento germánico.

En las *Investigaciones*, Schelling propone un sistema de la volun-

³² Böhme, Jakob, *De incarnatione verbi, oder Von der Menschenwerdung Jesu Christi*, cap. 1, § 8, en *Sämtliche Schriften*, T. V, Stuttgart, F. Frommanns Vernalng, 1957, p. 120-121.

³³ En este *Ungrund*, ningún «dar razón» puede ser encontrado pues el *Ungrund* permanece sin fundamento. El *Ungrund* va más lejos que el entendimiento, más lejos que las verdades eternas. Dios tal como es, solo él lo sabe. Solo él se conoce a sí mismo, mientras que para nosotros permanece como el gran misterio. Si dios permanece sin fundamento, esto supone una instancia superior a la de la racionalidad donde ninguna razón suficiente puede presentarse como causa de las cosas. Empero, el hecho de no encontrar la razón en el *Ungrund* no quiere decir que se trate de lo irracional. Si precisamos, anteriormente, que no encontrábamos en él ni luz ni tinieblas, podemos afirmar, para este caso, que no es cuestión de lo irracional más que de lo racional. El *Ungrund* como el fundamento de lo que no tiene fundamento escapa a la razón misma porque la funda. En el *Ungrund* como Uno-Nada, no hay lugar para la lo irracional (que se produce cuando la voluntad prende el fuego del deseo); de igual manera que no la hay para una racionalidad llamada amor, *sophia* o sabiduría virginal.

tad-libertad, es decir, se trata de una voluntad que es siempre libre y que no parte del Yo como principio. Si la voluntad es libre, el deseo no lo es. El filósofo francés, por su parte, propone una filosofía de la diferencia contra la semejanza, la identidad y la analogía; sin embargo, estos principios son precedidos por lo que Deleuze llama precursor sombrío (*précurseur sombre*): “invisible, insensible, que determina de antemano el camino derribado, como en un hueco. De igual forma, todo sistema contiene su precursor sombrío que asegura la comunicación de las series de bordes”.³⁴ Este precursor sombrío puede decirse del sin-fondo, en tanto que este se esconde; dicho en otras palabras: su esencia como sin-fondo permanece escondida. Es en la determinación de lo indeterminado que algo (*quelque chose*) del fondo remonta a la superficie. Lo que está en la superficie no se conoce si no es por la constatación de algo más profundo. El sin-fondo en Deleuze sube a la superficie, es ese *quelque chose* del fondo que sube “sin tomar forma, instalándose más bien entre las formas, existencia autónoma sin rostro, base informal. Dicho fondo que está ahora en la superficie se llama lo profundo, el sin-fondo”.³⁵

Aquí Deleuze hace que el sin-fondo suba a la superficie; en otras palabras, que deje el abismo indiferenciado de la nada negra, para pasar a una nada blanca. Es la creación inacabada, o un mundo sin relación. La nada blanca es una primera luz, no es *Ungrund* ya que en éste dicha oposición está ausente. La nada blanca es anónima, implica para el filósofo de *Différence et répétition* una primera determinación. Es blanca como la superficie de un cheque en blanco donde no se especifica el monto que este, sin embargo, acuerda al acreedor. No es que el sin-fondo deje de ser indeterminado, sino que se deja ver solo una vez determinado lo profundo. Recién allí podemos hablar de él, es decir, *a posteriori*. Es algo semejante al *Prius* de la última filosofía de Schelling: indemostrable del que solo se puede tener noticia *a posteriori*.

En Deleuze, el sin-fondo introduce en el pensamiento un elemento de distorsión, en tanto el sin-fondo es sin figura, sin diferencia, fondo o “abismo esquizofrénico”. Deleuze habla de una imagen esquizofrénica del pensamiento, que en realidad no es una imagen

³⁴ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 156.

³⁵ *Ibid.*, p. 352.

puesto que hablamos, más bien, de una esquizofrenia que disuelve toda imagen. La esquizofrenia no se opone a la imagen dogmática del pensamiento que Deleuze describe en el capítulo III de *Diferencia y repetición*; más bien, su diferencia radica en las desventuras a las que el pensamiento nos puede llevar. La esquizofrenia, de la que habla Deleuze, es un hecho propiamente humano, es una “posibilidad del pensamiento” que aparece cuando arrancamos de él su imagen.³⁶ La imagen dogmática, dice Deleuze, sólo reconoce al error como desventura del pensamiento; de hecho, el error es, en realidad, una “falsa reconocimiento”. Si preguntamos de dónde viene el error, nos damos de cara con la representación. El error viene “de una falsa repartición de los elementos de la representación, de una falsa evolución de la oposición, de la analogía, de la semejanza y de la identidad [...]. El error rinde, entonces, homenaje a la «verdad» en la medida que sin tener forma, le da a lo falso la forma de lo verdadero.”³⁷ Deleuze lo asocia a ese “negativo” que se desarrolla en la *Cogitatio natura universalis*. La imagen dogmática no reconoce que hayan otras desventuras distintas del error, no obstante, esta permanece demasiado cercana al error para quien la locura, la *bêtise* y la maldad serían solamente hechos. Mientras que, para Deleuze, estas son capaces de “desviar desde el afuera la rectitud del pensamiento.”³⁸ La *bêtise*, de igual modo que la cobardía, la crueldad y la bajeza no son, para el filósofo de *Différence et répétition*, simples potencias corporales hechas de carácter y sociedad, sino verdaderas “estructuras del pensamiento”, excitación de un fondo digestivo, mucho más profundas que la representación ortodoxa de la imagen del pensamiento.³⁹ Es lo que vemos en la individuación cuando lo virtual, jamás dissociable de un fondo indeterminado que persiste e insiste, se efectúa. Es del sin-fondo que se puede decir que es soporte, y lo es de manera más profunda, es soporte del *Cogito* mismo. El error es siempre menos profundo que la *bêtise*.

Ahora, no podemos confundir la *bêtise* con el sin-fondo. De la *bêtise*, Deleuze nos da el ejemplo de la superstición en la filosofía del siglo XVII y XVIII. La superstición como *bêtise* proviene del mismo

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 192.

³⁷ *Ibid.*, p. 193.

³⁸ *Ibid.*, p. 194.

³⁹ *Ibid.*, p. 196.

lugar que las fuerzas de la imaginación, es decir, de un “sin-reglas”, de un “temor desregulado”, de un temor al *anéantissement*. La *bêtise* se hace posible gracias al nexo que se va a establecer entre el pensamiento y la individuación. Según el autor, “[e]ste vínculo es mucho más profundo que el que aparece en el Yo pienso, se anuda en un campo de intensidad que constituye ya la sensibilidad del sujeto pensante”.⁴⁰ Es una individuación que opera en todas las formas, y no es separable de un “fondo puro” que “lleva consigo”. Nos confrontamos a un fondo desgarrador, del cual el individuo no podrá jamás deshacerse, y todo intento de remoción se paga muy caro.⁴¹ Para expresarlo en palabras de Schelling, podríamos decir que se trata todavía de un *Ungrund* y no del *Abgrund* que sería la causa del segundo, es decir, de la pérdida de fundamento o fondo oscuro de los entes particulares que es posible asociar a la *bêtise*. Es a través de la *bêtise* que pasamos de la nada negra a la nada blanca.

El *Je* y el *Moi*, minados por campos de individuación que los trabajan, sin defensa contra una subida del fondo que les tiende su espejo deforme o deformante, y donde todas las formas hasta ahora pensadas se disuelven. La *bêtise* no es el fondo ni el individuo, sino más bien la relación donde la individuación hace subir al fondo, siendo incapaz de darle forma (sube a través de Yo, penetrando lo más profundo en la posibilidad del pensamiento, constituyendo lo no-reconocido de toda reconocimiento). Todas las determinaciones se vuelven crueles y malas, captadas únicamente por un pensamiento que las contempla y las inventa, desollado, separadas de su forma viva, flotando sobre ese fondo lúgubre. Todo se vuelve violencia sobre ese fondo pasivo. Ataque, sobre ese fondo digestivo. Allí se opera el sabbat de la *bêtise* y de la maldad.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁴¹ *Cf. Ibid.*, p. 197. Gilles Deleuze tiene presente aquí a Schelling. Según el filósofo de las *Investigaciones*, Dios domina siempre su fundamento y no puede caer de nuevo en las tinieblas o en el mal; Dios va siempre hacia la luz o hacia el bien. La criatura, en cambio, a través de una mala voluntad puede caer en el mal que tiene su origen en la agitación, la sublevación del fondo.

⁴² *Ibid.*, pp. 197-198. Dejamos *Je* y *Moi* en francés al igual que *bêtise*, como lo venimos haciendo. En este caso, le agregamos las cursivas ausentes del texto original. Aquí, tal vez, el término maldad (*Méchanceté*) deba ser remplazado por el término alemán *Böseheit*. Las derivaciones del latín *Malum*, resultan, a nuestros ojos, insuficientes. El *bös*, forma adjetiva de *böse*, está presente en todo, el mal viene a ser una fuerza cósmica. El fuego es *bös*, no se dice en referencia a la cualidad de ser dañino o destructivo, sino refiriéndose a un cierto ardor destructivo que encuentra su pertenencia en la cosa misma o en el fenómeno como tal.

El individuo se sitúa en el cruce entre dos caminos, puede elegir entre el bien y el mal, entre ir hacia la derecha o hacia la izquierda. La Idea en Deleuze tiene también dos caras: “El amor en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y en el encadenamiento de cuerpos ideales de adjunción; la cólera, en la condensación de singularidades, que define a golpe de acontecimientos ideales el recogimiento de una «situación revolucionaria» y hace estallar la Idea en lo actual”.⁴³ Y también Deleuze: “El Dios de amor y el Dios de cólera nunca están de más para tener una Idea”.⁴⁴ Estos pasajes son, con seguridad, los pasajes de *Différence et répétition* donde encontramos más claramente a la filosofía deleuziana expresada en términos böhmianos. Para el filósofo teutónico, la cólera del padre constituía el primer principio que se opone al amor, representado comúnmente, aunque no exclusivamente, por el hijo, si bien ambos principios vienen del mismo lugar.⁴⁵

El amor es *vinculum*, es determinación progresiva de un mundo sin relación. La cólera está asociada en Deleuze a la condensación de singularidades. Furor heroico que, por metamorfosis, transforma la tragedia en comedia, revuelta luciferiana que apunta hacia una reconquista.

Conclusión

Si Deleuze fuera leibniziano, o sin duda platónico, podría preguntarse: ¿qué es una Idea? Sin embargo, el *qué es (Quid sit)* va en sentido contrario a lo expresado por Deleuze en el capítulo IV de *Différence et répétition*. El filósofo rechaza las preguntas que conciernen esencias, pero por el contrario, el rápido desprecio de Deleuze a la pregunta por la esencia no nos impide pensar que la Idea descansa sobre un fondo confuso. Para concluir, de una manera libre, proponemos relacionar el

⁴³ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁵ En Böhme, las referencias al Dios colérico y al Dios como amor o *Sophia* son recurrentes a lo largo de toda su obra. Citamos aquí un pasaje de los *De tribus principiis* que puede servir de ilustración: “No hay realmente diferencia alguna en Dios; solamente cuando buscamos de dónde viene el mal o el bien, debemos saber que es la primera y originaria fuente de la cólera y del amor, pues ambos son del mismo origen, de la misma madre y son solo una cosa.” Böhme, Jakob, *De tribus principiis, oder Benschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens*, cap. 1, § 4, en *Sämtliche Schriften*, T. II, Stuttgart, F. Frommanns Vernalng, 1960, p. 10.

sin fondo con la Idea y el mar, tomando en cuenta a Deleuze, Schelling e incorporando los aportes de Leibniz sobre la Idea y el mar. La Idea en Leibniz, no es acto del pensamiento sino facultad, es decir, puedo tener la idea de una cosa sin que esté necesariamente pensando en ella. No es necesaria la conciencia para que tenga una idea, claro está, puedo pensar en ella siempre que tenga la ocasión. De ahí que las ideas no siempre sean claras y distintas, sino que estas pueden ser oscuras y confusas. Es el caso recurrente en Leibniz del ruido del mar, o de la función del mar mismo. El mar representa la confusión en su filosofía, es la alta mar del inconsciente que avanza mediante pequeñas percepciones. La mónada expresa la totalidad del universo, es de una omnisciencia perceptiva como la divinidad pero de manera confusa, mientras que la divinidad es de expresión clara. Leibniz piensa en Dios como un océano, la Idea en Deleuze no es, en este sentido, menos oceánica que lo es en Leibniz. Es el rumbo que toma la preferencia personal que tenía Deleuze por Leibniz en lugar de Hegel:

Finalmente, volvamos a Leibniz y a Hegel en su esfuerzo común de llevar la representación al infinito. No estamos seguros de que Leibniz no haya ido «lo más lejos» (y, de los dos, no sea el menos teólogo): su concepción de la Idea como conjunto de relaciones diferenciales y de puntos singulares, su manera de partir de lo inesencial, y de construir las esencias como centros de envolvimiento alrededor de las singularidades, su presentimiento de las divergencias, su procedimiento de vice-dición, su enfoque de una razón inversa entre lo distinto y lo claro, todo esto muestra por qué el fondo resuena con más potencia en Leibniz.⁴⁶

Curiosamente, Deleuze habla de un fondo que retumba en Leibniz y que no refiere propiamente al *Ungrund*; además, Leibniz no estaba convencido en lo absoluto por esta idea de Böhme.⁴⁷ Leibniz nos

⁴⁶ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁷ “Le confieso que formas de hablar como las que usted menciona de Böhme donde este llama Dios *das auge des Ungrundes, da sich der unerforschliche will in einem Spiegel zu seiner selbst erkantniss fasset*, no me contentan en lo absoluto. Se trata de expresiones metafóricas que podemos torcerlas como queramos, y yo quiero expresiones propias [*propres*] y distintas. Tengo miedo también que todo lo que se dice sobre la sal, del azufre y del mercurio no sean otra cosa que juegos de metáforas. La voluntad no es nunca la primera fuente; al contrario, ella sigue naturalmente el conocimiento del bien. Yo estaría más bien de acuerdo con aquellos que reconocen en Dios como en otro espíritu diferente tres formalidades: fuerza, conocimiento y voluntad. Pues toda acción de un espíritu pide *posse, scire, velle*” (Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Leibniz à Morell*, 29 de septiembre de 1698, en *Textes inédits, d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua*, Paris, PUF, 1948, T. I, p. 139).

habla, de todas formas, de la importancia de la confusión para que la mónada pueda encontrar su centro. Es un fondo oscuro, confuso, el que resuena. Leibniz no utiliza el verbo *gronder* para describir el ruido del mar, prefiere un sonido más animal cercano a un *grogner*, se trata de un *mugissement*.⁴⁸ Quien asocia claramente el *Ungrund* al mar es Schelling, quien evoca un mar ondulante y agitado.⁴⁹ Koyré aproxima esta idea de Schelling con la Gnosis valentiniana, catalogados dentro de los falsos gnósticos. Según el filósofo ruso, Schelling relaciona el *Ungrund* con el abismo de los valentinianos que estos llaman βάθος (profundidad). Se trata del padre de todas las cosas, ligado a βυθός que tiene un empleo menos frecuente y que refiere al abismo o primer principio.⁵⁰ Βυθός tiene además una segunda acepción: es el manto o relieve oceánico que se encuentra en el fondo de los océanos. Dicha relación constituye un error a los ojos de Koyré, quien desprecia apresuradamente la asociación de Böhme con la Gnosis, lo que le quita a su trabajo una inclinación especulativa importante. En su tesis, al igual que en su *Schelling*, Tilliette igualmente lo pasa por alto. Si Schelling es culpable de dicha interpretación, se debería primero estudiar su relación con la Gnosis, relación ambigua según Albert Franz, de la que no podemos ocuparnos aquí.⁵¹

⁴⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Prefacio, GP. V, p. 47.

⁴⁹ “El hombre se forma en el seno materno, y sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento (del sentimiento y el ansia, maravillosa madre del conocimiento) nacen los pensamientos luminosos. Por lo tanto, así tenemos que imaginarnos al ansia originaria: dirigiéndose hacia el entendimiento, al que todavía no conoce, de la misma manera en que nosotros, en nuestra ansia, aspiramos hacia un bien desconocido y sin nombre, y moviéndose a la vez que presente al modo de un mar ondulante y agitado, igual a la materia de Platón, buscando una ley oscura e incierta, incapaz de construir por sí misma algo duradero” (Schelling, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, op. cit., pp. 169-170). La relación del *Ungrund* a la materia en Platón (origen del mal) refuerza aún más la hipótesis del *Ungrund* como fuente del mal en Schelling.

⁵⁰ Para un estudio exhaustivo de la Gnosis valentiniana, cf. el trabajo clásico de Sagnard, François, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, París, Vrin, 1947.

⁵¹ Schelling rechaza la Gnosis en la *Filosofía de la revelación* y según Franz: “Es importante saber que en esta confrontación con la gnosis que Schelling rechaza la representación gnóstica del mundo en tanto que Creación, no tanto de un Dios verdadero sino de un demiurgo, y que este sostiene, por decirlo de alguna manera, el nivel de las especulaciones gnósticas, para afirmar a su encuentro la doctrina joánica del Logos en tanto saber objetivo del comienzo, de la *Archè* del mundo en general, del lugar entre Dios y el mundo, en fin, como verdadera gnosis”, Franz, Albert, “La gnose dans la dernière philosophie de Schelling”, en *Natalie Depraz y Jean-François Marquet* (ed.) *La gnose, une question philosophique. Actes du Colloque Phénoménologie, gnose, métaphysique, Université Paris IV-Sorbonne, 16-17 octobre 1997*, París, Cerf, 2000, p. 172. Desgraciadamente, Franz no hace énfasis especial en los valentinianos dejando así el comentario de Koyré sin respuesta. Si profundizamos

Retomando la cuestión de la Idea en Deleuze, sus dos caras (cólera y amor), pueden entenderse a través de la extensión de la metáfora marítima: su comprensión reside en el pasaje de la alta mar al estanque. En la alta mar el fondo es oscuro, como teñido por el café. Saint-Martin señala hábilmente que si observamos bien su grano, vemos que su centro está dividido, y en este sentido podemos decir que el café lleva impreso en él los signos de la *Première nature*.⁵² Las mónadas deben encontrar sus *centres d'enveloppement*, su *Centrum*, diría el teósofo.⁵³ Los peces se mueven en un estanque, pero el estanque representa ya la mónada que encontró su fundamento, su *chez-soi*. El pensamiento de Leibniz, parte según Deleuze de lo inesencial y el pensamiento en Deleuze no conoce otro punto de partida. El movimiento a efectuar es desde la alta mar hacia las orillas de Dionysos.

un poco más en las influencia directa o indirecta de la Gnosis sobre el zapatero, los textos de Böhme arrojan similitudes claras en lo que concierne, por ejemplo, al misterio de la sicigia; encontramos un Adán *ἀρσενόθηλυς*, *masculino-femineus* al igual que lo hace una de las vertientes que propone al primer principio como masculino-femenino.

⁵² “La cereza insípida (*Fade*) que la rodea, indica que [el café] fue privado de su centro, de su agua por ese poder compresivo que se colocó entre él y ella. Vemos en su flor, numéricamente, el signo de la división y de su centro: pues es en el centro de las cosas que residen los factores de sus potencias desenvueltas, o envueltas, o de sus producciones” (Saint-Martin, Louis Claude, *De l'esprit des choses ou coup d'œil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence. Ouvrage dans lequel nous considérons l'homme comme étant le mot de tout énigme*, T. I, París, Laran, 1800-1801, p. 156). El café para Saint-Martin es una especie de mal, un *anti-conatus*: “que si de esta forma viene a nuestra ayuda en ciertas incomodidades, no es sino para ocasionarnos otras, estas incomodidades disminuyen realmente nuestras fuerzas vitales; y si gozamos en la medida apropiada de nuestras fuerzas vitales, no recurriremos a él jamás” (*ibid.*, p. 157).

⁵³ En su lectura de los centros de envolvimiento, Leibniz se suma a Böhme. Dicho encuentro se hace explícito en un pasaje clave de la correspondencia con Morell: “Creo en efecto que la superficie o la corteza de nuestra tierra es un efecto del fuego, y de una fusión o vitrificación, incluso sostengo que el mar no es más que una especie de *oleum per deliquium*, cuando luego del enfriamiento la humanidad, cayendo sobre la tierra, embebió la sal fija de la que el mar estaba impregnado. Pienso del resto, que todo es animado. Que todos los espíritus a excepción de Dios son incorpóreos, que el universo va siempre hacia mejor, que si éste recula es para mejor saltar. Que toda sustancia organizada tiene en ella una infinidad de otras, y que ella tiene incluso sus semejantes en su centro; que ninguna sustancia sabría perecer, y que las que están en las tinieblas de centros, serán producidas en el teatro a su vez [*à leur tour*]” (Leibniz, Gottfried Wilhelm, Carta a Morell, Diciembre de 1697 enero 1698?, en *Textes inédits*, *op. cit.*, p. 126).

Bibliografía de Deleuze

Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, París, Minuit, 2003.

--- *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.

--- *Lettres et autres textes*, París, Minuit, 2015.

--- *Le pli. Leibniz et le Baroque*, París, Minuit, 1988.

--- *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.

--- *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Minuit, París, 2002.

--- *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968.

Bibliografía secundaria

Baader, Franz von, *Fermenta cognitionis*, París, Albin-Michel, 1985.

Böhme, Jakob, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, F. Frommanns Vernalng (11 volúmenes), 1955-1961.

--- *De signatura rerum : miroir temporel de l'éternité*, trad. francesa por Paul Sédir, París, Chacornac, 1908.

--- *De la signature des choses*, trad. francesa por Pierre Deghaye, París, Grasset, 1995.

--- *Mysterium Magnum*, trad. francesa por Samuel Jankélévich, París, Aubier, 1945.

Carraud, Vincent, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, París, PUF, 2002.

Courtine, Jean-françois, *Extase de la raison. Essai sur Schelling*, París, Galilée, 1990.

--- *Schelling entre temps et éternité. Histoire et préhistoire de la conscience*, París, Vrin, 2012.

Eckhart, Johannes, *Traité et sermons*, trad. por F. Aubier y Jacques Molitor; con introducción de M. De Gandillac, París, Éditions d'aujourd'hui, 1976.

- Franz, Albert, "La gnose dans la dernière philosophie de Schelling", en Natalie Depraz y Jean-François Marquet (ed.) *La gnose, une question philosophique. Actes du Colloque Phénoménologie, gnose, métaphysique, Université Paris IV-Sorbonne, 16-17 octobre 1997*, París, Cerf, 2000.
- König, David, *Le Fini et l'Infini. L'Odyssée de l'Absolu chez Jacob Böhme*, París, Cerf, 2016.
- Koyré, Alexandre, *La philosophie de Jacob Boehme*, París, Vrin, 1929, 1979.
- *Mystiques, spirituels, alchimistes du siècle allemand : Schwenckfeld, Séb. Franck, Weigel, Paracelse*, París, Armand Colin, 1955.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin, C. I. Gerhardt (7 volúmenes), 1875-1890; reimpresión: Hildesheim, G. Olms, 1960-1961.
- *Textes inédits, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua* (2 tomos), París, PUF, 1948.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF, 1981.
- Pareyson, Luigi, *Ontologia della libertà, il male e la sofferenza*, Turín, G. Einaudi, 1995.
- Pinchard, Bruno, *Écrits sur la raison classique*, París, Kimé, 2014.
- *Métaphysique de la destruction*, Louvain-la-Neuve, Éd. De l'Institut supérieur de philosophie, 2012.
- Ramey, Joshua, *The hermetic Deleuze. Philosophy and the Siproitual ordreal*, Durham, Duke University Press, 2012.
- Rancière, Jacques, *La chair des mots*, París, Galilée, 1998.
- Robinet, André, *Architectonique disjonctive. Automates systématiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de Leibniz*, París, Vrin, 1986.
- Roux, Alexandrra, *Le cercle de l'idée. Malebranche devant Schelling*, París, Honoré Champion, 2017.
- Saint-Martin, Louis Claude, *De l'esprit des choses ou coup d'œil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence. Ouvrage dans lequel nous considérons l'homme comme étant le mot de tout énigme*, París, Laran, 1800-1801.
- Schelling, Friedrich, *Sämtlich Werke*, Stuttgart, K.F.A. Schelling (14 volúmenes), 1856-1861.
- *Essais*, trad. francesa por Samuel Jankélévich, París, Aubier, 1946.
- *Recherches sur la liberté humaine*, trad. francesa por Marc Richir, París, Payot, 1977.

- *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, trad. francesa por Georges Politzer, París, Rieder, 1926.
- *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. francesa por J-F. Courtine y E. Martineau, París, Gallimard, 1980.
- *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Anthropos, 1989.
- Susini, Eugène, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, París, Vrin, 1942.
- Tilliette, Xavier, *Schelling. Une philosophie du devenir*, París, Vrin, 1970.
- *Schelling*, París, Calmann-Lévy, 1999.
- Tourpe, Emmanuel, *L'audace théosophique de Baader. Premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader, 1775-1841*, París, L'Harmattan, 2009.
- Vetö, Miklos, *Le fondement selon Schelling*, París, Beauchesne, 1977.
- *Le mal. Essais et études*, París, L'Harmattan, 2000.
- *La naissance de la volonté*, París, L'harmattan, 2002.
- Wahl, Jean, *Étude sur le Parménide de Platon*, París, Rieder, 1926.
- *Poésie, pensée, perception*, París, Calmann-Lévy, 1948.

Heidegger, lector de Spinoza

VALENTÍN BRODSKY

(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES -
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - ARGENTINA)

RESUMEN: La presente investigación se propone abordar lo que podría denominarse una "lectura tangencial" de Spinoza. El eje que hemos escogido para estudiar este episodio periférico en la historia del spinozismo se constituye a partir de un seminario dictado por Martin Heidegger que lleva por título *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*. Este curso de fines de 1926 representa un punto de compleja textura dentro de la historia de Alemania: las clases que Heidegger dedica para el análisis cuidadoso y detallado de la *Ética* coinciden con sus trabajos de edición y corrección para la primera publicación de *Ser y Tiempo*, con las celebraciones por el 250º aniversario de la muerte de Spinoza (febrero de 1927) en la República de Weimar y con la difusión del proyecto cultural propio de la *Societas Spinoziana* fundada por Gebhardt. En este sentido, el objetivo de nuestro trabajo consistirá en reconstruir algunos elementos centrales de la interpretación heideggeriana de Spinoza, poniéndolos en relación con sus reflexiones sobre el concepto de "facticidad". Para Heidegger, la idea del *amor Dei intellectualis* que expresa la *Ética* es una de las formas en las que la tradición metafísica ha obturado la riqueza que posee la relación del hombre con el mundo, consigo mismo y con los otros.

PALABRAS CLAVE: Heidegger – Spinoza – Fenomenología - Facticidad

ABSTRACT: The present investigation intends to address what could be termed as a "tangential reading" of Spinoza. The axis that we have chosen to study this peripheral episode in the history of Spinozism is a seminar dictated by Martin Heidegger and entitled *History of philosophy from St. Thomas Aquinas to Kant*. This course of late 1926 represents a point of complex texture within the history of Germany: the lectures that Heidegger dedicates to the careful and detailed analysis of the *Ethics* coincide with his editing and correction works for the first publication of *Being and Time*, with the celebrations for the 250th anniversary of the death of Spinoza (February 1927) in the Republic of Weimar and with the dissemination of the cultural project of the *Societas Spinoziana* founded by Gebhardt. In this sense, the aim of our work will be to reconstruct some central elements in the heideggerian interpretation of Spinoza, putting them in relation with his reflections on the concept of "facticity". For Heidegger, the idea of *amor Dei intellectualis* expressed in the *Ethics* is one of the ways in which the metaphysical tradition has clogged the richness of man's relationship with the world, with himself and with others.

KEYWORDS: Heidegger – Spinoza – Phenomenology - Facticity

Valentín Brodsky es licenciado en Filosofía, miembro del grupo de investigación "Spinozismo contemporáneo, realismo y democracia" radicado en el Centro de Investigaciones "María Saleme de Burnichon" (Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba) y adscripto a la docencia en la asignatura "Teoría Política I", Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Córdoba.



Martin Heidegger
Fotos de Willy Pragher

I) Introducción

La historia de la filosofía ha aportado evidencia suficiente para sostener que existe una gran distancia entre los proyectos filosóficos de Heidegger y Spinoza. En un ensayo de la década del 90, Étienne Balibar afirma que la idea de organizar unas jornadas de estudio sobre la relación histórica entre ambos autores reposaría sobre un tema falso o artificial, puesto que “no hay nada que estudiar”.¹ Sin embargo, gracias a las declaraciones del maestro de Friburgo, a la reciente publicación de sus cursos universitarios y a la labor desarrollada por algunos estudiosos de su obra temprana, hoy sabemos con certeza que el primer contacto con Spinoza se produjo alrededor de 1911/12, mientras que su mención explícita no se llevará a cabo hasta 1913/14.²

Desde una perspectiva propia de los estudios culturales, podemos observar que desde los inicios del siglo XIX el spinozismo emerge

1 En su momento, Balibar detecta un fenómeno sumamente interesante: por un lado, las menciones que Heidegger realiza sobre Spinoza son tan escasas y tan poco específicas, que un buen trabajo de historia de la filosofía debería “atenerse a esos datos y cerrar su exposición”. Por otro lado, parece que esta situación desalentadora no implica una clausura total de las posibilidades de reflexión sobre la relación entre ambos autores. De hecho, ese “silencio” de Heidegger sobre Spinoza no ha dejado de provocar diferentes efectos en el campo filosófico. Se trata de un “rumor”, de una “intuición” que circula por diversos autores y produce una suerte de “cacofonía” en la filosofía del siglo XX. (Cf. Balibar, Étienne, “Heidegger et Spinoza”, en *Spinoza au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993)

Algunos autores han tematizado la relación Heidegger-Spinoza desde perspectivas diferentes y no necesariamente complementarias. Véase: Althusser, Louis, “La única tradición materialista”, en *Youkali. Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, N°4, diciembre de 2007, pp. 132-154 (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>); Para un *Materialismo Aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002; *El porvenir es largo/Los Hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992; Macherey, Pierre, “Spinoza’s Philosophical Actuality (Heidegger, Adorno, Foucault)”, en *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, Nueva York, Verso, 1998; Vaysse, Jean-Marie, *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l’idealisme allemand*, Paris, Librairie Philosphique J. Vrin, 1994; *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Librairie Philosphique J. Vrin, 2004; Negri, Antonio, “Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza”, en *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011, pp. 63-77; Derrida, Jacques, “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy, en *Pensamiento de los Confines*, N°17, Buenos Aires, diciembre de 2005. (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm); Biset, Emmanuel, “Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida”, en *Instantes y Azares*, N°8, 2010, pp. 77-91 (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <https://www.aacademica.org/emmanuel.biset/3.pdf>); Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2001; *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Córdoba, Alción Editora, 1997.

2 A pesar de su carácter marginal y tangencial en la historia del spinozismo, la lectura heideggeriana de Spinoza se extiende a lo largo de toda su obra y experimenta múltiples variaciones con el paso del tiempo. Por razones metodológicas, no nos será posible reconstruir aquí las diferentes etapas de esta interpretación.

como un punto de esencial importancia para diversos movimientos sociales en Alemania: en un primer plano de análisis, el impacto de las cartas de Jacobi y Mendelssohn, las diferentes derivas de la Ilustración –como la *Haskala*– y las nuevas investigaciones científicas en el campo de la psicología –Gustav Fechner es solo un ejemplo–, nos muestran que Alemania se constituye en el centro de los desarrollos intelectuales de una “ciencia del judaísmo” (*Wissenschaft des Judentums*) que toma a Spinoza como su mayor representante.³

En un segundo plano de análisis, vemos que la comunidad judía de Alemania desarrolla un complejo trabajo crítico sobre nuestro autor holandés, con una fuerte impronta religiosa –marcada por la idea de “salvación”– y política –abarcando desde el sionismo más radical hasta las más diversas formas del integracionismo. Al tomar como excusa el aniversario de la muerte (febrero de 1927) y del nacimiento (noviembre de 1932) de Spinoza, diarios, museos y templos se convierten en las instituciones privilegiadas para volver a interpretar su vida y su obra: algunos escritos de Franz Rosenzweig, Hermann Cohen y Leo Strauss reflejan, entre otras cosas, la diversidad de lecturas sobre la política y la ontología spinoziana que circulan en la época; pero también los dilemas que experimenta la comunidad judía en la república democrática de Weimar.⁴ A su vez, como el reverso exacto de este movimiento intelectual de las comunidades judías, algunas corrientes antisemitas de la época desarrollan diversas operaciones teóricas y editoriales. Hasta el auge del nazismo, algunos historiadores y críticos literarios buscan desligar a Spinoza de la tradición cultural germánica o –en caso de no ser posible– negar el componente “judío” de su filosofía. Para estos ideólogos del antisemitismo, el solo hecho de pensar que Spinoza se encontraba a la base de las obras de Goethe, Hegel y Hölderlin resultaba simplemente inaceptable. El judaísmo amenazaba con “contaminar” los fundamentos del pueblo alemán, sus creaciones artísticas y filosóficas.⁵

³ Acerca de la recepción de Spinoza en Alemania en el siglo XVIII puede consultarse: Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania 1670-1789: Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011.

⁴ Al respecto, véase Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York, Schocken Books, 1982.

⁵ Para un estudio cultural detallado sobre los diversos movimientos intelectuales de Alemania que toman a la figura de Spinoza como un punto de condensación de sus

En 1927, luego de un extenso recorrido intelectual y con motivo del 250° aniversario de la muerte de Spinoza, un grupo de estudiosos adquiere en La Haya la casa donde Spinoza pasó sus últimos días. Esa antigua morada se convierte entonces en museo, archivo y biblioteca, al mismo tiempo que se constituye en la sede escogida para organizar una serie de importantes conferencias.⁶ Habían pasado seis años desde que Carl Gebhardt, junto con León Brunschwig, Harold Hoffding, Willem Meijer y Frederick Pollock, fundaron la *Societas Spinoziana* y volvieron a impulsar el estudio sistemático de la obra del filósofo holandés. En efecto, la publicación del *Chronicon Spinozanum* (1921-1929), la *Bibliotheca Spinozana*, las obras de Uriel

concepciones religiosas y políticas, véase: Wertheim, David J., *Salvation Through Spinoza: A Study of Jewish Culture in Weimar Germany*, Boston, Brill, 2011; Walter, Manfred, “A presença de Espinosa na Alemanha o período do nacional-socialismo: Espinosa como ‘contra-exemplo’ da influência destrutiva do judaísmo sobre o espírito alemão?”, en *Cadernos Espinosanos*, N° 28 (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/issue/view/6249/showToc>)

⁶ Entre las conferencias programadas en La Haya, existe un famoso discurso de Max Scheler que posee especial relevancia. En efecto, este texto es uno de los pocos documentos capaces de registrar el impacto que tuvo la interpretación heideggeriana sobre Spinoza entre sus contemporáneos: Scheler planificó su conferencia para el 21 de febrero de 1927, mientras que las lecciones de Heidegger que nos interesan en este artículo comienzan el 2 de noviembre de 1926. Como apoyo para esta clase de hipótesis sobre una posible influencia histórica, en la primera página de las clases dedicadas a Spinoza podemos leer la siguiente indicación temporal: “[Spinoza] Vivió en diferentes lugares de Holanda: el último fue La Haya, con el pintor Van der Spyck, donde murió el 21 de Febrero de 1677 (por lo tanto, se acerca el 250° aniversario de su muerte)”. Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), GA 23, Fráncfort, Klostermann, 2006, p. 145; traducción nuestra. No sería extraño pensar que Scheler asistió a estas clases sobre *Historia de la Filosofía...* Las dedicatorias y los comentarios que Heidegger realiza de las teorías schelerianas, así como las críticas de Scheler al autor de Friburgo y su reseña sobre *Ser y Tiempo*, dan cuenta de una compleja y prolongada relación intelectual. Scheler era un interlocutor importante para los problemas en torno a la antropología filosófica, la afectividad humana y la intersubjetividad, que Heidegger aborda durante esta etapa de su producción teórica. Por lo demás, no nos será posible desarrollar aquí esta relación en todos sus matices. Para un análisis más detallado, véase: Gabas Pallás, Raúl, “Fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger”, en *Enrahonar*, N 34, 2002, pp. 31-46; Escudero, Jesús Adrián, “Hacia una Fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, N 39, 2007, pp. 1-4.; Muñoz Pérez, Enrique V., *Heidegger y Scheler: estudios sobre una relación olvidada*, Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2013. Es importante destacar que la conferencia que Scheler le dedica a Spinoza tendrá cierto impacto en nuestro país. En 1933, la revista *Trapalanda* publica una traducción de este documento histórico, junto con algunos ensayos de Carlos Astrada y Pedro Henríquez Ureña que intentan explicar la importancia de la filosofía spinoziana. (Cf. Scheler, Max, “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, pp. 289-310; Astrada, Carlos, “Spinoza y la metafísica”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, pp. 283-288; Henríquez Ureña, Pedro, “Las teorías sociales de Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, pp. 311-319.)

da Costa (1922) y los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo (1929) convirtieron a Gebhardt en uno de los especialistas más reconocidos.⁷ A esto debemos añadirle la edición de las *Opera* (1925) de Spinoza, por encargo de la Academia de Ciencias de Heidelberg –ya que, hasta el momento, sólo se contaba con el trabajo de Van Volten-Land.

Heidegger es consciente de estos diferentes elementos históricos. Como lo demuestra su correspondencia, el ambiente universitario donde se mueve, el círculo de amistades que posee y las intervenciones políticas de sus discípulos, al menos en cierta medida el maestro de Friburgo no era ajeno a este clima intelectual de la época. Se comprenden así las diferentes referencias históricas que realiza sobre Spinoza y el trabajo de Gebhardt, en el tercer apartado de sus lecciones dedicadas a la *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*.⁸ Este curso de 1927, montado sobre la edición de *Ser y Tiempo* y las celebraciones por el aniversario de la muerte

⁷ Cf. Tatián, Diego, “Gebhardtiana”, en *Spinoza. Filosofía terrena*, Buenos Aires, Colihue, 2014, pp. 157-167. Al menos en cierta medida, esto nos permite comprender algunos comentarios sobre la edición de las obras de Spinoza que encontramos en las lecciones de 1927-1928: “De todos los filósofos modernos, la transmisión de los textos de Spinoza es la más incierta y dudosa. Hasta el momento, la única fuente textual es la edición póstuma, junto con dos textos publicados bajo el cuidado del propio Spinoza y una traducción holandesa de su trabajo juvenil. De las ediciones publicadas en el s. XIX, la única de utilidad es la de Joh. Van Volten y J. Land [...] por encargo de la Academia de Ciencias de Heidelberg, Gebhardt elaboró una nueva edición que apareció el año pasado: Spinoza, Opera, IV tomos –ahora esencial para el trabajo científico.” (Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), *op.cit.*, p. 147; traducción nuestra)

⁸ Para un estudio cuidadoso del itinerario filosófico del joven Heidegger –donde ha quedado registrada su asistencia a un curso universitario sobre Spinoza en 1911/12–, resulta imprescindible el trabajo de Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ‘Ser y Tiempo’*, Barcelona, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 208. La emergencia explícita de Spinoza en la obra de Heidegger puede rastrearse hasta una conferencia de 1913/14. Cf. Heidegger, Martin, *Frühe Schriften*, GA 1, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1978, p. 46. En segundo lugar, como fuente para esclarecer el marco de interlocutores del maestro de Friburgo, es particularmente interesante su epistolario con Jaspers. Las menciones sobre Spinoza se encuentran dispersas a lo largo de la vida de ambos autores: si centramos nuestra mirada en el caso particular de Jaspers podremos constatar la enorme importancia que posee el pensamiento spinoziano dentro de su formación. En efecto, como nos lo indica en su *Autobiografía filosófica*, Spinoza es el primer autor con el cual entra en contacto durante su juventud, llegando a convertirse en su “filósofo predilecto”. (Cf. Jaspers, Karl, *Autobiografía Filosófica*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1964, p. 10). Es probable que las cartas de Jaspers, sus escritos y sus recomendaciones de lectura –especialmente aquellas que se encuentran vinculadas a las problemáticas del idealismo alemán–, ejercieran su influencia en la interpretación que Heidegger realiza sobre Spinoza. En esta línea de pensamiento, existe una serie de cartas (fechadas el 24/04/1926 y el 08/11/1927), donde es posible constatar que Heidegger comienza a leer el *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling gracias a la insistencia de Jaspers. (Cf. Heidegger, Martin/Jaspers, Karl, *Correspondencia 1920-1963*, Madrid, Editorial Síntesis, 1990)

de Spinoza, es de central importancia para nuestra investigación: podríamos decir que, entre los escritos que integran la *Gesamtausgabe*, este texto constituye el mejor documento para observar –con claridad y de manera detallada– la interpretación que Heidegger hace de Spinoza.

II) Fenomenología de la vida fáctica y crítica del presente

A pesar de sus desplazamientos y variaciones, el hilo que une toda la obra de Heidegger es la pregunta por el sentido del ser. Como sostiene Ángel Xolocotzi, es posible registrar cierta unidad en el camino del pensar del maestro de Friburgo: la *Gesamtausgabe* nos muestra los diferentes virajes de una única reflexión, que intenta situarse a la altura de aquello por lo que se interroga; un pensar que experimenta la rareza que poseen las cosas y la dificultad de acceder a las mismas. En este sentido, para desarrollar de manera radical la interrogación por el ser, el maestro de Friburgo comienza por analizar críticamente a aquel ente (el *Dasein*) que es capaz de formular la pregunta ontológica fundamental. La interrogación por el sentido del ser está fuertemente ligada a la cuestión de la vida fáctica.⁹

Durante sus años de juventud, Heidegger elabora la antigua pregunta por el sentido del ser mediante una apropiación innovadora de la tradición. En el centro de su trabajo especulativo, influenciado por su formación religiosa y los efectos de la Primera Guerra Mundial, se esconde la siguiente sospecha: nuestras sociedades están preparadas para “funcionar” a la perfección sin esta clase de preguntas ontológicas, pero es posible que la eliminación de la actividad filosófica y de su interrogación por el sentido del ser implique la pérdida de una dimensión esencial para la humanidad. Por eso mismo, el estudio científico y riguroso de la vida humana –de sus movimientos y sus diferentes configuraciones–, emerge como una de las posibles vías para la radicalización de la investigación.

La idea de un análisis sobre la experiencia de la “vida fáctica” es sumamente relevante para comprender la lectura heideggeriana de

⁹ Cf. Xolocotzi, Ángel Yañez, “Fundamento, Esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger” en *Endoxa: Series Filosóficas*, N 20, Madrid, UNED, 2005, pp.733-744.

Spinoza, puesto que este autor alemán no está interesado en desarrollar una interpretación erudita de la historia de la filosofía, ni concibe la posibilidad de acceder a los escritos de la tradición tal y como son “en sí mismos” –extraña forma de objetividad, que pretendería “limpiar” al texto de todo malentendido y “suspender” toda clase de distancia temporal. Por el contrario, sus exploraciones sobre la “situación hermenéutica” pretenden conquistar el horizonte de sentido en el que ya siempre se mueve la vida fáctica y desde el cual se interpreta a sí misma.¹⁰ En todo momento, el hombre se encuentra en un estado de interpretación heredado que define el sentido de su relación consigo mismo, con los otros y con las cosas del mundo.

Si la Primera Sección de *Ser y Tiempo* se mueve en el marco de una hermenéutica del *Dasein*, esto acontece de forma preparatoria: la filosofía es una invitación a pensar radicalmente nuestro “ser en el mundo”.¹¹ A contramarcha de la concepción tradicional sobre la sustancia y de las distinciones entre esencia-existencia, sujeto-objeto, teoría-práctica, Heidegger afirma que la “esencia del *Dasein* consiste en existencia”.¹² La vida humana es un conjunto de posibilidades proyectadas, en tensión de realizarse. Asumir esto, implica sostener que el hombre no posee un fin inherente ni se configura a partir de cierta teleología, pero también quiere decir que cotidianamente nos encontramos inmersos en el mundo y comprendemos nuestras posibilidades a partir del mismo. En términos heidggerianos, diríamos que una de las formas de responder a la pregunta por el “quien” del *Dasein* –una vez que hemos descartado la idea de un sujeto como sustancia o *subjectum*–, consiste en identificar fenoménicamente ciertas características de aquel modo de ser que caracteriza a su expresión cotidiana: bajo estas condiciones, inmediata y regularmente los hombres se encuentran absorbidos por el mundo que los rodea.

¹⁰ Cf. Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 29.

¹¹ Si bien las citas de nuestro trabajo se apoyan en la edición de *Ser y Tiempo* elaborada por Jorge Eduardo Rivera, para la traducción de los existenciales heidggerianos (ej. ser en el mundo) nos hemos servido del trabajo realizado por José Gaos. Una de las virtudes de esta última traducción, consiste en mantener el sentido profundo y radical del concepto de “existencia” mentado por Heidegger, al colocar el verbo “ser” en infinitivo. Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹² Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Editorial Trotta, 2012, p. 63.

También resulta característico el “cuidado por la diferencia”, un convivir intranquilo que asume la forma de la “distancialidad” (*Abständigkeit*): todo aquello que emprende la ocupación, parece contener un íntimo y profundo deseo por parecernos a los otros o superarlos. De esta forma, el *Dasein* queda sujeto al dominio completamente impersonal de los otros, que se convierten en el criterio por excelencia para definir cómo se debe vivir, cómo se debe actuar, cómo se debe establecer una amistad, cómo se debe amar y –esto no deja de ser paradójico– cómo debemos apartarnos de la multitud.¹³

El mundo de la ocupación común, regido por el “Uno” (*Das Man*), deja entrever cierta tendencia a la “medianía” (*Durchschnittlichkeit*) y a la “nivelación” de las posibilidades del *Dasein*. En el “mundo circundante público” el hombre es forzado a igualarse a los demás, no sólo a través de los medios masivos de comunicación y de transporte, sino también mediante una determinación previa sobre lo posible o lo permitido. Bajo estas condiciones todo “conato de excepción” es silenciosamente nivelado, lo más propio se vuelve banal, la luz de lo público hace que lo íntimo pierda su intensidad. Se ingresa así en un mundo de la apariencia donde la gravedad de la existencia es desplazada, y el trato con las cosas se vuelve trivial. Gracias al disimulo y el ocultamiento, el trato con los otros pierde profundidad, las conversaciones pierden textura y color, la vida se vuelve leve y ligera.¹⁴

Pero el *Dasein* puede asumir un modo de ser “propio” o “impropio”. Ese ente al que en cada caso le va su propio ser, puede “ganarse a sí mismo o puede perderse”.¹⁵ Hemos llegado a este mundo sin saber desde dónde venimos ni hacia dónde vamos, pero lo cierto es que nos vemos inmersos en una coyuntura histórica. En cada situación concreta, el hombre se ve obligado a tomar una decisión, y en cada acto resolutivo, incluso cuando opta por “no actuar”, está en juego la totalidad de su ser, puesto que no hay esencias substanciales y la vida no tiene un fin inherente, no va hacia ningún lado. Lo interesante en este punto es que Heidegger cree que la filosofía desempeña un papel fundamental. De manera involuntaria, mediante sus diversos trabajos especulativos, la tradición filosófica no ha he-

¹³ Cf. *Ibíd.*, pp. 145-146.

¹⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 146-147.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 64.

cho más que apoyarse y fortalecer esta clase de tendencias que hemos mencionado como características del mundo público cotidiano:

El *Dasein* no solo tiene la propensión a caer en su mundo, es decir, en el mundo que es, y a interpretarse por el modo en el que se refleja en él, sino que el *Dasein* queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida [...] La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del *Dasein*, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento. La consecuencia será que el *Dasein*, en medio de todo ese interés histórico y pese a su celo por una interpretación filológicamente «objetiva», ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo.¹⁶

La analítica de la existencia, en su intento por capturar el fenómeno móvil y escurridizo de la vida, es también una tematización de la actividad filosófica. Toda investigación es una posibilidad óptica del *Dasein*, por lo que la tarea de volver a formular la pregunta por el sentido del ser corre de manera paralela al intento por alcanzar una comprensión adecuada de la existencia humana y de la tradición filosófica:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.¹⁷

La “destrucción” (*Destruktion*) no consiste en exponer los diferentes puntos de vista que se han desarrollado a lo largo de la historia de la ontología con el propósito de relativizarlos, neutralizarlos y reducir su importancia. No se trata de una suerte de obsesión filológica por

¹⁶ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 43.

el pasado o lo exótico, ni mucho menos de un intento por deshacerse de la tradición y sepultarla. Destruir es mostrar los “límites” de una determinada interrogación. Se trata de desmontar las tesis esenciales de aquellos autores que han definido la historia de la filosofía de Occidente –como es el caso de Spinoza– para volver a inscribirlas en lo positivo y originario de sus posibilidades. Para Heidegger, la “crítica de la historia es única y exclusivamente crítica del presente”.¹⁸

III) La metafísica de Spinoza como proyecto ético

Ahora bien, dentro del seminario *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*, la lectura heideggeriana de Spinoza se estructura de forma compleja. Los debates y el trasfondo sobre los cuales reposa esta interpretación no se encuentran necesariamente explicitados. Heidegger toma –de manera velada y parcial– aquello que han sostenido otros autores con el propósito de pensar sus propios problemas:

Aunque la proyección técnica es clara, buena parte del contenido permanece en la oscuridad. No se puede decir que ya hemos alcanzado una interpretación filosóficamente satisfactoria de la totalidad de la obra de Spinoza. Por el contrario, la interpretación de Spinoza todavía se encuentra demasiado orientada mediante las categorías ideológicas de “panteísmo”, “determinismo”, “paralelismo psicofísico” y similares, como para que pueda verse su problema ontológico central: hacer comprensible la idea de substancia, es decir, el ser del ente, de aquello que es.¹⁹

Y posteriormente sostiene:

La metafísica apunta hacia una ética; por eso, el hombre (*homo*) y su esencia son un tema especial. Para Descartes la *res cogitans* es diferente de la *res extensa*; lo mismo acontece con Spinoza. De ahí se siguen las definiciones de *corpus*, *idea*, *duratio*, *realitas*, *res singularis*.²⁰

¹⁸ Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, op.cit., p. 33.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 149-150.

²⁰ *Ibid.*, p. 158.

En un primer momento, Heidegger parece cuidadoso y precavido en su lectura. El trabajo de investigación y edición de Gebhardt es reconocido como un elemento “esencial para el trabajo científico”, al mismo tiempo que se nos advierte sobre la imposibilidad de afirmar que “ya poseemos una interpretación filosóficamente satisfactoria de la totalidad de la obra de Spinoza”. La construcción *more geometrico* de los conceptos de la *Ética* es clara y rigurosa, pero aún hay ciertos puntos del pensamiento spinoziano que no han sido considerados en toda su profundidad. En este sentido, mediante las nociones de “panteísmo”, “determinismo” y “paralelismo psico-físico”, esta cita nos introduce al eje temático que articula la interpretación heideggeriana: el spinozismo es una clara demostración de que la “metafísica apunta hacia una ética”. El problema central de Spinoza consiste en pensar de manera rigurosa el ser. Pero esta empresa de carácter teórico posee ciertos efectos sobre la propia existencia que deben ser regulados y estudiados. El proyecto ético del spinozismo es solidario con sus tesis metafísicas: en su intento por responder a la pregunta por el sentido del ser, Spinoza abre el terreno para una determinada experiencia de la vida fáctica, para una determinada comprensión de la relación entre el hombre y el mundo.

De manera implícita, Heidegger se sirve de las investigaciones de Carl Gebhardt y Carl Stumpf para afirmar que ciertas categorías como las de “panteísmo” y “paralelismo psicofísico” se dirigen a un punto clave de la ontología spinoziana, pero distorsionan su contenido mediante un lenguaje ideológico, mediante conceptos que no pertenecen al autor.²¹ El tercer apartado de las lecciones sobre *Histo-*

²¹ Como podemos observar en la conferencia dedicada a Spinoza que ya hemos mencionado anteriormente, Max Scheler no sólo alude a Gebhardt y a Stumpf con el propósito de introducir el problema del “panteísmo” y del “paralelismo”, sino que incluso parece replicar la tesis heideggeriana sobre la existencia de un vínculo esencial entre ética y metafísica, entre la práctica filosófica y el mundo: “la “Ética” de Spinoza quiere ser no mera transmisión doctrinal de principios y de la demostración de estos principios, sino, en primer lugar, conducción viva, conducción pensada en modo enteramente práctico, del alma del lector a este ideal de la experiencia, a esta continua afirmación de la experiencia del mundo y de la vida en la idea. Y a través de este hacer espiritual del conocer a la venturosa contemplación de Dios (*frui Deo*) como hacia una elevación que en forma permanente y dominante hinche al hombre y lo arrebate por encima de la situación vulgar de la práctica de la vida.” (Scheler, Max, “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño, op.cit.*, p. 297). Y más adelante agrega: “En el «mundo» de Spinoza ni el concepto de «tiempo» ni el concepto de «fuerza», ni los conceptos de «dirección» y «evolución» encuentran lugar. Aquí yace el mayor defecto de su sistema. El mundo es pensado de modo enteramente eleático; es un ser eterno, carente de fuerza, intemporal,

ria de la filosofía... nos sitúa entonces ante un punto de importantes rupturas y reenvíos con la tradición:

Vimos cómo en Descartes la pregunta por el ser en general no estaba completamente desarrollada. Se mueve en una comprensión heredada del ser (*überkommenen Seinsverständnis*). Indicio para esto: se apropia de la interpretación ontológica del *sum-mum ens*. Además, observamos que incluso ese ser que asume un papel metodológicamente central, la *res cogitans*, no ha sido completamente aclarado en su modo de ser. En todas partes, se evita el problema ontológico originario. En lugar de esto, se recupera la ontología antiguo-medieval. La sistematización de la totalidad del ente, en el sentido de la idea griega, alcanza su punto más alto de desarrollo en Spinoza.²²

Y algunas páginas más adelante, en el contexto del análisis de los conceptos ontológicos fundamentales de Spinoza, agrega:

El mismo estar-ahí (*Vorhandenes*) y coestar-ahí (*Mitvorhandenes*) se muestran principalmente en la contemplación pura del ente [...] Sin que este origen (*Ursprung*) de la idea del ser (*Sein-sidee*) sea expresamente entendido y conceptualizado, el comportamiento real hacia el ente será determinado por ella. (Cf. *beatitudo* en Tomás, *θεωρία* Aristóteles).²³

El problema del sujeto, del *Dasein*, de la determinación de la vida consciente, es lo que le interesa a Heidegger. Sobre el fondo de la pregunta por el sentido del ser, se trata de cuestionar la forma en que la tradición filosófica ha tematizado a la vida humana: al igual que Husserl, Heidegger cree que el análisis fenomenológico no puede tomar al hombre como un simple ente entre otros entes, como una de las tantas “cosas” que pueblan el mundo. El *Dasein* posee una estructura ontológica diferente, un privilegio óntico y ontológico, que no es reductible a los términos de la subjetividad trascendental husserliana ni a una simple conciencia. Por el contrario, la definición de la vida humana bajo una orientación unilateral de carácter teoreticista y racionalista debe ser desmontada. Es necesario proce-

incapaz de evolución [...] La realidad es una relación estricta y eternamente intemporal de premisas y consecuencias, realidad completamente conceptual y transparente como un cristal.” (*Ibid.*, p. 299).

²² Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), *op.cit.*, pp. 151; traducción nuestra.

²³ *Ibid.*, p. 155; traducción nuestra.

der a una destrucción de la tradición para evitar toda recaída en el ámbito de una comprensión heredada de la existencia –como es el caso de Descartes.

En este sentido, para esclarecer los conceptos ontológicos fundamentales de Spinoza, Heidegger se remonta hasta Aristóteles. A partir de su lectura de la *Ética a Nicómaco*, la topología de los lugares de la verdad que reconstruye el maestro de Friburgo nos enseña que la *theoria* (θεωρία) es sólo uno de los modos de la actitud descubridora mediante la cual el hombre puede relacionarse con las cosas. La *Ética* de Spinoza, entendida como el punto más alto que se ha alcanzado en la sistematización de la idea griega del ser, es la consumación de algunos elementos esenciales de la tradición metafísica: el trato del hombre con el hombre, del hombre con las cosas y consigo mismo, es reducido al ámbito de la simple presencia, del estar-ahí. La actitud contemplativa es tomada como el vínculo por excelencia con el mundo.

Al confrontar el libro VI de la *Ética a Nicómaco* con la *Metafísica* y la *Física*, Heidegger intenta repensar el modo de ser propio del *Dasein*: las cosas del mundo que nos rodean, según la actitud que asuma el hombre, pueden aparecer en el modo de ser de la utilizabilidad, como ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y demandar una actitud descubridora de tipo técnico (*poiesis*), por ejemplo cuando son tomadas como útiles para el trabajo–; o bien, pueden aparecer en el modo de la simple presencia, como ser-a-la-vista (*Vorhandenheit*) y demandar una actitud descubridora de carácter contemplativo (*theoria*), por ejemplo cuando las tomamos como objeto de estudio científico. Al apoyarse en Aristóteles, el trabajo crítico de Heidegger busca desnudar la pluralidad inherente a la existencia humana y el carácter esencialmente práctico de la misma –puesto que la *praxis* es tomada como el modo de develamiento fundamental.²⁴

En este marco se inserta el análisis heideggeriano sobre la naturaleza y el origen de los “afectos” o “estados de ánimo”:

Aquí, nuevamente, el paralelismo entre *res cogitans* y *res extensa*, es decir, los modos. Estos corresponden al estado de cosas fenomenal, los afectos no se dan de manera pura en el cuerpo, sino que siempre nos encontramos afectados (*im Affekt befinden*) de una u otra manera: esto remite a un encontrarse

²⁴ Para un análisis detallado de la lectura heideggeriana de Aristóteles, véase Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

a sí (*Sichbefinden*) y a un ser concernido (*Angegangenwerdens*) [...] Pregunta fundamental: ¿Cuál es el presupuesto ontológico general, el encontrarse o el encontrarse templado, para que el ente pueda ser?²⁵

Para el análisis fenomenológico, el contenido de la experiencia de la vida fáctica recibe el nombre de “mundo”. Pero el mundo no es un objeto frente al cual se encontraría situado el *Dasein*. Tampoco se trata de una totalidad de entes, en cuyo interior podríamos localizar al hombre como una cosa entre otras cosas. No hay abismo ni contraposición entre *Dasein* y mundo. Heidegger está discutiendo con la filosofía cartesiana, que establece la *extensio* como el modo de ser del mundo y la *intellectio* como la auténtica vía de acceso al mismo. En contra de esa idea, la “mundaneidad” emerge como un “a priori” irreductible al conocimiento físico-matemático, como algo que no puede ser re-presentado. Afirmar que el *Dasein* “es” mundo también implica sostener que este último concepto no puede ser pensado como “permanente estar-ahí”, como “permanencia constante”.²⁶

Nuestra comprensión del ser se encuentra completamente atravesada por aquello que la tradición ha llamado estados de ánimo. Los afectos poseen una dimensión óntico-ontológica que la analítica de la existencia no puede pasar por alto. Por eso mismo, los párrafos §29-31 de *Ser y Tiempo* introducen a la “comprensión” y la “disposición afectiva” como estructuras co-originarias del *Dasein*.²⁷ enten-

²⁵ Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (1926/1927)*, op.cit., pp. 160; traducción nuestra.

²⁶ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, op.cit., pp. 116-117.

²⁷ Al respecto, puede leerse en el §31: “La disposición afectiva es una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del “Ahí”. Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el comprender (*Verstehen*). La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado.” (*Ibid.*, pp. 161-162). Algunos intérpretes de la obra heideggeriana, como es el caso de Vattimo, sostienen que la “disposición afectiva” es anterior –en términos no cronológicos– a la comprensión del *Dasein*: “Que el *Dasein* se encuentre siempre y originariamente en una disposicionalidad no es un fenómeno que “acompañe” sencillamente la comprensión y la interpretación del mundo; la afectividad es más bien ella misma una especie de precomprensión, aún más originaria que la comprensión misma. Verdad es que en *Ser y Tiempo* se habla solo de un coorigen de disposicionalidad y comprensión. Pero nuestra hipótesis es legítima si se piensa, por un lado, que precisamente la disposicionalidad “abre al *Dasein* en su estado-de-yecto” (y ahora se verá la importancia central de esta noción) y, por otro lado, que el encuentro mismo con las cosas en el plano de la sensibilidad es posible solo sobre la base del hecho de que el *Dasein* está siempre originariamente en una situación afectiva.” (Vattimo, Gianni, *Introducción a Ser y Tiempo*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 37).

dido como totalidad significativa, el mundo abierto por la comprensión se encuentra ya siempre templado anímicamente. La estructura móvil de significados y remisiones entre significados que constituyen al mundo puede ser develada de diferentes maneras por la articulación entre la comprensión y la disposición afectiva.

No es casual que Heidegger reemplace la palabra *Mensch/en* (hombre) por *Dasein* (ser-ahí) dentro de *Ser y Tiempo*. Esa operación crítica sobre el lenguaje tiene como propósito mostrar los límites de la tradición filosófica, al mismo tiempo que abre la posibilidad de efectuar diferentes desplazamientos: en el caso particular de los “estados de ánimo”, la filosofía heideggeriana nos dice que éstos no deben ser entendidos como “sentimientos” o “emociones” capaces de revelarnos la supuesta interioridad del sujeto. Tampoco es posible reducir los estados de ánimo al nivel de un conjunto de procesos neuronales y endócrinos, como pretenden algunos enfoques científicos actuales. El término alemán “Da-sein” suele traducirse a nuestra lengua mediante la conjunción forzada de dos palabras: la expresión *da* puede encontrar su equivalente en “ahí”, mientras que *sein* nos remitiría al verbo “ser”. El *Dasein* es el ahí (*da*) del ser (*sein*). Pero el *da* no mienta un punto específico dentro de un sistema de coordenadas geográficas.²⁸

“Mundo” y “Dasein” son dos momentos de una misma relación. Por un lado, vemos que el comprender y la disposición afectiva involucran una relación consigo mismo, un “encontrarse a sí” (*Sichbefinden*). El *Dasein* experimenta su propio ser como un proyecto templado anímicamente.²⁹ Por otro lado, decimos que los entes que componen al mundo, según el modo de ser bajo el cual aparecen, pueden interpelar al *Dasein* de diferentes maneras. Mediante la expresión “ser concernido”

²⁸ Cf. Gilardi, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*, Ciudad de México, Bonilla Artigas Editores, 2013, p. 60.

²⁹ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, al referirse al problema de la “diferencia ontológica”, Heidegger expresa esto con claridad: “Nuestro objetivo es comprender de un modo fundamental la posibilidad de la comprensión del ser en general. Con la interpretación del comprender en general se pone de relieve una condición necesaria pero no suficiente, con relación al comportamiento del *Dasein* respecto del ente. Y es que solo me puedo comportar respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser. Esta es la condición necesaria. Desde el punto de vista ontológico fundamental, esto puede expresarse también así: todo comprender está esencialmente relacionado con un encontrarse a sí (*Sichbefinden*) que pertenece a la comprensión de sí mismo. El encontrarse es la estructura fundamental de lo que designamos como temple, pasión, afecto, etc.” (Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, p. 337).

(*Angegangenwerdens*), Heidegger busca destacar que nuestra relación con el mundo no se agota en un simple intercambio de datos sensibles: la vida se ve implicada en el mismo, se despliega en una multiplicidad de planos y se ve afectada por todos ellos. Solo así podemos entender que el develamiento de la ocupación circunspectiva, del trato cotidiano con las cosas, permita que un ente aparezca como “inservible”, “resistente”, “amenazante” o provoque cierto “apremio” en nosotros. La existencia, bajo diferentes estados de ánimo, se encuentra siempre consignada al mundo y en una relación comprensora consigo misma.

Como se nos indica en *Ser y Tiempo*, la tradición no ha podido superar el análisis de las pasiones desarrollado por Aristóteles.³⁰ Pero esto no impide que Heidegger reconozca la importancia de la teoría spinoziana sobre los afectos: al preguntar por el modo de ser específico del *Dasein* y el carácter ontológico de las pasiones, por las condiciones que hacen posible la servidumbre y la libertad humana, la *Ética* se encuentra en el camino correcto. Lo que resulta inaceptable es que Spinoza sostenga una metafísica de la presencia donde el *amor Dei intellectualis* –entendido como saber teórico, puro y contemplativo– defina la temporalidad, la experiencia fáctica de la vida y la respuesta a la pregunta por el sentido del ser.

³⁰ En el párrafo §29 de *Ser y Tiempo*, puede leerse: “Es conocida la manera como la interpretación de los afectos se prolonga en la Stoa, como asimismo su transmisión a la Edad Moderna por medio de la teología patrística y escolástica. Pero lo que no suele advertirse es que la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles. Por el contrario: los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. Y de este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes.” (Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, p. 158).

IV) Consideraciones finales

A modo de conclusión, podemos afirmar que la interpretación heideggeriana de la *Ética* se desarrolla en un contexto social estimulante y convulsionado, donde Spinoza ocupa un lugar de gran importancia. Durante los años previos al ascenso del nazismo, la República de Weimar registra una serie de debates políticos y culturales que toman como eje la figura del filósofo holandés: diarios, museos y revistas se convierten entonces en el lugar privilegiado para inspeccionar el pasado y efectuar una crítica del presente. Se trata de retornar a las obras de Spinoza, a sus efectos sobre la tradición judía y la cultura alemana, para elaborar diferentes estrategias políticas e intervenir sobre una comunidad que se encamina hacia el horror de los campos de concentración.

Siguiendo las investigaciones de Ángel Xolocotzi, hemos constatado la importancia que posee la pregunta por la vida fáctica dentro de la obra de Martin Heidegger. A pesar de sus variaciones y virajes, existe cierta continuidad en el pensamiento del maestro de Friburgo: la filosofía debe volver a formular la pregunta por el sentido del ser, pero eso solo será posible si antes hemos esclarecido las estructuras ontológicas que caracterizan al *Dasein*. La pregunta por el sentido del ser está estrechamente vinculada a la pregunta por la vida fáctica. Es necesario someter a crítica a las grandes obras de la historia de la filosofía (como la *Ética* de Spinoza), mostrar los efectos que la tradición ha producido en nuestra vida cotidiana, señalar los límites de esas interrogaciones filosóficas y despejar el camino para otras formas de transitar el presente.

Al centrar nuestra atención en las lecciones de fines de 1926 tituladas *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*, vimos que las clases dedicadas a la obra de Spinoza se estructuran bajo dos grandes ejes: en primer lugar, comprendemos que la interpretación heideggeriana de la *Ética* forma parte de una lectura detallada y cuidadosa de algunas obras fundamentales de la tradición filosófica, que podría enmarcarse dentro del programa de una “crítica a la historia de la ontología”, tal y como es formulada en *Ser y Tiempo* (1927). En segundo lugar, esa misma lectura del pensamiento de Spinoza nos dice algo sobre las formas en las que la filosofía impacta sobre nuestra existencia. Para Heidegger el pensamiento de este autor holandés emerge como una clara demostración de que la

metafísica esconde un proyecto ético. Al tomar la actitud contemplativa del *amor Dei intellectualis* como el vínculo por excelencia con el mundo, Spinoza reduce el trato del hombre con los otros, con las cosas y consigo mismo al ámbito de la simple presencia, del estar-ahí.

Por supuesto, llegados a este punto nos vemos obligados a señalar el carácter provisorio de nuestra conclusión. Tras registrar brevemente el impacto que la obra de Spinoza produjo en la República Democrática de Weimar y en la obra de Heidegger, se abren a nuestro alrededor una multiplicidad de preguntas que trabajan en distintos niveles y se encuentran íntimamente vinculadas entre sí: las afirmaciones que Heidegger realiza sobre este autor holandés a lo largo de su vida, ¿muestran ciertas variaciones, o pueden inscribirse dentro del marco de lectura que hemos reconstruido en nuestro artículo? ¿Cuáles son los interlocutores más importantes de Heidegger para comprender su interpretación de la *Ética*? ¿Existe una dimensión política en los encuentros que se produjeron entre ambos autores? Estos interrogantes quedan abiertos para trabajos de investigación en el futuro. Sabemos que diferentes autores contemporáneos han tematizado la relación “Heidegger-Spinoza”. Quizá una buena pista pueda encontrarse en las obras de Max Scheler, Karl Jaspers, Hermann Cohen o Carl Stumpf, pero también en ciertas derivas latinoamericanas del pensamiento heideggeriano.³¹

31 No nos proponemos reconstruir una “simple” historia de lectores y de anticipaciones. Heidegger y Spinoza son dos autores que han marcado profundamente la trayectoria del pensamiento filosófico de la región, por lo que omitir toda referencia a los elementos que conforman nuestro horizonte de comprensión solo puede redundar en un empobrecimiento del mismo. Nuevamente, hay que seguir las indicaciones de Heidegger: leer críticamente la obra de Spinoza, preguntar por la manera en la que funciona el sistema de referencias de algunos intelectuales alemanes en los años previos al nazismo, supone también la difícil tarea de explicitar las formas en las que históricamente la filosofía abre la existencia a un cierto trato con el mundo, con los otros y consigo mismo. Indagar sobre los caminos por los que otras comunidades han retornado a la historia de la filosofía en busca de una respuesta a sus problemas es una estrategia para comprender nuestro propio tiempo.

Bibliografía

- Astrada, Carlos, “Spinoza y la metafísica”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Althusser, Louis, *El porvenir es largo/Los Hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992.
- “La única tradición materialista” en *Youkali. Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, N 4, diciembre de 2007.
- *Para un materialismo Aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002.
- Balibar, Étienne, “Heidegger et Spinoza” en *Spinoza au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Biset, Emmanuel, “Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida” en *Instantes y Azares*, N 8, 2010, pp. 77-91. (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <https://www.aacademica.org/emmanuel.biset/3.pdf>)
- Derrida, Jacques, “Las pupilas de la universidad” en Idem., *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy en *Pensamiento de los Confines*, N 17, 2005.
- Escudero, Jesús Adrián, “Hacia una Fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler” en *Thémata. Revista de Filosofía*, N 39, 2007.
- Gabas Pallás, Raúl, “Fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger” en *Enrahonar*, N 34, 2002, pp. 31-46.
- Gilardi, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*, Ciudad de México, Bonilla Artigas Editores, 2013.
- Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (1926/1927)*, GA 23, Fráncfort, Klostermann, 2006.
- *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- *Frühe Schriften*, GA 1, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1978.

- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, Madrid, Trotta, 2002.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
- *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012.
- Heidegger, Martin/Jaspers Karl, *Correspondencia 1920-1963*, Madrid, Síntesis, 1990.
- Henríquez Ureña, Pedro, “Las teorías sociales de Spinoza” en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Jaspers, Karl, *Autobiografía Filosófica*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1964.
- Macherey, Pierre, “Spinoza’s Philosophical Actuality (Heidegger, Adorno, Foucault)” en *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, Nueva York, Verso, 1998.
- Muñoz Pérez, Enrique V., *Heidegger y Scheler: estudios sobre una relación olvidada*, Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2013.
- Negri, Antinio, “Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza” en *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.
- Scheler, Max, “Spinoza” en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789): historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.
- Strauss, Leo, *Spinoza’s Critique of Religion*, Nueva York, Schocken Books, 1982.
- Tatián, Diego, *Desde la línea: dimensión política en Heidegger*, Córdoba, Alción, 1997.
- “Gebhardtiana” en Idem., *Spinoza. Filosofía Terrena*, Buenos Aires, Colihue, 2014.
- *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Ser y Tiempo*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Vaysse, Jean-Marie, *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, París, Vrin, 2004.
- *Totalite Et Subjectivite: Spinoza Dans L’idealisme Allemand*, París, Vrin, 1994.
- Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Walter, Manfred, “A presença de Espinosa na Alemanha o período do nacional-socialismo: Espinosa como „contra-exemplo da influência

- destrutiva do judaísmo sobre o espírito alemão?” en *Cadernos Espinosanos*, N 28. (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/issue/view/6249/showToc>)
- “Spinoza in Heidelberg” en Universitäts-Gesellschaft Heidelberg (eds) *Heidelberger Jahrbücher*, vol 42, Berlin, Springer, pp. 209-232.
- Wertheim, David J., *Salvation though Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, Boston, Brill, 2011.
- Xolocotzi, Ángel Yañez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ‘Ser y Tiempo’*, Barcelona, Universidad Iberoamericana, 2004.
- “Fundamento, esencia y ‘ereignis’. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger” en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, N 20, Madrid, UNED, 2005, pp. 733-744.

El Siluetazo (1983)
Foto de Eduardo Gil

Detrás del terrorismo, la guerra y el capitalismo.

La anulación de la personalidad como método de dominación post-totalitaria y su vínculo con el contexto político internacional actual¹



¹ El presente artículo fue realizado en el marco del Proyecto “La necesidad no tiene ley: razón de Estado y suspensión de la ley en la tradición republicana” (PIDUNTDF-B-01/2016) radicado en el Instituto de Cultura, Sociedad y Estado de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego.

JUAN ACERBI

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE TIERRA DEL FUEGO – ARGENTINA)

Recibido el 25 de noviembre del 2017; aceptado el 07 de mayo del 2018

RESUMEN: Desde sus orígenes, la tradición política de Occidente encontró en el *otro* una alteridad identitaria mediante la cual fue posible, por oposición, definir la propia identidad de los integrantes de la comunidad no solo por ser ciudadanos sino, fundamentalmente, por ser hombres. De esta manera, la política ha oficiado como frontera que permite distinguir, y separar, aquello que es propio del ámbito de los hombres, y su comunidad, de aquello que es propio de los animales y los dioses pero también de los enfermos, los criminales y los degenerados. Sin embargo, dicha tradición parece haber quedado obsoleta al confluir, en nuestros días, dos fenómenos que signan la cotidianeidad de buena parte del mundo: por una parte, la anulación de la personalidad y, con ella, la eliminación misma de la voluntad y, por ende, del componente propiamente humano del hombre; por otra parte, la aparición de un enemigo difuso que se confunde con cada uno de nosotros pero cuya característica esencial es su inhumanidad. Así, la población mundial coincide con aquella característica que resulta propia de los que no pertenecen al género humano, imposibilitando la distinción del *otro* e internalizando la guerra contra el terrorismo hacia nuestras propias ciudades. Estas cuestiones serán tratadas en el presente artículo.

PALABRAS CLAVE: Totalitarismo - Capitalismo - Terrorismo - Democracia

ABSTRACT: From its origins, Western political tradition found in the *other* an alien identity through which it was possible, by opposition, to define the identity of the community members not only for being citizens but, fundamentally, for being men. In this way, politics has officiated as a boundary that allows to distinguish and to separate that which is the typical sphere of mankind and its community from that which is typical of animals and the gods but also of sick persons, criminals and degenerates. However, this tradition seems to have become obsolete, in our time, when two phenomena that mark most of the current world's everydayness converge: on the one hand, the nullification of personality and, with it, the elimination of the will itself and, therefore, of the typical human component; on the other hand, the appearance of a diffuse enemy that is confused with each of us but whose essential characteristic is its inhumanity. Thus, the world population coincides with that characteristic that is typical of those who do not belong to the human race making it impossible to distinguish the *other* and internalizing the war against terrorism towards our own cities. These issues will be dealt with in this article.

KEYWORDS: Totalitarianism - Capitalism - Terrorism - Democracy

Juan Acerbi es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Ciencia Política por la misma Universidad. Actualmente se desempeña como Profesor Adjunto Regular de Teoría Política en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego y participa de diversos grupos de investigación en el campo de la Teoría Política Clásica y Contemporánea. Asimismo dirige el Proyecto de Investigación “La necesidad no tiene ley: razón de Estado y suspensión de la ley en la tradición republicana” radicado en el ICSE-UNTDF. Recientemente ha publicado el volumen colectivo *Viviendo la catástrofe. Inseguridad, capitalismo y política* (Ediciones UNTDF, 2016) y como editor el libro *Diez conceptos (no tan) básicos de Ciencias Sociales* (Ediciones UNTDF, 2018).

Introducción

El presente artículo se propone abordar la relación entre totalitarismo y democracia. Particularmente, se tratarán ciertas características propias de los regímenes totalitarios y se analizará la vigencia de los mismos en nuestras democracias actuales. Para ello, partiremos del aporte realizado por Hannah Arendt sobre la capacidad desarrollada en el nazismo de eliminar, en la persona, todo rasgo de personalidad y espontaneidad para, luego, situarnos sobre un diagnóstico que reverbera sobre nosotros desde mediados del siglo pasado: la incapacidad que hombres y mujeres tienen de experimentar empatía hacia otros -y fundamentalmente hacia sí mismos- en el contexto de las democracias capitalistas. Esta incapacidad no sólo significaría la concreción del anhelo totalitario de aislar a la población a escala global sino que, paradójicamente, dicho proyecto se habrá realizado en un contexto donde la democracia, la libertad y la comunicación con el otro se presentan como algunos de los principales paradigmas que animan nuestra época. En procura de ahondar sobre las consecuencias que posee para nuestras sociedades dicha situación, nos apoyaremos en el trabajo de Giorgio Agamben con el ánimo de comprender algunas de las implicancias que sobre nosotros pueda tener el haber trasladado el *nómos* del espacio político del campo de concentración a nuestras propias democracias. En este punto resultará ineludible interrogarnos sobre las consecuencias que posee dicha situación no solo en materia jurídico-política, sino también en lo que significa, para cada uno de los seres humanos que habitan nuestras sociedades, vivir bajo la regla imperante de la apatía que sienten unos con otros. Esto nos llevará a reflexionar sobre el sentido que tienen hoy nociones como la vida, la muerte, la identidad y la personalidad, lo cual, en definitiva, significa también preguntarnos si lo propiamente humano sigue habitando en nosotros. Esperamos que esto nos permita avanzar hacia la comprensión de un fenómeno particular que se da entre la deshumanización propia de las sociedades capitalistas actuales y el surgimiento de un actor que se ha vuelto un verdadero protagonista de nuestra época. Ese protagonista es el terrorista, es decir, aquel que se ha transformado en el único capaz de justificar en nuestros días una guerra en nombre de la Humanidad, lo cual representa una paradoja si consideramos un hecho que esperamos tratar aquí: que, en realidad, dicha para-

doja encierra las consecuencias que tiene para los habitantes del mundo el vivir en un mundo donde lo humano ya ha dejado de ser lo que rige la vida y el destino tanto del planeta como de los que habitan en él.

1. Destrato

Uno de los aspectos más sobresalientes de la obra de Hannah Arendt es el haber demostrado que un fenómeno como el totalitarismo no fue una invención del siglo xx sino que sus orígenes se remontaban, al menos, a hechos que habían ocurrido en los siglos xviii y xix. Sin embargo, poco se ha llamado la atención sobre el hecho de que *Los orígenes del totalitarismo*, en una de sus últimas notas, recurra a un pasaje de la Antigüedad Clásica para dar cuenta de una de las revelaciones más desgarradoras del libro:² que la aspiración máxima del poder, de esa forma desnuda del poder que se corresponde con lo que se ha denominado totalitarismo, no consiste en aislar a cada uno de los hombres del resto de sus semejantes sino en impedir toda posibilidad de encuentro consigo mismo.³

En este sentido, el pasaje seleccionado sirve para recordarnos que la inquietud que al poder le despierta aquel diálogo que se origina cuando el hombre es capaz de hablar consigo mismo no es contemporánea sino que ha sido un tópico por más de dos milenios. La recurrencia a un pasaje clásico para referirse a un fenómeno contemporáneo no se debe a una presunción de la autora por mostrar su erudición, sino al hecho de que el totalitarismo mostró ser exitoso ante un problema concreto en el que sus predecesores fracasaron y que consistía en dar una respuesta a la pregunta que interroga sobre cómo impedir que el hombre pueda dialogar con su propio yo. Cómo impedir ese diálogo del que surgen ideas, ideas que poseen un estatus que las asimila a las acciones políticas más prominentes. De esta manera, el totalitarismo encontraba sus orígenes en un marco temporal que se extendía más allá del siglo que los vio cobrar forma

² A la luz del hito que significó la aparición de *La condición humana* (1958) resulta pertinente recordar que el capítulo 13 de la Tercera Parte de *Los orígenes del totalitarismo* (capítulo que, como veremos, resulta central para el desarrollo del presente artículo) fue incorporado en la segunda edición del libro, publicada también en 1958.

³ Cf. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

y vida política. El pasaje fijado por Arendt también nos recuerda que algo tan propio del ser-humano, como lo es el encuentro del hombre consigo mismo, ha sido un tópico que ha inquietado al poder desde hace más de dos milenios. El pasaje en cuestión corresponde al primer libro del tratado *Sobre la república* de Marco Tulio Cicerón (106-63 a.C.) y en él se afirma que uno de los hombres más ilustres de la historia romana solía repetir que “nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo”.⁴ Así, y como si se tratara de un estudio que venía a anticipar algunos de los avances más resonantes del campo de la psicología del siglo XX, el pasaje en cuestión deja entrever que aquella unidad orgánica que denominamos “hombre” admite, en su interior, al menos, una dualidad de voces o de personalidades que posibilitan un diálogo consigo mismo, a través del cual, como luego comprenderemos, se conforma la identidad yoica del sujeto.⁵

De esta manera, sabemos que al hombre, por su condición misma de ser-humano, le es dada la posibilidad de dialogar incluso encontrándose en la soledad más absoluta, posibilidad que, como hemos dicho, ha inquietado al poder durante milenios. En este sentido, el aporte arendtiano consiste en subrayar el hecho de que el totalitarismo fue portador de una originalidad que, por supuesto, no es la de haber producido muertes masivas sobre poblaciones civiles sino la de haber logrado aislar al hombre de sí mismo. Pero aún más, la originalidad de la *solución* aportada por el totalitarismo poseía además su cariz económico ya que al tiempo que se lograba anular la humanidad del hombre se dejaba intacta su capacidad productiva.⁶ Para concretar tales logros había sido necesario producir una forma de aislamiento mucho más sutil que aquella que aísla a la persona

⁴ Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la república*, trad. Álvaro D'Ors, Madrid, Gredos, 1984, I, 27. Para las obras clásicas se consignará el número de libro y párrafo en aras de facilitar el cotejo entre las diferentes ediciones existentes.

⁵ En el sentido en el que Alain Supiot nos recuerda en su trabajo *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007, p. 12: “Convertir en «homo juridicus» a cada uno de nosotros es la manera occidental de vincular las dimensiones biológica y simbólica que constituyen al ser humano. El derecho reúne la infinitud de nuestro universo mental con la finitud de nuestra experiencia física y cumple así en nosotros una función antropológica de instauración de la razón”. En el mismo sentido, el autor aborda la multiplicidad de personalidades en diferentes culturas en las que se considera normal que un hombre se encuentre habitado por sus diferentes *yoes*.

⁶ Cf. Arendt, H., *op. cit.*, pp. 608-616.

en una celda o en cualquier tipo de espacio confinado. Es decir, no se trata de algo tan simple como aislar físicamente a la persona sino de anular, propiamente, a la persona que anida en el interior del cuerpo de cada ser humano. En términos esquemáticos esta forma de aislamiento se refleja en las pautas conductuales del hombre ya que existe una relación entre la espontaneidad de la conducta humana y su personalidad, su individualidad. En este sentido, eliminar todo viso de espontaneidad en el hombre implica anular también toda forma de voluntad y, de esa manera, se elimina también la propia individualidad, la personalidad. Es de esta manera que se posibilita la eliminación de la persona conservando su cuerpo, su vida biológica, ya que la erosión de los lazos que conforman la personalidad conlleva la eliminación de la individualidad y, con ella, de toda posibilidad de acción espontánea.⁷

La lección que Arendt nos brinda a través de la cita ciceroniana también resulta cercana a los testimonios que nos fueron brindados por aquellos que fueron testigos -en primera persona- de los diversos intentos que a lo largo de los años se implementaron en pos de impedir que cualquier atisbo de voluntad surja de la masa de hombres y mujeres que habitaban los campos de concentración y exterminio. Sin embargo, también encontramos un punto de coincidencia con aquellos pensadores que, desde Walter Benjamin hasta Giorgio Agamben,⁸ han vislumbrado la relación existente entre la pobreza de experiencia y el contexto de una sociedad que se circunscribe al *nómos* de lo excepcional volviéndose ella misma un espacio en el que la excepción ha devenido la norma. Y si una de las aristas del aporte arendtiano nos permitía comprender que el totalitarismo era un fenómeno cuyas raíces se extendían más allá del marco histórico y político en el que surgió, los aportes de autores como Agamben nos permiten ahondar en los lazos de pervivencia que el totalitarismo guardaría con las democracias que le siguieron.⁹ En otros términos, se trataría del desarrollo posterior de

⁷ Cf. Arendt, H., *op. cit.* pp. 624-640.

⁸ Cf. Benjamin, Walter, *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, trad. Jesús Aguirre, Buenos Aires, Taurus, 1989; Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Cuspina, Valencia, Pre Textos, 2006; Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II,1*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

⁹ No ha sido Agamben el único que ha ahondado en la relación que, más allá de sus límites

aquella última inquietud planteada por Arendt al concluir su investigación. Allí leemos que

la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que [...] es muy probable que permanezca entre nosotros a partir de ahora, de la misma manera que otras formas de gobierno [...] que surgieron en diferentes momentos históricos [...] han permanecido con la humanidad al margen de sus derrotas temporales.¹⁰

Considerada debidamente, esta advertencia encontraría su confirmación en aquel diagnóstico posterior que sostiene que un cuidadoso análisis de las instituciones jurídico-políticas de nuestras democracias occidentales

nos conducirá a considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos, eventualmente, situaciones comparables), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que vivimos todavía.¹¹

En este punto, no resultará impropio recordar que Arendt también había advertido (aunque en otros términos) sobre las consecuencias que tendría sobre la política -y, por ende, sobre la esfera pública- aquella primacía del *Homo Laborans* sobre el *Homo Faber*.¹² Y en este sentido debemos señalar, en la línea de lo ya advertido por Agamben,¹³ lo lamentable que resulta el hecho de que Arendt no haya extendido su análisis al campo de la biopolítica, lo cual, en nuestra opinión, le ha impedido alcanzar algunas de las conclusiones a las que llegará el propio Agamben años después.

históricos, podía trazarse entre democracia y totalitarismo aunque su perspectiva biopolítica es la que hemos decidido priorizar aquí. Sobre otras perspectivas consultar, por ejemplo, Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos, 2004. También del mismo autor, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, MIT-Polity Press, 1986.

¹⁰ Arendt, H., *op. cit.*, p. 640.

¹¹ Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, *op. cit.*, p. 212.

¹² Cf. Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2011.

¹³ Cf. Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, *op. cit.*, pp. 12-13. De la misma manera, aunque en el sentido opuesto, Agamben señala que Foucault no “trasladó nunca su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo xx” (Agamben, Giorgio, *Homo sacer*, *op. cit.* p. 13).

Pero continuando con nuestra argumentación, podemos ahora afirmar que existen buenos indicios para sostener la hipótesis de que si nuestras vidas se desarrollan en el contexto de sociedades que responden declamativamente a valores democráticos mientras supuestamente subsisten elementos propios de la forma de gobierno totalitaria, uno de dichos elementos -y tal vez el más importante de ellos- es aquel mediante el cual se ha logrado extender globalmente la incapacidad del hombre para ser humano, para ser sujeto con voluntad y personalidad. Si el totalitarismo había aportado la novedad de poder disolver el vínculo de la persona consigo misma en una escala controlada, el mundo de la democracia, la libertad y el consumo que le siguieron han posibilitado que esa característica del totalitarismo se imponga exitosamente a escala planetaria. Y en este sentido podríamos interpretar el hecho ya tantas veces denunciado de que el hombre pueda encontrarse inmerso en una multitud y, sin embargo, emerger de ella sin ninguna experiencia que lo haya transformado -aunque sea mínimamente- en su humanidad. La *atomización del hombre* de Leo Löwenthal o la pobreza de experiencia denunciada por Benjamin encuentran en las postales de nuestras grandes urbes, y en los relatos de aquellos que las habitan, el testimonio de que no existe ninguna relación entre la proximidad física que puedan tener las personas entre sí y el trato humano que las mismas puedan dispensarse.¹⁴ Si ya se había advertido sobre la incapacidad política que adquiriría la masa en las últimas décadas del siglo xx,¹⁵ con el ingreso de la era digital y el imperio de las redes sociales esto se ve agudizado debido a que la distancia entre las personas ha sido directamente eliminada, lo cual, lejos de suponer una ventaja, implica la anulación de toda forma de comunicación al lograr eliminarse, a partir de la hegemonía de lo positivo y la eliminación de lo distinto, toda forma de diferencia hasta volver carente de sentido hasta el lenguaje mismo.¹⁶

De esta manera se comprende la importancia que posee la denuncia sobre las aspiraciones últimas del poder totalitario de anular la personalidad (y la espontaneidad) del hombre, ya que allí gravitaría el marco

¹⁴ Löwenthal, Leo, "Terror's Atomization of Man", en *Commentary*, 1, 1945/1946, pp. 1-8.

¹⁵ Cf. Canetti, Elias, *Masa y poder*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Alianza, 2013 y también Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. Germán Cano, Valencia, Pre-Textos, 2002.

¹⁶ Cf., por ejemplo, Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, trad. Alberto Ciria, Buenos Aires, Herder, 2017.

de referencia que nos permitiría comprender, en el contexto de nuestras sociedades democráticas, por qué no debería sorprendernos el hecho de que el hombre pueda encontrarse inmerso en la muchedumbre y ser incapaz de relacionarse humanamente con sus semejantes debido a que, antes que nada, es incapaz de relacionarse consigo mismo. En otros términos, el hecho de que el proyecto totalitario haya logrado hacer realidad la anulación del hombre en tanto ser humano y al mismo tiempo dejar intacta su capacidad productiva, y que luego esto se haya trasladado al ámbito de nuestras sociedades, puede verse en el *slogan* que nos recuerda insistentemente que gozamos de una libertad tan plena en la no hay imposibles y que sólo es cuestión de, simplemente, hacerlo. Pero al tiempo que se nos insiste con que somos seres libres y que podemos hacer lo que nos plazca sabemos que dicha libertad no puede ser más que un engaño, una estrategia de marketing que insiste en aquello que no puede ser real debido a que no es posible concebir ningún tipo de libertad humana si previamente se encuentra impedida la relación constitutiva del propio ser humano, el encuentro del yo con el yo.¹⁷ Pero retomando, una vez más, el pasaje ciceroniano, pareciera poder vislumbrarse en él una buena parte de las preocupaciones que actualmente mantienen en estado de permanente vigilia a los diferentes Servicios de Inteligencia de las potencias mundiales. Nos referimos a todo aquello que escapa a las posibilidades materiales (o digitales) del registro y del monitoreo de la población y que se reserva, en última instancia, a la esfera de la intimidad que sólo es accesible al propio ser. Esta cuestión también había sido planteada por el mismo Cicerón y la encontramos en aquella pregunta de profunda resonancia estoica:

¿quién puede pensar en serio que Dionisio hizo más cuando arrebató la libertad a los ciudadanos apoderándose de todo el gobierno, que cuando Arquímedes, su conciudadano, *sin aparente actividad alguna*, fabricó esta esfera de la que se hablaba hace un momento? -Pregunta a la que, inmediatamente, agrega: ¿quién dejará de pensar que los que en medio de la muchedumbre del foro no tienen el gusto de encontrar con quien hablar están más solos que los que hablan con ellos mismos sin nadie que los juzgue, y se deleitan con lo que discurrieron y escribieron los autores más sabios, como si estuvieran reunidos con ellos?¹⁸

¹⁷ Esta cuestión se encuentra debidamente abordada en el ya citado trabajo de Arendt sobre el totalitarismo y en Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, trad. Antonio Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2010.

¹⁸ Cicerón, M.T., *op. cit.*, I, 28.

La clave de todo lo que hemos tratado hasta aquí puede resumirse de manera esquemática diciendo que pensamiento y acción política no solo guardan una íntima relación entre sí, sino que además resultan equiparables. Explicitada desde la Roma republicana, la potencia propia del pensamiento es tal que es capaz de equipararse con los más grandes episodios políticos, aunque el cuerpo de aquel ser pensante pueda no manifestar ningún signo de actividad. Y es, precisamente, esa aparente inactividad la que vuelve doblemente peligrosa a la persona que, en diálogo consigo misma, piensa; doblemente porque no es posible saber cuándo o qué está pensando pero también porque no existen garantías de que, a pesar del confinamiento o la tortura, dentro de ese cuerpo no habite aún una voluntad que disponga el ánimo para seguir luchando. Pero la cuestión que llama aquí nuestra atención es, considerando la demostrada capacidad de trasladar las condiciones que hicieron posible la eliminación de la personalidad, de los contextos totalitarios a las democracias que les sucedieron, que los mecanismos que hacen esto posible son aquellos que vuelven a los hombres superfluos produciendo un ensimismamiento tal que se refleja en la falta de empatía que buena parte de la población mundial experimenta hacia cualquier otro ser sin importar si se trata de un niño nepalí o de su vecino más próximo. Se trata de las continuidades previstas por Arendt y que intentaremos explorar a continuación.

2. Superfluos

El volver superfluos a los hombres, había notado Arendt, era una de las características fundamentales del totalitarismo que luego sería considerada por otros autores como una de las características propias de las democracias contemporáneas. Una de las consecuencias que más célebremente han sido vislumbradas a partir de dicha característica es aquella que diagnostica que el trato humanitario ha sido eliminado de las relaciones sociales, lo cual se debe no solo al hecho de que las mismas revisten un carácter instrumental, al punto que los hombres tratan a otros como un medio que sirve para concretar sus objetivos y se tratan a ellos mismos como si cada uno fuese el empresario de sí mismo que debe garantizar, mediante una buena administración del capital, la

maximización de las ganancias, de la capitalización y de invertir eficientemente su propio tiempo.¹⁹ De las múltiples consecuencias que parecen desprenderse de una época en la que la superficialidad vuelve a las personas incapaces de reconocerse como tales sin dudas la necesidad de repensar y de volver a concebir el concepto de lo humano es uno de ellos. Mientras tanto, resultan previsibles algunas de las inquietudes planteadas en torno al lugar que tiene el componente humanitario en el reconocimiento y la lucha por el respeto de los derechos del otro, así como los cuestionamientos que se erigen en torno al carácter ontológico del ser humano y de lo que podría (o debería) significar en nuestros días la muerte de centenares o miles de personas.

De las múltiples posibilidades de análisis que podrían suscitarse a partir de aquí, entendemos que la falta de humanidad que parece caracterizar a la Humanidad en nuestros días plantea algunas cuestiones sensibles sobre un fenómeno como la guerra. Fenómeno que, como sabemos, se ha realizado desde tiempos arcaicos en nombre de la Humanidad o de las variantes que la misma tuvo a lo largo de la historia. Paradójicamente, nuestra época también se encuentra atravesada por otro fenómeno de escala global que posee como una de sus principales características la de producir hechos inhumanos cuya autoría recae en seres cuya humanidad les es comúnmente negada y que posibilitan que pueda hablarse de “bombardeos humanitarios”. El hecho de que podamos concebir una sociedad carente de verdaderos lazos humanitarios y que las mismas sociedades se encuentren azotadas por un fenómeno que suele ser caracterizado como inhumano podría ser concebido como un problema en el que ambas partes se encuentran profundamente imbricadas a pesar de que, en una primera instancia, parezcan independientes entre sí. Sin embargo, ciertas cuestiones pueden decirse al respecto para intentar comprender alguna de las causas que se esconden detrás de las luctuosas derivas que contemplamos a diario.

Giorgio Agamben ha formulado recientemente una serie de reflexiones que tienen como punto de partida el silencio que se le-

¹⁹ Como sabrá notar el lector, a partir de aquí estableceremos cierta distancia con el planteo estrictamente arendtiano en pos de arriesgar algunas hipótesis sobre el contexto social y político actual.

vanta en torno al concepto de guerra civil. En términos del propio filósofo italiano, leemos al comienzo de su análisis que

mientras hoy parece estar ausente la posibilidad misma de distinguir la guerra entre los Estados de la guerra intestina, los especialistas en el tema continúan evitando con cuidado toda mención a una teoría de la guerra civil.²⁰

Cuestión que resulta paradójica cuando se verifica que esta “desatención hacia la guerra civil [va] de la mano con el avance de la guerra civil mundial”.²¹ Sin pretender realizar un análisis pormenorizado del trabajo de Agamben, su observación sobre la guerra civil y algunos aspectos subsecuentes de su trabajo nos permiten actualizar las implicancias de la problemática que hemos desarrollado hasta aquí.²² En todo caso, y como intentaremos desarrollar a continuación, la inquietud planteada por Agamben parece desprenderse como una consecuencia previsible si consideramos lo antes expresado acerca de la imposibilidad del hombre por experimentar su propia humanidad. Incluso, y ampliando la propia inquietud del autor sobre la guerra civil, consideramos que debería ponderarse la posibilidad de que seamos contemporáneos al surgimiento de una época en la que la muerte perdió el sentido que había tenido para el hombre desde hace milenios, lo cual también afecta a la guerra como campo privilegiado en el que lo humano y la muerte se ponían en juego.

Si hemos de aceptar que el hombre es incapaz de relacionarse consigo mismo de manera humana comprenderemos también que es aún más difícil que pueda desarrollar hacia sus semejantes algún tipo de vínculo, o de sentimiento, más noble o humanitario que los que tiene para consigo mismo. Y, en consecuencia, podremos espe-

²⁰ Agamben, Giorgio, *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer II, 2*, trad. Rodrigo Molina-Zavalía, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017, p.11.

²¹ Agamben, G., *op. cit.*, p.11.

²² Herfried Münkler lúcidamente ha observado que un concepto tan arraigado en la tradición de la teoría política como el de “guerra civil” impide comprender un conjunto de cambios relativamente recientes que han, como veremos luego, modificado la esencia de la guerra tal como la conocíamos. Particularmente, Münkler advertirá que el concepto de guerra civil es un “concepto complementario clásico de la «guerra entre Estados»” la cual, en una opinión que compartimos con el autor alemán, forma parte de nuestro pasado. Al respecto, cf. Herfried Münkler, *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*, trad. Carlos Martín Ramírez, Madrid, Siglo XXI Editores, 2003, p. 31.

rar que tanto la guerra como la muerte se encuentren afectadas, ya que ambas cobran su verdadero sentido para el hombre en tanto encubren (o proclaman) su relación con el carácter humanitario del hombre. Por una parte, y a pesar del tiempo transcurrido, parece no haber perdido vigencia aquella advertencia sobre el peligro que encubre cualquier guerra realizada en nombre de la humanidad ya que, además de ser un engaño, implica la deshumanización del otro mediante la cual se anula la duplicidad amigo-enemigo y se posibilita cualquier tipo de acción contra el *enemigo* que ha sido desplazado de los límites de lo humano.²³ Por otra, parece necesario distinguir el hecho de que la muerte del ser humano es, antes que la muerte del cuerpo, la muerte de la persona. Es la personalidad lo que hace que ese conjunto de órganos, huesos, tejido y sangre se vuelva verdaderamente único y allí anida lo impar e insustituible de la pérdida ante la muerte. Por lo tanto, la anulación de la personalidad es, para los seres humanos, equivalente a anular la posibilidad de la muerte misma, ya que lo que muere es algo carente de humanidad. Es, en términos del filósofo italiano, el equivalente a la *nuda vida*.

Sobre la guerra, y de manera un tanto esquemática, nos permitiremos recordar que el acto de declarar una guerra no se corresponde con cualquier tipo de conflicto sino con aquel en el que se tiene como protagonista, al menos, a un Estado que debe estar dispuesto a llevar adelante un conflicto armado contra otro Estado.²⁴ Es decir que, para hacer una guerra, se necesitan dos partes, las cuales, a su vez, no pueden ser privadas.²⁵ Este punto de vista ciertamente

²³ Recordemos que para Carl Schmitt “cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario), del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo”. Las alusiones y la cita corresponde a Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 2014, p. 84.

²⁴ No desconocemos el hecho de que hoy existen un sinnúmero de posibilidades de llevar adelante una “guerra” (psicológica, informática, económica, publicitaria, blanda, etc.); sin embargo, y por motivos que serán debidamente precisados, preferimos referirnos a la guerra en su sentido tradicional como conflicto armado entre, al menos, dos Estados. Sobre posibles definiciones del término guerra, su historia y posibles derivas contemporáneas sugerimos Lindley-French, Julian y Boyer, Yves, *The Oxford Handbook of War*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

²⁵ Resulta pertinente recordar que, según la tradición jurídica occidental, fijada a partir del canon del derecho romano, no todo enemigo es un enemigo público. La distinción se refleja en el uso de los términos *inimicus* y *hostis*. Mientras que el *inimicus* es cualquier

requiere ser actualizado debido a que, como bien señala Herfried Münkler, la guerra entre Estados es un modelo obsoleto en nuestros días, especialmente cuando han surgido nuevas formas de conflicto donde los protagonistas son actores paraestatales o privados.²⁶ Sin embargo, y más allá de la crisis que atraviesan los Estados-nación respecto del ejercicio de su soberanía y, fundamentalmente, de los pilares simbólicos que han servido para la conformación de las diferentes identidades nacionales, es también necesario considerar que los elementos que caracterizan dicha crisis no se limitan al ámbito de lo estatal sino que tienen profundas consecuencias sobre cada uno de los miembros de la sociedad. Teniendo en cuenta estos factores podemos ahora formularnos la pregunta de si es verdaderamente posible declarar la guerra en nuestros días. Si consideramos que, en la actualidad, ni el hambre ni la enfermedad ni la muerte de una buena parte de la humanidad resultan capaces de despertar (y, por lo tanto, de movilizar) sentimientos en el hombre, podremos arriesgar que dicha insensibilidad se produce como consecuencia de una incapacidad que padece el hombre para entablar empatía con otros seres humanos. En este sentido, toda imagen, todo símbolo o referencia que apele –directa o indirectamente– a valores humanos o a entidades sociales o colectivas no despertará en el hombre otra cosa que un progresivo sentimiento de apatía, de indiferencia. Así comprendemos por qué, en un proceso que se manifiesta de manera gradual, la apelación a valores tradicionales como la patria o la nación despiertan escasos sentimientos y se vuelven cada vez más incapaces de movilizar a los hombres exceptuando a los grupos que responden a valores e ideales fuertemente nacionalistas o fundamentalistas, ambos considerados social y políticamente un problema en el mundo actual por la mayoría de las sociedades. En general, los hombres y mujeres

enemigo privado, el *hostis* es el enemigo de la patria y al que, por lo tanto, se le puede suspender su status civil (*ius civis*) y luego se le puede dar muerte. Emile Benveniste ha demostrado, además, la carga semántica que poseía el término *hostis* al guardar relación con la noción de huésped y de hospitalidad pudiendo entenderse el sentido del término como la de aquel que, habiendo sido hospedado en nuestro hogar, se nos vuelve una amenaza para nuestras propias vidas. Es decir, el *hostis* siempre refiere a un enemigo interno. Al respecto, cf. Benveniste, Emile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983.

²⁶ Estas nuevas formas de conflicto constituyen lo que Münkler denomina “nuevas guerras”, cuyas características centrales pueden resumirse en los siguientes ítems: a) “la desestatalización o privatización de la violencia bélica”; b) “la asimetría de la violencia bélica”; c) la “paulatina independización o autonomización de carácter militar”. Al respecto, cf. Münkler, H., *op. cit.*

que habitan el planeta parecen tener suficiente con su propia supervivencia como para involucrarse en causas que les son completamente ajenas (se trate del hambre que pasa el niño nepalí o del que pide limosna a unos metros de su casa) o que solo afectaría de manera poco probable a su vida (el cambio climático o la modificación de la política exterior china). Pero lo importante es que, sin importar verdaderamente si se trata de noticias que se relacionan con nuestro futuro inmediato, cualquiera de nosotros que se enfrente cotidianamente a una cadena de noticias sabe –y muchas veces puede, incluso, contemplarlo– que los cadáveres se apilan no de a cientos, sino de a miles. Ese conocimiento y esa convivencia constituyen la superación de aquella condición que se debía atravesar, según Himmler, para endurecerse al punto de volverse indiferente a la muerte.²⁷ Debemos reconocer que esta condición se ha superado, curiosamente, de manera global y no en el contexto de la amenaza totalitaria sino en el de nuestras sociedades democráticas.

Tal vez este sea el trasfondo que nos permitirá comprender que no debemos percibir como un hecho que se debe meramente al avance tecnológico las pruebas que actualmente realizan varias potencias mundiales con el objetivo de conformar ejércitos de robots teledirigidos.²⁸ En este sentido, las bombas “inteligentes” sobre las que nos ilustraban los canales informativos hace algunos años no han sido más que el prelude de lo que vendría poco después: aviones y ejércitos controlados a miles de kilómetros de distancia a través de una pantalla de video en la que cada vez resulta más difícil discernir si se trata de un juego o de una aldea en la que un mando a distancia acaba de provocar la muerte de decenas de personas. Pero la cuestión que no podemos dejar de resaltar es que los ejércitos que combatirán en un futuro cercano no estarán conformados por hombres y mujeres sino solo comandados por ellos y así, paradójicamente, se enviarán al frente de batalla a cuerpos sin voluntad. Los portadores

²⁷ Rhodes, Richard, *Amos de la muerte. Los SS Einsatzgruppen y el origen del holocausto*, trad. Ignacio Hierro, Barcelona, Seix Barral, 2003.

²⁸ Cf., por ejemplo, Sky News, “SuperRobot With Twin Guns is Unveiled”, [En línea], 2012. Consultado el 20 de noviembre 2017. URL: <http://news.sky.com/story/super-robot-with-twin-guns-is-unveiled-10474438>. Sobre el famoso modelo *Kurata* japonés se puede consultar el sitio que lo comercializa, URL: <http://suidobashijuko.jp/>. Sobre el modelo chino ver Knight, Will, “China is Building a Robot Army of Model Workers”, [En línea], 2016. Consultado en noviembre 2017. URL: <https://www.technologyreview.com/s/601215/china-is-building-a-robot-army-of-model-workers/>.

de aquellas insignias y banderas por las que han llegado a morir millones de personas ya no serán hombres y mujeres sino máquinas. Esto, seguramente, traerá algunos dilemas que en nada afectarán a su desarrollo pero que sin embargo mantendrán ocupados a los analistas de las Relaciones Internacionales y de los Organismos de Derechos Humanos. Pero el corolario es que la guerra, tal como se la ha conocido desde la Antigüedad, ya no es posible. Las nuevas formas que están adquiriendo los ejércitos tendrán, entre algunas de sus consecuencias más promocionadas, el que algunas naciones podrán atravesar un conflicto bélico con la seguridad de que no se contarán, entre sus filas, a víctimas *humanas*. Pero aceptar esta perspectiva acerca de las nuevas condiciones tecnológicas de la guerra es aceptar como cierto el barniz ético y humanitario con el que se intentará revestir el hecho de que se enviará a combatir a robots y no a hombres y que no es otro que el evitar la pérdida de vidas humanas o las que se consideren como tales. Pero las presuntas causas humanitarias que se esgrimen son las que permitirían mantener oculta la verdadera razón por la que asistimos al incipiente surgimiento de los primeros ejércitos conformados enteramente por robots: que si bien la tecnología hace realidad esta posibilidad, la misma se da en una época en la que ya no es posible contar con grandes sectores de la población dispuestos a ser movilizados y a luchar por valores que ya no los representan. Si hemos aceptado que la muerte de una parte de la humanidad ya no conmueve al hombre, ¿por qué debería sentirse movilizado a marchar a una muerte casi segura por cuestiones tan ajenas como lejanas a sus intereses cotidianos y que en nada le conmueven?

Así, no debería sorprendernos que el término “guerra civil” no haya sido el único que ha desaparecido del vocabulario de los especialistas y de la prensa internacional debido a que, junto con la humanidad, también ha desaparecido la guerra, lo cual puede comprobarse a través de un hecho que puede parecer meramente anecdótico pero que no lo es: nos referimos a la desaparición de aquella figura que toda guerra producía. La muerte de la guerra, conocida como lo fue por miles de años, tiene su correlato en un hecho que parece pasar desapercibido y que es que han desaparecido los héroes.²⁹ Una lectura atenta de las noticias demostrará

²⁹ Coincidimos con Münkler sobre el hecho de que vivimos tiempos “post-heroicos” y no

que el término “héroe” es actualmente utilizado, casi con exclusividad, en el ámbito deportivo, el cual, sin estar desprovisto de su arista política,³⁰ reviste otras implicancias, muy distintas de las connotaciones clásicas con las que se revestía al héroe antaño. En todo caso, esto revelaría que el ámbito de producción del héroe dejó de ser el campo de batalla (o su rememoración a través de la épica) y se trasladó a los estadios deportivos aunque, no casualmente, también los encontramos en las ficciones orquestadas que ofrece el cine y en las pantallas de los noticieros, en los efímeros minutos dedicados al *héroe* que salvó a una mascota de la copa de un árbol o al que devolvió el dinero que había encontrado en el asiento trasero de un taxi. Es decir, el héroe se encuentra a la altura de la épica de nuestros tiempos, una épica en la que tanto la guerra como sus héroes se miden a la luz del rédito económico y de las mediciones de audiencias. En todo caso, la desaparición de la guerra y, en consecuencia, del héroe, no serían más que el reflejo de lo que, desde hace décadas, está sucediendo con el hombre y su humanidad y que nos remite a aquella tesis de Arendt en la que había anticipado que tanto la moral como todo componente anímico estaban desapareciendo de la guerra.³¹ Resulta también pertinente observar que la tecnificación de la guerra, mediante la cual las únicas bajas posibles para las grandes potencias serían potencialmente nulas, será válida en la medida en que no se enfrenten dos potencias cuyas fuerzas militares sean medianamente comparables. Sin embargo, este escenario se presenta como altamente improbable si tenemos en cuenta la reciente irrupción de un nuevo protagonista en el escenario internacional.

debemos dejar de notar la interesante consecuencia que el autor alemán establece entre dicho fenómeno y la dimensión asimétrica que caracteriza a las guerras en nuestros días. Münkler nos recuerda que, en sociedades donde nada de heroico hay en vivir, “el valor más alto es la preservación de la vida humana y con ello la multiplicación e intensificación de las sensaciones individuales de bienestar”, cuestión que también contrapondrá con el accionar de tintes heroicos de aquellos que llevan adelante acciones ligadas al fanatismo religioso. La cita corresponde a “The Wars of the 21st century”, en *International Review of the Red Cross*, Marzo, vol. 85, n. 849 (2003), p. 12.

³⁰ Cf. Canetti, E., *op. cit.*, especialmente pp. 35-38, 44-51 y 655-663.

³¹ Cf. Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza Editorial, 2013.

3. Rupturas

Si consideramos la situación política internacional, el único escenario factible por el que hoy una de las grandes potencias podría sufrir numerosas muertes entre sus ciudadanos se da a partir del ataque de aquel que, recientemente, se ha constituido en el enemigo común de las grandes potencias armamentísticas: el terrorismo. Las racionalidades estatales características de las guerras hasta hace unas décadas nos hacen suponer que, dado que “no hay ninguna potencia -ya sea un Estado o una coalición de Estados- que esté, ni de lejos, a la altura de los Estados Unidos en cuanto a las condiciones en que se desarrollaría una guerra simétrica”,³² los conflictos entre potencias son una cosa del pasado. En este sentido, el terrorismo cumpliría actualmente una doble función: por una parte, disminuye la hipótesis de conflicto entre las grandes potencias,³³ al constituirse en el enemigo común a todas ellas. Un enemigo al que, más allá de que sea declarada una *Guerra contra el Terror*,³⁴ cumple perfectamente su rol de enemigo externo. Por otra parte, el terrorismo estaría cumpliendo una función sumamente sutil en el esquema del poder global ya que por su intermedio se lograría desplazar el eje clásico de la guerra centrado en valores como la patria, el deber, el honor y la nación a un valor universal, la Humanidad (si se es parte de la Humanidad, se está en guerra) y a través de ella al ámbito de lo civil y de allí al plano individual. No es nuestro país quien está en guerra sino nosotros; cada uno de nosotros puede ser la víctima del enemigo y eso nos ubica en la primera línea del frente de batalla. La abstracción que supone una guerra contra la Humanidad se particulariza de la manera más concreta en el atentado que sufre una señora en el subterráneo o en la bomba que explota en un bar o un mercado de un barrio residencial. Ya no se trata, como ocurría has-

³² Münkler, Herfried, *op. cit.*, p.146.

³³ Si bien no compartimos su opinión al respecto, resulta interesante la conclusión a la que arriba Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. Carlo Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

³⁴ “Quisiera informar a los Americanos sobre la situación de nuestra guerra contra el terror” (I would like to report to the American people on the state of our war against terror). Con estas palabras iniciaba George W. Bush su discurso del día 11 de octubre de 2001 dando así inicio a un término que continuaría con algunas variantes hasta el día de hoy. El discurso se encuentra transcrita bajo el título “Bush gives update on war against terrorism”, [En línea], 2007. Consultado 20 de noviembre 2017. URL: <http://edition.cnn.com/2001/US/10/11/gen.bush.transcript>.

ta hace pocas décadas, de cuestionar al Estado como, por ejemplo, hacían los manifestantes norteamericanos al preguntar qué hacían sus hijos combatiendo en Asia. Los países ya no marchan a las guerras, ahora la guerra se traslada a las calles de sus principales ciudades en donde lo civil ha reemplazado los otrora objetivos militares.³⁵ Esto diluye, a los ojos de Occidente, las responsabilidades que las potencias tienen sobre el surgimiento o el fortalecimiento de grupos terroristas como Al Qaeda o el Estado Islámico.³⁶ Pero también, y paradójicamente, favorece el hecho de que los Estados-nación sean demandados como los únicos capaces de brindar seguridad. Por esto también se puede comprender el hecho de que el terrorismo venga a eliminar el último resquicio de carga moral que pudieran sentir aquellos que se preguntan qué hace su gobierno con el dinero de sus impuestos; el terrorismo es lo que viene a darle una nueva carga moral a la guerra en un mundo donde los hombres han perdido la capacidad moral y anímica de morir por sus patrias. De esta manera, y como lúcidamente ha sido señalado Münkler, podríamos decir que el terrorismo también vino a evidenciar una fractura con la tradición política iniciada por la Modernidad: los Estados han perdido la iniciativa sobre la guerra,³⁷ no es ya un Estado el que da la orden de invadir a otro sino que se ha puesto en evidencia la capacidad que posee hasta un único individuo para poner a un país -y hasta a una gran parte del mundo- en estado de alarma.³⁸ Esta

³⁵ Cf. Münkler, Herfried, "The Wars of the 21st century", *op. cit.*, p. 18.

³⁶ Al respecto, cf., por ejemplo, Komisar, "Ties Between the Bush Family and Osama bin Laden", [En línea], 2007. Consultado 20 de noviembre 2017. URL: <http://www.truth-out.org/archive/item/69782:ties-between-the-bush-family-and-osama-bin-laden>; también CBC, "George W. Bush and the Bin Laden Family, Meeting at Ritz Carlton Hotel, NYC, One Day Before 9/11", [En línea], 2013. Consultado 20 de noviembre 2017. URL: <http://www.globalresearch.ca/george-w-bush-and-the-bin-laden-family-meet-in-new-york-city-one-day-before-911/5332870>.

³⁷ Cf. los ya citados trabajos de Münkler, Herfried, "The Wars of the 21st century" y *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*.

³⁸ Por citar solo el caso más reciente, las investigaciones realizadas sobre la autoría del atentado realizado en el mercado navideño de Berlín (20-12-2016) revelaron que el presunto autor atravesó diversos países sin ser detectado por las autoridades. Esto llevó a que el gobierno holandés planteara la necesidad de reinstaurar los requerimientos formales para cruzar fronteras al interior de la Unión Europea. Al respecto, cf. EFE, "Holanda busca retomar los controles de pasaporte", [En línea], 2017. Consultado 20 de noviembre 2017. URL: <http://www.dw.com/es/holanda-busca-retomar-los-controles-de-pasaporte/a-36998101>. A su vez, utilizamos el término "estado de alarma" para evidenciar la tensión existente entre el término "guerra" (utilizado por los Estados en sus campañas y discursos contra el terrorismo internacional) y la imposibilidad de considerar propiamente dicha situación como una guerra a pesar de cómo se la denomine.

cuestión no puede dejar de ser considerada como un profundo cuestionamiento a la tradición inaugurada por la teoría de la soberanía del Estado moderno en la que aquel que decide sobre la guerra es también quien decide sobre la vida de la población y, en este sentido, los Estados contemporáneos han dejado de gozar del monopolio de dicha potestad.³⁹ Sin embargo, el terrorismo cumple una función elemental en la psicología del hombre y, por ende, en la política: permite mantener latente y direccionado el miedo en la población, mecanismo que permite, paradójicamente, reforzar la soberanía del Estado, y es por este motivo que el terrorismo se vuelve esencial para sostener la estructura material, económica, política y psicológica de la guerra incluso cuando la misma, como hemos afirmado, ya no exista como tal.⁴⁰ El terrorista es lo único que puede producir temor a una población que ya no debería temer a las guerras, pues ningún familiar puede perder la vida allí porque en ellas solo puede morir aquello que no pertenece a ningún estamento de lo humano y la única consecuencia a temer es una mayor tasa de impuestos -o el recorte del presupuesto de salud o de educación- para así poder cumplir con los gastos de *Defensa*, los cuales, a pesar de todo, pueden llegar a estimarse como un precio irrisorio en comparación con las implicancias que ofrecía el escenario bélico tradicional.

Según Samuel Huntington, un aspecto fundamental que demarcaba el cambio del orden que surgía a inicios de la década del '90, tras el fin de la Guerra Fría, era el hecho de que los países ya no debían responder a las preguntas “¿de qué lado te encuentras, a qué lado te has aliado o por cuál sientes simpatía?” Para él, en el nuevo escenario internacional, el hombre debía responder a otra pregunta “mucho más fundamental: «¿Quién eres?»”, pregunta que presupone que “cada Estado debe tener una respuesta, su identidad cultural, que define el lugar del Estado en la política global, sus amigos y sus enemigos”.⁴¹ Sin intentar dilucidar si la teoría de Huntington

³⁹ Cf., por ejemplo, en la parte II del *Leviatán*, Cap.18 en el que afirma que “es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados”. También, en la parte II, cap. 28, leemos: “contra los enemigos a quienes el Estado juzga capaces de dañar, es legítimo hacer guerra”. Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 260.

⁴⁰ Cf. Butler, Judith, *Precairious Life. The Power of Mourning and Violence*, London-New York, Verso, 2004, pp. 52-70.

⁴¹ Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*,

era acertada, lo que resulta claro es que la misma ha sido superada por los hechos. Particularmente, la pregunta “¿quién eres?” carece verdaderamente de sentido debido a que la relación hombre-ciudadano-nación se ha interrumpido, motivo por el cual ya no podemos significar –ni certificar– qué significa que alguien responda a dicha pregunta. Por ejemplo, la pregunta que en términos de nacionalidad interroga “¿quién eres?” esperando respuestas como “soy francés, alemán o argentino”, evidencia en realidad, más allá de que dicha pregunta no adquiere sentido con el fin de la Guerra Fría sino con el nazismo,⁴² que no hay ninguna respuesta objetiva o subjetiva que pueda dar el individuo que tenga algún sentido político.⁴³ Hoy nadie aseguraría que un hombre que nació y fue criado y educado en París –de acuerdo a los valores culturales franceses– se encuentra totalmente exento de la posibilidad de ser un terrorista o de convertirse en uno. Una prueba de esto la encontramos en los incansables esfuerzos que los servicios de inteligencia llevan a cabo para intentar responder a la pregunta “quién eres” y cuya dificultad para ser respondida se expresa tanto en lo burdo como en lo obsoleto que resultan los mecanismos de recopilación masiva de información privada que se emplean a diario para intentar dar con la respuesta. Por lo tanto, debería aceptarse que la verdadera pregunta que intentan responder los Estados no es “quién soy”, ya que la identidad no es hoy, en sí misma, una cuestión privada, sino aquella otra que no se formula para no revelar el hecho de que muchas de las calamidades que se viven a diario en el mundo no se deben a exabruptos o errores circunstanciales que potencialmente no podrían traspasar cualquier tipo de límite geográfico, religioso, cultural, político o económico debido a que dichas formas de brutalidad se encuentran reservadas para todos aquellos que no se encuentran comprendidos dentro de la humanidad. Por lo tanto, lo que se debe ocultar es que la pregunta que no se debe formular en voz alta no gira sobre nuestra identidad, sino sobre nuestra naturaleza, y así la pregunta “quién eres” ha perdido vigencia y ha dejado paso a una pregunta que recalca en lo más hondo del propio ser y que nos inquieta constantemente: “¿qué eres?”.

Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 147.

⁴² Agamben, Giorgio, “Política del exilio” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 26/27, Barcelona, Editorial Archipiélago, 1996, pp. 41–52.

⁴³ Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, trad. Antonio Cuspiner, Valencia, Pre-Textos, 2001.

La pregunta que interroga acerca del ser no presupone una humanidad sobre aquel al que le dirige la pregunta sino que el ser puede -o no- ser humano, lo cual revela una coincidencia de época, ya que confluirían en nuestros días dos fenómenos consonantes: mientras que el propio concepto de lo humano está en crisis, el mundo se encuentra bajo la amenaza constante de un fenómeno que es caracterizado por su inhumanidad. Es en este sentido que se puede comprender el éxito que ha tenido el terrorismo internacional en la medida en que ha puesto a Occidente en un estado de alerta y de angustia constante, trasladando la sospecha permanente sobre cualquier ciudadano sin importar su lugar de nacimiento, etnia, tipo de educación, idioma o vestimenta.⁴⁴ Así, la guerra en nombre de la humanidad se ha trasladado desde los campos de batalla a nuestras propias calles, bares y monumentos, siendo cada uno de nosotros las potenciales víctimas pero también los principales sospechosos.⁴⁵ Si una parte de la humanidad pudo en cada época establecer con claridad cuál era el límite que permitía separar al *nosotros* del *ellos*, en nuestros días dicha distinción resulta inviable y las consecuencias recién comienzan a vislumbrarse.

4. Conclusiones

Hemos iniciado el desarrollo de nuestra disquisición a partir de la premisa que afirma que uno de los componentes co-constitutivos de lo humano radica en aquellas dos voces que, al interior de cada uno de nosotros, posibilitan el diálogo del yo consigo mismo. A partir de allí hemos abordado el hecho de que la eliminación de la espontaneidad o de la individualidad de la persona coincide, en nuestras democracias, con el objetivo perseguido en los campos de concentración, lo cual viene a confirmar el *dictum* agambeniano de que el *nómos* jurídico-político del campo de concentración se ha trasladado a nuestras sociedades. La superficialidad del trato con el otro, pero, fundamen-

⁴⁴ Como bien explica Peter Sloterdijk, “el terror sistemático no deja en ningún momento de generar un clima de angustia, en el que la protección se adecúa a los ataques permanentes, mas sin poder detenerlos”. Sloterdijk, Peter, *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, trad. Germán Cano, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 59.

⁴⁵ Münkler constituye una rara excepción al haber notado que es en el concepto de ciudadano donde se concentran muchos aspectos inherentes a las concepciones políticas y jurídicas tradicionales que hoy se encuentran excluidos en los márgenes de las “nuevas guerras”, como bien lo expresa en su ya citado *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*, *op. cit.*, p. 31.

talmente, con uno mismo, nos ha llevado a preguntarnos sobre el propio status de lo humano (y lo humanitario) en nuestros días, lo cual nos condujo a aseverar que hasta la muerte ha perdido el sentido que tenía hasta hace unas pocas décadas. En el mismo sentido, hemos visto que tanto los pilares jurídico-políticos como simbólicos sobre los que se constituyó el Estado moderno demuestran, a diario, su crisis tanto en la imposibilidad de establecer un vínculo efectivo entre los componentes del binomio Estado-ciudadano como en el hecho de que toda apelación a los valores colectivo-humanitarios evidencia la pérdida de poder que los mismos han sufrido respecto a épocas no muy lejanas en las que aún eran capaces de movilizar a decenas de miles de personas al frente de batalla mientras millones los vitoreaban en las calles. Curiosamente, comprobamos también que la imposibilidad de trasladar a los ciudadanos a los frentes de batalla ha sufrido una inversión a partir de lo que podríamos denominar “el fin de las guerras clásicas”. Es decir que, en un mundo donde los Estados han perdido la iniciativa a declarar la guerra -y a conducirla de acuerdo a la racionalidad que impone el derecho y las convenciones internacionales- hoy las calles de nuestras ciudades se han convertido en el verdadero campo de batalla. Sin embargo, nuestras calles también son el escenario de una transformación propia de nuestra época, ya que en ellas la muerte ha perdido el sentido que ha tenido durante milenios: ya no se trata de la muerte propiamente de seres humanos sino de la mera extinción de cuerpos a los que previamente les ha sido arrebatada la persona que los habitaba. Es en este contexto en el que surge la única figura capaz de posibilitar aún un discurso en nombre de la Humanidad: el terrorista. Es la aparición de este singular protagonista, como lo demuestran los sucesos ocurridos en los últimos años, la que hizo posible que ya no se espere que aquel que quiere destruir nuestra sociedad y toda nuestra civilización surja extra muros, sino que se aguarda con expectación que surja del seno de nuestros barrios. El que el otro con el que nos cruzamos en la calle esté sospechado de ser un *Otro* es lo que ha posibilitado que la pregunta de nuestra época se haya trocado de “quién eres” a “*qué* eres”, desplazando así, preventivamente, al otro hacia el lugar del *Otro*. En consecuencia, hemos concluido que nos encontramos condenados a habitar un mundo en el que la única posibilidad de apelar a la Humanidad surge como reacción ante aquello que se presenta como la encarnación misma de lo radicalmente *Otro* y que, como tal, se encuentra más allá de los límites de lo humano.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, “Política del exilio”. En: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 26/27, Barcelona, Editorial Archipiélago, 1996, pp. 41–52.
- , *Medios sin fin*. Valencia, Pre-Textos, 2001.
- , *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre Textos, 2006.
- , *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- , *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo Sacer II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017.
- Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- , *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- Benjamin, Walter, *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- Benveniste, Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.
- Butler, Judith, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, London-New York, Verso, 2004.
- Canetti, Elias, *Masa y poder*, Barcelona, Alianza, 2013.
- Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 1984.
- Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Buenos Aires, Herder, 2017.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós, 2015.
- Lindley-French, Julian y Boyer, Yves, *The Oxford Handbook of War*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Löwenthal, Leo, “Terror’s Atomization of Man”, en *Commentary*, 1, 1945/1946, pp. 1-8.

Münkler, Herfried, “The Wars of the 21st century”, en IRRC March Vol.85, n° 849, 2003.

---, *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2003.

Rhodes, Richard, *Amos de la muerte. Los SS Einsatzgruppen y el origen del holocausto*, Barcelona, Seix Barral, 2003.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.

Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

---, *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

Supiot, Alain, *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007.

Recursos de Internet

Bush, G., “Bush gives update on war against terrorism” [En línea], 2001. URL: <http://edition.cnn.com/2001/US/10/11/gen.bush.transcript/>.

CBC, “George W. Bush and the Bin Laden Family, Meeting at Ritz Carlton Hotel, NYC, One Day Before 9/11” [En línea], 2013, URL: <http://www.globalresearch.ca/george-w-bush-and-the-bin-laden-family-meet-in-new-york-city-one-day-before-911/5332870>.

EFE Agency, “Holanda busca retomar los controles de pasaporte” [En línea], 2017. URL: <http://www.dw.com/es/holanda-busca-retomar-los-controles-de-pasaporte/a-36998101>.

Knight, W., “China is Building a Robot Army of Model Workers” [En línea], 2016. URL: <https://www.technologyreview.com/s/601215/china-is-building-a-robot-army-of-model-workers/>.

Komisar, L., “Ties Between the Bush Family and Osama bin Laden” [En línea], 2007. URL: <http://www.truth-out.org/archive/item/69782:ties-between-the-bush-family-and-osama-bin-laden>.

Milne, S., “Now the Truth Emerges: how the US fuelled the Rise of Isis in Syria and Iraq” [En línea], 2015. URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/03/us-isis-syria-iraq>.

Sky News, “SuperRobot With Twin Guns is Unveiled” [En línea], 2012. URL: Disponible en: <http://news.sky.com/story/super-robot-with-twin-guns-is-unveiled-10474438>.

crónicas

II Jornadas de discusión sobre Idealismo: teoría y práctica

MARIANO GAUDIO ∨ SANDRA PALERMO

Los días jueves 12 y viernes 13 de julio de 2018, en un aula de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se celebraron las “II Jornadas de discusión sobre Idealismo: teoría y práctica”, organizadas por el Grupo de

Investigación sobre Idealismo (Jimena Solé, Julián Ferreyra, Natalia Lerussi, Lucas Scarfia, Gonzalo Santaya, Juan José Rodríguez, Federico Vicum, Soledad Barsotti, Javier De Angelis, Bruno Del Piero, y quienes escribimos esta reseña) con el

El público como parte constitutiva de las Jornadas. En este caso, mesa sobre Schelling.



auspicio de la Red RAGIF. En consonancia con las primeras jornadas realizadas a fines de 2014, estas segundas contaron con una distribución equitativa del tiempo en un formato de bloques o mesas temáticas de tres, cuatro o cinco exposiciones breves, seguidas por un amplio espacio dedicado a preguntas, comentarios e intercambios para una mejor comprensión y análisis de las problemáticas expuestas. El idealismo funcionó como marco general del encuentro y el eje teoría-práctica como hilo conductor de las discusiones y reflexiones que se fueron desgranando a lo largo de dos intensas jornadas de trabajo. Mediante exposiciones breves que respetaron el tiempo destinado al debate y al intercambio, se sortearon las consecuencias indeseables tanto de los mega-eventos mercantilizados y sobrecargados de mesas paralelas, como las de los ultra-especializados que cierran el círculo sobre sí. Estas jornadas lograron articular en un mismo espacio compartido todo un abanico de exposiciones y discusiones, que enriquecieron la labor académica posicionándola en una instancia colectiva, en un ambiente signado por la cordialidad y el sentido colaborativo. Las mesas se focalizaron en Kant, Fichte, Schiller,

Novalis, Schelling, Hegel, y en el idealismo en conexión con otras corrientes de pensamiento. El rigor académico y el clima amistoso caracterizaron las treinta presentaciones de especialistas provenientes de diversas Universidades Nacionales de Buenos Aires, del Gran Buenos Aires, Bahía Blanca, Rosario y Santa Fe, así como del exterior (Santiago de Chile; Toledo, Belo Horizonte y Lavras, de Brasil; y México DF).

En las palabras de bienvenida, se señalaron aspectos relacionados con la génesis de las jornadas, así como el panorama de crecimiento y proliferación del Idealismo en las últimas dos décadas en la región en términos de congresos, publicaciones y redes de articulación. Respecto de este panorama, se destacaron entre otras hipótesis la de que el crecimiento del Idealismo se debe no sólo a su potencial intrínseco especulativo-práctico, sino también a su anclaje en elementos vitales del presente contexto que van más allá de las típicas crisis finiseculares y del consiguiente intento de re-fundación o reformulación, e incluso van más allá de la mera crítica al neoliberalismo imperante, porque el Idealismo atañe al suelo fermentoso de la actividad, a

la mitología y a la racionalidad que pugnan por realizarse, es decir, a distintos vectores que electrifican y que se fructifican en la realidad del suelo latinoamericano. Finalmente, se hizo una emotiva mención a quien fuera un referente fundamental en la investigación de esta corriente, Jorge Eugenio Dotti.

En la primera mesa expusieron Silvia Di Sanza (Universidad Nacional de San Martín): “La concertación de una alianza en un tránsito imposible: de la naturaleza a la libertad”; Betzabeth Guzmán Soto (Universidad de Chile): “Una propuesta de aplicación del juicio reflexionante en la filosofía de I. Kant: la historia como lugar del tránsito de la naturaleza a la libertad”; Pablo Pachilla (CONICET, UBA): “¿Puede hablarse de un iusnaturalismo noológico en Kant?”; y Sandra Palermo (CONICET, UBA, Universidad Nacional de Río Cuarto): “Aprender la filosofía, aprender a filosofar. El joven Hegel frente a la idea kantiana de razón”. El debate giró alrededor del problema de si el tránsito entre naturaleza y libertad en la *Crítica de la facultad de juzgar* se hace posible gracias a la técnica de la naturaleza o a la historia y la importancia de las analogías en esa obra. Se discutió también

acerca de si Schelling y Hegel traicionaron –en un sentido creativo (o en el marco de la mejor comprensión que se sigue de la distinción entre el espíritu y la letra)– la filosofía de Kant, acerca del problema de la validez subjetiva y necesaria de ciertos conceptos en “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, de la figura del genio y de sus similitudes y diferencias con las figuras del filósofo y del científico en Kant, y de la noología en conexión con la cuestión jurídica y los usos teórico y práctico de la razón.

En la segunda mesa expusieron Leonardo Abramovich (Universidad Nacional de San Martín, CONICET): “El misticismo como la solución hegeliana al problema de la relación entre teoría y práctica”; Alejandro Murúa (Universidad Nacional General Sarmiento): “La genética del concepto: apuntes sobre la refutación hegeliana al spinozismo”; Hugo Figueredo Núñez (CONICET, Universidad Nacional General Sarmiento, UBA): “Observaciones sobre la realidad efectiva en la filosofía de la historia de Hegel”; y Damián Rosanovich (CONICET, UBA): “¿Puede trabajar cualquier persona en el Estado? Aportes hegelianos para una reflexión sobre las instituciones públicas”.



Dos intensas jornadas de reflexión con especialistas de distintos lugares de Latinoamérica. En este caso, mesa de cierre

En el debate surgieron, entre otros temas, la compatibilidad del pensamiento de Hegel con el misticismo y el significado preciso de esta corriente, la recepción de Spinoza en Jacobi, Kant y Fichte; la diferencia entre el Estado liberal y el Estado social y las consecuencias que habría que asumir en cada una de estas perspectivas, la relevancia de la información en el espacio público, y el significado de la razón finita y de la superación en la dialéctica de Hegel.

En la tercera mesa expusieron Luciano Utteich (UNIOESTE, Toledo, Brasil): “El sumo bien como causa del primado práctico de la razón en Fichte y Schelling”; Bruno Del Piero (UBA): “Los riesgos de la teoría: la dis-

tinción entre la posición de la vida y el punto de vista especulativo en Fichte”; Mariano Gaudio (CONICET, UBA): “Teoría y práctica en las reelaboraciones de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”; y João Martins Da Cunha (Universidad Federal de Lavras, Brasil): “Crítica da razão e crítica da política em Fichte”. A partir de estas exposiciones, la discusión se concentró sobre la temática de la tensión entre teoría y práctica en Fichte en comparación con Kant, sobre la idea de sumo bien en Fichte y Schelling, también en comparación con Kant. Se reflexionó además sobre la ambigüedad del concepto de vida que se puede conectar con la actividad y/o con la naturaleza, sobre el acosmismo, y sobre la duda relativa



Exposiciones y debate en un clima cordial, la marca distintiva de las jornadas. En este caso, mesa sobre Hegel.

a la equiparación entre –por un lado– teoría y especulación y –por otro lado– práctica y vida, y el rol del intelectual en la actualidad y en la transformación de la realidad.

En la cuarta y última mesa del primer día expusieron Ileana Beade (CONICET, Universidad Nacional de Rosario, Grupo de Estudios Kantianos): “Reflexiones en torno al concepto de *práctica* en la filosofía política kantiana”; Julián Ferreyra (CONICET, UBA): “La luz contra los dogmatismos del Yo y la unidad en la *Doctrina de la Ciencia 1804/2* de Fichte”; y Alberto Damiani (UBA, Universidad Nacional de Rosario, CONICET): “Intersubjetividad y reflexión en la filosofía tras-

cedental”. El debate ulterior giró alrededor de varias cuestiones: la posibilidad de que la Doctrina de la Ciencia de 1804 solape una crítica a Schelling, así como la cuestión del Yo, de Dios y de la luz en esta obra; el problema del espacio público y la publicidad, de la crítica y la educación de los gobernantes en Kant; la contradicción performativa en el pragmatismo trascendental, el lenguaje en las distintas formas del giro lingüístico y en corrientes de la filosofía contemporánea; la noción de verdad en la filosofía moderna, la intersubjetividad en Kant y la subordinación de la coyuntura a la normatividad de lo teórico en el pensamiento de este filósofo.

En la quinta mesa (la primera del segundo día) expusieron María Soledad Barsotti (Universidad Nacional General Sarmiento): “Algunas ideas para pensar la mediación teoría-praxis en Friedrich Schiller”; Juan Lázaro Rearte (Universidad Nacional General Sarmiento, UBA): “Ascenso, caída y redención idealista: sobre *Die Jungfrau von Orleans*, de Friedrich Schiller”; Santiago Napoli (Universidad Nacional del Sur, CONICET): “«Experimentar con la multiplicidad». Novalis en torno al método filosófico”; y Lucas Scarfia (UBA, CONICET): “Filosofía práctica y Estética en el idealismo de Friedrich von Hardenberg (Novalis). *Praxis* moral y *Poiesis* artística”. En el debate surgieron, entre otras cuestiones, en relación con Schiller: cómo juega la apariencia estética en la mediación y en sus aspectos subjetivo y objetivo, el problema de la gradación y la oscilación entre opuestos (o la no-síntesis final), el sentido de lo patético, la representación de la libertad como decepción y pérdida, la noción de tragedia romántica, el ideal de comunidad y el Estado estético; mientras que, en relación con Novalis, la cuestión de si la magia se equipara a creación absoluta o si resulta equivalente a lo poético, el conflicto entre

la autonomía estética y la autonomía moral, y la relevancia de los filósofos idealistas solapada por otras figuras.

En la sexta mesa expusieron María Jimena Solé (CONICET, UBA): “La filosofía como una práctica creadora. Lectura de las *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo* de Schelling”; Juan José Rodríguez (UBA): “Dificultades de toda interpretación puramente inmanente de la relación entre la libertad humana y Dios en el *Freiheitsschrift* de Schelling”; Jorge Eduardo Fernández (Universidad Nacional de San Martín): “La esencia de la libertad y la teoría de las tres potencias”; Gonzalo Santaya (CONICET, UBA): “El *drama* de Dios: la dialéctica de las potencias en Schelling”; y Mario Gómez Pedrido (Universidad Nacional de San Martín, UBA): “La temporalidad inmanente de Dios como sistema en la filosofía de Schelling”. En el debate surgieron, entre otros temas, el problema acerca de cómo salir del dogmatismo, la distinción entre dogmatismo y dogmaticismo (o entre un dogmatismo débil y un dogmatismo perfecto), la cuestión de si acaso Schelling alcanza una síntesis última y cuál sería, la resolución estética (y no ética) de la tragedia, el contacto de

Schelling con la cábala y la teosofía, la contracción y la expansión, las dimensiones del tiempo orgánico, el intento fallido y el abandono del sistema del tiempo de las *Weltalter* junto con sus repercusiones en su última filosofía, así como el problema de la alteridad de o en Dios en el escrito sobre la libertad.

En la séptima mesa expusieron Héctor Arrese Igor (CONICET, Universidad Pedagógica): “La libertad de expresión como mediación formativa en Kant, Fichte y Mill”; Pablo Uriel Rodríguez y Alejandro Peña Arroyave (CONICET, UBA, Universidad Nacional General Sarmiento): “Feuerbach y la comunicación filosófica del futuro”; y Javier De Angelis (UBA, CONICET): “«El furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía». J. G. Fichte en el marco de la crítica schmittiana a la estetización de la política romántica”. Las problemáticas que se discutieron durante el debate giraron alrededor de quién interpreta el concepto de humanidad como fin en sí mismo en Fichte (y las consecuencias peligrosas de la apropiación de este concepto) y el activismo racionalista que Schmitt ve en Fichte. También se habló sobre cómo se realizaría el fomento de la libertad en Mill (o cómo educar

para el pensamiento crítico), de si la filosofía social y política de Fichte se basa en el individualismo o en la sociedad total (o el Estado autoritario) y de si lo público-estatal está subsumido a lo social; así como también de la cuestión de la difusión de la filosofía en Feuerbach y la remisión de los conceptos filosóficos a la experiencia.

En la octava y última mesa, la mesa de cierre, expusieron Diana María López (Universidad Nacional del Litoral): “Lógica trascendental y Lógica especulativa. Del diferente modo de concebir forma y fundamento”; Giorgia Cecchinato (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil): “Verdade do espírito e Ilusão verdadeira. A diferença entre a concepção da arte de Hegel e a de Fichte como consequência do diferente modo de entender o absoluto”; y Virginia López-Domínguez: “¿Cambiar el mundo?: La respuesta del idealismo tras la revolución francesa”. La discusión que siguió puso en evidencia, entre otros temas, la importancia de Schiller para la estética de Fichte y de Hegel, las características del amor en la filosofía de Fichte y su compatibilidad (o no) con el anhelo (y con el impulso, el esfuerzo o la tendencia), las dimensiones lógica y trascen-



Arriba: Mesas temáticas sobre los grandes filósofos del Idealismo. En este caso, sobre Fichte.

Abajo: Mesas temática sobre las corrientes de la época. En este caso, Romanticismo.

dental de la reflexión en Kant y el movimiento propio de la esencia en Hegel donde la reflexión ya no es subjetiva sino de la cosa misma. Se problematizó también acerca de la transformación de la realidad (si en ello el protagonismo lo tiene que tener el filósofo o la filosofía) y acerca de la relación entre lo trascendental y lo especulativo. Se discutió finalmente sobre la relevancia de la *Praktische Phi-*

losophie para el sistema de Fichte, sobre el punto de vista de la recepción y el punto de vista de la producción de la obra artística según Fichte, así como también sobre el significado de este filósofo para los románticos en el amor como desborde y como vida.

Algunas apostillas, afirmaciones polémicas o cuestiones para seguir pensando: respecto de Kant, se dijo que hay una obsesión neurótica por la *Crítica de la razón pura*, una caricatura epistemologizante; que suele interpretarse la *Crítica de la facultad de juzgar* como dividida en dos partes, que Kant brilla a través de las interpretaciones de Fichte, Schelling y Hegel, en cuanto iluminan problemas que él vislumbró pero no se animó a solucionar; que la libertad de expresión significa un espacio para ante todo educar a los gobernantes y, sin embargo, la crítica no resulta ser vinculante y el orden prima sobre la libertad de pensamiento. En relación con Fichte, se dijo que la especulación significa un quiebre y una vuelta a la experiencia, que la tarea de la filosofía se entrelaza con el diagnóstico sobre el presente y tiene un fuerte sentido de aplicación de lo universal a una situación concreta, que la luz engendra al

ojo en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, que el desafío de *Staat-slehre* es construir el Estado, que su pensamiento político sería proto-liberal, que *El Estado comercial cerrado* conlleva autoritarismo, y que se anticipó a la crítica de Hegel. Respecto del romanticismo, se puso en duda el significado de la noción de progreso en Schiller, y se sostuvo que no habría una representación definida de libertad o un proyecto, mientras que sobre Novalis se dijo que en sus últimos años se alejaría de Kant y de Fichte, y que la cima de su pensamiento sería ocupada tanto por lo moral como por lo estético. En relación con Schelling se afirmó que la noción de Absoluto de las *Cartas* anticipa y culmina en la filosofía de la indiferencia, y que, consciente de la imposibilidad de la revolución política en Alemania, propone una revolución cultural práctico-poética, una religión estética. Y sobre Hegel se consideró que el recurso al misticismo no es un capricho provinciano, sino que lo especulativo mismo, que constituye un misterio para el entendimiento, también es la razón y el misticismo; que su filosofía significa una vuelta a la *Crítica de la razón pura*, en cuanto ya no se plantea cambiar el mundo, sino entenderlo; que el deseo

aniquila todo lo que lo rodea y el reconocimiento concluye en la esclavización; que propone un cierre de la historia, y que su “Doctrina de la Esencia” es un tratado sobre las filosofías de Kant y de Fichte.

Más allá de los contenidos específicos, estas jornadas tejieron un espacio de encuentro y de intercambio de saberes y de afectos entre investigadores de distintas universidades nacionales de nuestro país y de América Latina. Un encuentro que fue posible gracias a la labor conjunta y al esfuerzo de los miembros del Grupo de Investigación sobre Idealismo, y a sus ganas de hacer filosofía –pues no se contó con ninguna financiación y tampoco se cobró inscripción–. Este espacio de diálogo, genuino y abierto, mostró la riqueza y la fuerza del pensar que se realiza desde el propio lugar y siempre con otros y que justamente en y gracias a esos lazos de amistad resiste en su búsqueda de lo universal y de la verdad.

I Jornadas del Círculo Sartre. La actualidad del pensamiento de Jean-Paul Sartre en Argentina

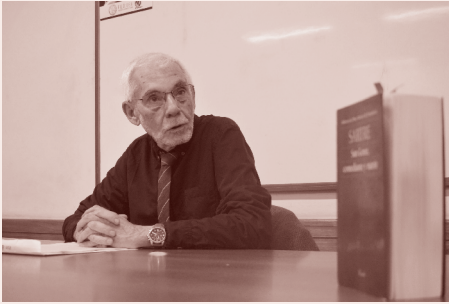
JULIETA MEDRANO Y TOMÁS SABIO (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

La polisemia es una virtud de los significados y también de los pensamientos que logran identificar a una generación y la interpelan. Así, violentamente, la libertad, el compromiso y la nada, con toda su vacilación reflexiva, atravesaron medio siglo hasta nuestros días para darnos una ofrenda. El pensamiento filosófico de Jean-Paul Sartre es una ofrenda de tiempos de compromisos a ultranza y tibiezas impugnadas, de revoluciones permanentes y cadáveres al por mayor, de contradicciones éticas y náuseas esclarecedoras. La ofrenda que late furiosa ante la mínima auscultación es lo que nos impulsó repensarla, repartirla y actualizarla. Esa ofrenda que combina tantos géneros y registros discursivos pulsa a un ritmo contracíclico en tiempos de conformismos y filosofías sin

martillos, de *papers* autotélicos y rigurosidad científicista. Por eso elegimos abrirnos a Sartre en sucesivos encuentros y, este

De izquierda a derecha: Horacio Gonzalez junto a Alan Savignano, en la presentación de su conferencia "Problemas de lectura en la Crítica a la Razón Dialéctica".





Eduardo Grüner, en su conferencia "Acerca del *San Genet* de Sartre"



Mesa de ponencias individuales "Estudios contemporáneos del sartrismo". De izquierda a derecha: Danila Suárez Tomé, Paula Díaz Romero, Alan Patricio Savignano y Gonzalo Santaya.

año, presentar las primeras jornadas sobre su pensamiento en la actualidad.

En el círculo Sartre, conformado por estudiantes, graduadxs y docentes de distintas trayectorias académicas, venimos trabajando en el pensamiento del filósofo francés desde hace ya mucho tiempo. Leímos desde sus obras de teatro hasta su filosofía más abstracta, desde su literatura comprometida hasta su ontología fenomenológica, desde sus artículos periodísticos donde pregonaba por la independencia de todas las colonias hasta la aplicación de la psicología existencial esbozada en *El ser y la nada* y en el *San Genet*. Todo ese derrotero nos deparó discusiones éticas, filosóficas y políticas. Todo ese camino nos indujo, poco a poco, a asumir una responsabilidad (la responsabilidad es la lección fundamental) de abrir semejante tensión creadora a una

actualidad que lo había dejado mohoso, en un rincón. Así emprendimos talleres, espacios de lectura y cursos de extensión, con el objetivo de, al mismo tiempo que buscamos instalar nuevamente un pensamiento audaz y agudo, lo repensamos en la discusión y divulgación.

Volvimos a hablar de Sartre: y fue punto de encuentro con muchxs más. Recurrimos a quienes supieron identificarse (como también distanciarse) de su pensamiento, y que gustaron de hacerse parte del evento: Samuel Cabanchik, Eduardo Grüner y Horacio González, que brindaron conferencias para la ocasión.

Pero Sartre no sólo concierne a lxs que transitamos la filosofía: la participación de la Cátedra de Psicología Existencial y Fenomenológica (Facultad de Psicología, UBA) y la Cátedra de Teoría Ecológica del Derecho

(Facultad de Derecho, UBA) dan cuenta de ello.

La magnitud de sus obras, el impacto de su pensamiento, la variedad de los géneros en los que escribió, no alcanzan para explicar por qué entre tantxs otrxs, y habiendo tantxs después, nos atrae Sartre. “Toda la tradición que nos decía «el ser se dice de muchas maneras» y acá nos encontramos un filósofo que nos dice «la nada se dice de muchas maneras».” Danila Suarez Tomé, miembro fundadora del CS, dijo esto durante su exposición y quizás sea la forma más clara de explicar por qué seguimos leyéndolo: somos lxs seres por lxs cuales la nada adviene al mundo, y ésta no sólo es condición de posibilidad de nuestra libertad, sino que también se manifiesta en cada acción que comportamos. Los valores que izamos, los vínculos que entablamos con lxs otrxs (el contacto, la amistad, el amor, el odio), y toda acción que emprendemos corroe a lo que es a través de la nada que somos.

Así que nos reunimos a hablar en torno a esos “nombres” de la Nada: la cita fue en J. E. Uriburu 950, en la ciudad de Buenos Aires. Durante el viernes 8 y el sábado 9 de agosto del corriente año. Irrepetible pero

accesible: tenemos la alegría de disponer del registro audiovisual de todas las mesas y conferencias que se presentaron, y están disponibles tanto en la página de Facebook como en el canal de Youtube para todxs lxs interesadxs.¹

Ver el interés y la grata recepción de tantxs respecto al proyecto de volver a trabajar las obras de Sartre nos llenó de alegría y nos motiva para seguir abriendo espacios para pensarlo y pensarnos. Porque sostenemos que toda esa tinta que derramó nos brinda herramientas para entender esta realidad conflictiva en la que hemos sido arrojadxs, para salir a la calle a hacernos responsables de nosotrxs mismxs y del mundo que habitamos; para disputar y construir nuevos sentidos, nuevas nadas.

Y, por supuesto, abrir esos espacios para todxs aquellxs que se sientan atraídxs, interpeladxs, marcadxs por el existencialismo, por su ritmo jazzero y su estética dark, por sus puestas en escena y sus bodoques técnicos. Hecha la invitación, la puerta queda abierta.

¹ Los URLs son, respectivamente: www.facebook.com/circulosartre/ y www.youtube.com/channel/UCcFHax-B1bJ0nLOuybgPom0A

reseñas

Cien años no es nada

RAFAEL MC NAMARA

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Tatián, Diego, *La incomodidad de la herencia*. Breviario ideológico de la Reforma Universitaria, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2018, 66 pp.

Recibida el 15 de agosto de 2018 –
Aceptada el 30 de agosto de 2018

Con la muerte pisándole los talones, Walter Benjamin escribió que toda generación recibe de las que la precedieron “una débil fuerza mesiánica”, y que no hay emancipación posible sin una respuesta que asuma como propia esa interpelación del pasado. Esa fuerza irrumpe, a veces violentamente, en algunos acontecimientos señalados, como signo o ensoñación de aquello que excede la historia. *Tiempo pleno* del que emergen las revoluciones o, como fuera teorizado por el joven Nietzsche, *bruma a-histórica* que rodea toda acción y la hace posible. Quizá se pueda leer en el concepto de lo *arcaico*, que Tatián propone en algunos textos, una variación metafísica del mismo tema. Dice el filósofo que “algo arcaico se aloja en la rutina de los seres como tempestades, desencadenadas o retenidas. La fuerza de existir que anima las criaturas es arcaica y por ello eficaz, cargada de cosas nuevas. [...] Es lo que yace en el fondo del tiempo –no en el sentido de un inicio o un origen perdidos del que nos hemos alejado, sino en el fondo de cada instante–; lo que yace, más bien, en el trasfondo del tiempo, lo que el tiempo trae y carga a su pesar. [...] No existe poder, ningún poder, que se halle a salvo de ser vulnerado por lo arcaico” (Tatián, Diego, *Baruch*, Buenos Aires, La cebra, 2012, p. 18). Potencia del Ser que habita los seres como tormenta posible, fuerza de existir que insiste y rechaza todo orden que disminuya o limite su potencia de obrar. Tal la potencia de ciertos pasados cargados de futuro.

Hemos invocado el tiempo mesiánico de Benjamin, la bruma a-histórica de Nietzsche, y lo arcaico de Tatián. Coordenadas posibles para una filosofía de la historia que no teme apoyarse en formulaciones metafísicas, sino que las afirma como parte inescindible de la creación filosófica. Con ese telón de fondo quisiéramos recorrer el

libro *La incomodidad de la herencia. Breviario ideológico de la Reforma Universitaria*, donde Tatián aborda un problema mayor para cualquier pensamiento comprometido con el presente: ¿cómo narrar un *acontecimiento* político?, ¿qué se conmemora al recordar ciertas fechas históricas?, ¿una simple efeméride o la plena irrupción de lo *arcaico*, que obliga no solo a narrar un hecho del pasado, sino a pensar su *insistencia* en el presente y, por qué no, a preguntarse por las semillas de futuro que aún porta?

Este año se cumple el Centenario de la Reforma Universitaria y se multiplican las conmemoraciones. Pero a pesar de los intentos oficiales por reducir la gesta del 18 a un hecho pedagógico en sentido reducido, de meros cambios formales y técnicos, o a una visión mercantilista y profesionalista de los estudios superiores, Tatián insiste en lo incómodo de esa herencia. Incómodo para el poder instituido, se entiende. Muy especialmente para las fuerzas coronadas por la era cambiemita. En este contexto, dice el filósofo, “[m]antener vivo el legado reformista en lo que tiene de más esencial podría requerir la construcción de una nueva encrucijada de pensamiento, militancia y compromiso desde la que enfrentar los poderes que bloquean la irrupción de la igualdad social” (p. 18). Pensamiento, militancia y compromiso por una Universidad democrática en sentido fuerte, es decir, que cobije y fortalezca la potencia instituyente que atraviesa lo común. Ese es, en esencia, el legado reformista que se propone rescatar en este libro –rescatar, en primer lugar, de su apropiación (y desviación) neoliberal.

A contrapelo de cierta versión protocolar que circula por los eventos oficiales, Tatián se interna en los aspectos más intratables de esa herencia de la manera más efectiva: poniendo a disposición y pensando el archivo. El libro se compone de un ensayo

a cargo del propio Tatián (“El trabajo con la herencia”), y una serie de veinte “Apuntes reformistas”. Estos fragmentos no siguen una cronología lineal, ni pertenecen exclusivamente a testimonios de la época. Tampoco se limitan a recoger las voces de los protagonistas del movimiento estudiantil del 18. Componen más bien un mosaico heterogéneo, cuyo principal objetivo radica en mostrar, como diría una vez más Benjamin, las “astillas de tiempo mesiánico” incrustadas en esa constelación histórica que llamamos “Reforma Universitaria”. Como se trata de desplegar justamente las aristas más cortantes del acontecimiento, el texto sigue una lógica fragmentaria, que avanza por ecos y desvíos, resonancias y guiños intergeneracionales, en una geografía que se extiende por todo el suelo latinoamericano. El mandato que cierra el fragmento de Ernesto “Che” Guevara, extraído de un discurso ante los estudiantes cubanos en 1959, resume la paradójica temporalidad que aquí se intenta pensar: “investiguen la vida futura, futura pero ya pasada, desde el momento en que se inició la reforma del dieciocho hasta ahora” (p. 64). Intentemos atajar, junto a Tatián, la flecha que nos envía el revolucionario argentino desde esa época que parece tan lejana.

Uno de los aspectos más incómodos –y por lo tanto, casi siempre silenciado– de la Reforma fue su costado violento. El primer “apunte reformista” lo muestra sin ambigüedad. Se trata de una entrevista de 1998, donde Juan Filloy relata los “actos insurreccionales” protagonizados por los estudiantes, donde ocurrió “lo que debe suceder en toda revolución: depredaciones, actos un poco vandálicos” (p. 27), como “romper sillones y el cuadro de Trejo”, ya que “el espíritu de la revolución latente caldeaba los ánimos de los muchachos” (p. 28). Tatián insiste en mostrar esa violencia

como puerta de acceso al acontecimiento desde las primeras líneas de su ensayo. Primera provocación del libro. Sobre todo si se considera que el Centenario de la Reforma nos sorprende en un contexto donde la condena y el ninguneo de estudiantes y docentes en estado de movilización es moneda corriente, objeto de disputa para *ratings* televisivos de la más baja estofa. Es relevante recordar, entonces, que durante la tan unánimemente celebrada Reforma, los estudiantes “mantuvieron tomada la Universidad, declararon de inmediato la huelga general, y durante varias horas ejercieron la más desopilante irreverencia” (p. 10).

Otro componente fundamental de la insurrección dieciochesca fue su carácter marcadamente obrerista. Desde sus comienzos, las organizaciones estudiantiles estuvieron íntimamente ligadas al movimiento obrero y abrazaron las numerosas huelgas de las que fueron contemporáneos. El mundo obrero, por su parte, apoyó la lucha por la Reforma Universitaria. En este sentido, en un texto de 1925 sobre el carácter económico del movimiento, Mariano Hurtado de Mendoza fue categórico: “al lado del obrero: he ahí el verdadero lugar del reformista” (p. 42). ¿La Reforma del 18 como precursora oscura de la alianza obrera-estudiantil del mayo francés? No parece tan arriesgado afirmarlo.

La palabra “revolución” circula frecuentemente por los fragmentos seleccionados, retomando una fibra que ya estaba presente en las primeras líneas del Manifiesto Liminar (“estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana”). “Obrerismo” y “violencia” se dicen, entonces, de una gesta que también se consideró a sí misma, en palabras de Mariátegui, como “la afirmación del «espíritu nuevo», entendido como «espíritu revolucionario»” (p. 45). O bien, en la pluma de

Manuel Ugarte, como “anuncio del glorioso incendio que se avecina” (p. 50). El aviso de incendio se propagó tanto espacial como temporalmente. Así, por ejemplo, el dirigente peruano Haya de la Torre encontró en el movimiento cordobés la “principal inspiración para el surgimiento del APRA” (Alianza Popular Revolucionaria Americana), partido fundado en 1924, “de clara impronta latinoamericana y antiimperialista” (p. 38). Asimismo, como destaca Tatián, se puede considerar a la cultura reformista precursora de las militancias más recientes en defensa de los Derechos Humanos, ya que, durante las décadas del 20 y el 30, numerosos reformistas estuvieron comprometidos en la lucha por la libertad de presos políticos.

Aún en otra deriva, y dada su afinidad con la Revolución Rusa, la cultura reformista envía un guiño a través de los tiempos al que quizá sea el movimiento político más vital y potente de los últimos años: el feminismo. Así lo testimonia un fragmento del artículo “La socialización de la mujer en Rusia”, publicado originalmente en *La gaceta universitaria. Órgano de la Federación Universitaria de Córdoba*, el 18 de agosto de 1919, poco más de un año después de la publicación del *Manifiesto Liminar* en la misma revista (pp. 31-32). En todos estos sentidos, la “cultura reformista promovió una activación militante de instituciones contra las relaciones de dominación imperantes –que, con modalidades diferentes, tanto en 1918 como en 2018 llevan el nombre de capitalismo” (p. 17).

Otro acierto del libro es poner en circulación el archivo visual al lado del escrito. El tejido textual incluye en su urdimbre una serie de imágenes que otorgan visibilidad a otros matices del acontecimiento. En efecto, si la experiencia de una “universidad común” (p. 23), es decir, una universidad hospitalaria con lo múltiple socio-cultural,

solo puede pasar por la construcción de un nuevo "sistema de vínculos" (p. 22), las imágenes muestran un recorrido posible por el complejo sistema de *relaciones acontecimentales* que dan consistencia a la bruma a-histórica que rodea el signifiante "Reforma Universitaria". Entre los documentos escritos se intercalan, así, fotografías de un grupo de partisanas soviéticas (p. 31), una esquina porteña durante la "semana trágica" (p. 33), la toma de la UNC en 1918 y 2016 (p. 35), una reunión de FORJA (p. 59), el "Che" Guevara recibiendo un Doctorado Honoris Causa en 1959 (p. 63), y otras.

En este Centenario, el fantasma de la Reforma recorre la República Argentina. Con autoridades que claman abiertamente por el cierre de las Universidades Públicas, que niegan al pobre no solo el acceso a la educación superior sino incluso la facultad de pensar, resulta imperioso responder a la interpelación de este acontecimiento y estar a la altura de su demanda. Es que, así como los espectros revolucionarios insisten, los monstruos reaccionarios hacen lo propio. Si la débil fuerza mesiánica está siempre volviendo, entonces, es quizás porque el reino del Anticristo, como también le gustaba decir a Benjamin, nunca termina de morir –es posible que su vitalidad no consista más que en ese perpetuo morir que mata–. Algo análogo se vio ya en los tempranos años 20, cuando la "reacción había cambiado de táctica. Viendo que no era posible detener la corriente, procuró desviarla", en un intento desesperado –pero coyunturalmente exitoso– por conservar "algunos puestos de comando hasta que llegare el momento oportuno" y "circunscribir el movimiento a un simple problema pedagógico", para finalmente "aislar el movimiento estudiantil de sus vinculaciones populares" (Gregorio Bermann, citado en p. 62). No hay "fidelidad y reinvención" (p. 11)

de la herencia revolucionaria sin atención por el resurgir de esa otra herencia, la de la reacción. No estamos entonces ante una visión nostálgica del 18, sino ante la invocación a una comunidad hospitalaria, *en el presente*, con esa potencia emancipatoria que late en la herencia reformista.

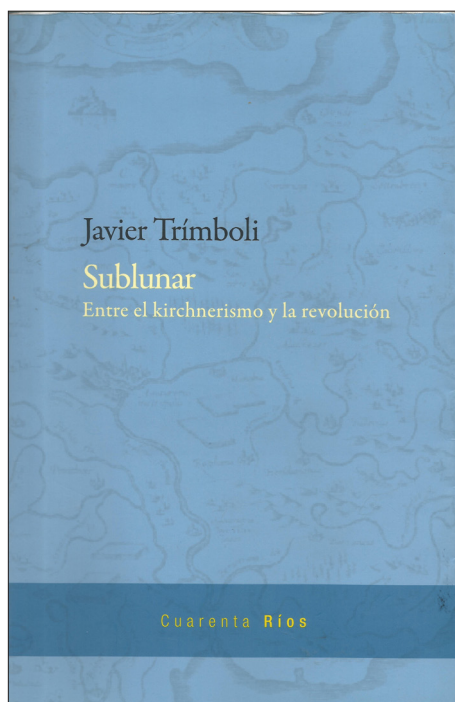
Cuando se trata de pensar el lazo que une la cultura reformista con el presente, el filósofo no podría ser más claro. "En el siglo XXI, la autonomía universitaria afronta riesgos mayores que los poderes políticos y religiosos contra los que fue reivindicada y practicada en 1918. El mercado financiero, los organismos internacionales de crédito [...], las empresas transnacionales y otras corporaciones económicas e institucionales que operan para la mercantilización del saber, son los poderes que en la actualidad más vulneran su persistencia cada vez más frágil" (p. 14). Frente a esto, el legado antiprofesional del reformismo –otro de sus bordes filosos– resulta fundamental. En efecto, el rol de la Universidad Pública no se puede limitar a formar profesionales según las necesidades del mercado sino que debe, por sobre todas las cosas, constituir territorios de ciudadanía y pensamiento crítico, puntos de reparo para la producción de saberes "inútiles". En esa línea, Tatián se pregunta si es posible una universidad que resguarde espacios de *interrupción* de la reproducción del capital y de la conversión de todo lo que hay al equivalente general del dinero. ¿Es posible pensar una Educación Superior que fomente la producción de lo "sin precio" (p. 20), aún en el seno de un sistema en el que todo "se puede comprar y vender" (p. 21)? Esta apuesta paradójica anima el "trabajo con la herencia" que aquí se propone. Afirmación de una Universidad como pura donación y cultivo del resto *inapropiable* que vibra en la producción de todo saber.

El trabajo con el legado asume que no hay repetición sin diferencia. Pero también, que no hay diferencia que no esconda una repetición. Visitar el pasado, hurgar en el archivo, supone tomar posición en el campo de batalla de la memoria. Se trata, finalmente, de estar a la altura del Acontecimiento. O como diría Nietzsche, de un trabajo activo con la historia que busca reactivar lo vivo del Acontecimiento, evitando transformarlo en pieza de museo o efeméride. Este libro resulta, ya desde su portada sanguinolenta, un llamado en ese sentido. En la pluralidad de voces que en él se dan cita resuena un grito que insiste a través de los tiempos, "un grito de guerra contra la oligarquía... La consigna era [agregamos nosotros: es]: abrir la Universidad al pueblo" (extracto de las *Memorias* de Miguel Contreras, citado en p. 30).

Aceleracionismo de Estado

JULIÁN FERREYRA

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



Reseña de Trímboli, Javier, *Sublunar, entre el kirchnerismo y la revolución*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2017, 168 pp.

Recibida el 21 de agosto de 2018 –

Aceptada el 30 de agosto de 2018

Si la adversidad triunfa dolerá porque fui feliz. Fuimos felices y ya no lo somos más. Fuimos felices. ¿Por qué fuimos felices? ¿Cómo fuimos felices? No lo somos más. ¿Por qué no lo somos más? Explicitemos: fuimos felices con el kirchnerismo, no lo somos más con el macrismo. La adversidad triunfó. Y duele. Pero, ¿cómo es posible que fuéramos felices *nosotros* con el kirchnerismo, nosotros que alguna vez estuvimos bajo el signo de la revolución (Cuba, el Che, Fidel, el socialismo real en la patria grande, los palos que creíamos no cesarían de caer sobre el señor caimán)? ¿Cómo es posible que dejáramos de serlo, cuando en un momento el kirchnerismo parecía un fenómeno irreversible (“rápido se irradió entre nosotros un nuevo estado de ánimo, convencidos de que el Estado era un sujeto todopoderoso” –p. 137–)? ¿Cómo interpretar ese ya no ser felices? ¿En términos de derrota, de inexorabilidad, de milagro? El arco del libro de Javier Trímboli va desde aquella revolución que supimos atesorar (y que sólo existió en el cielo, en el ámbito supralunar) hasta este presente cargado de zozobra, intentando comprender lo que significó el kirchnerismo para una cierta subjetividad (a la que Trímboli logra darle universalidad a partir de la exploración exhaustiva de su propia singularidad). El nudo argumental es la interrogación de la *posdictadura*: el alfonsinismo, el menemismo y, muy especialmente, esa ruptura en la línea del tiempo que fue el 2001 –entre cacerolazos y saqueos– (para Trímboli, a diferencia por ejemplo de Schwarzböck, la posdictadura termina con el kirchnerismo –o, más exactamente, con la presidencia de Cristina Kirchner). En ese trayecto, las subjetividades revolucionarias se fueron sepultando, mientras se abrían dos caminos posibles (que constituirían los territorios ahora separados por la “grieta”): el que llevó al cinismo individualista y aquel en el

cual la utopía se hizo terrestre, lo celeste se hizo *sublunar*.

El libro concluye con la oposición entre la *necesidad* de las leyes naturales y la *contingencia* de la historia humana (p. 163, citando a Arendt), que parece para Trímboli hacer esperable un nuevo milagro, como lo fue aquel que empezó en 2003 –*empezó*, digo bien, ya que fue un milagro progresivo–; milagro que el autor parece cifrar en la posibilidad de mestizar las fuerzas populares y el Estado con la tecnología (“la alianza más complicada” –p. 160–). Pequeño milagro, brevísima cosa buena que, sin embargo, queda a la expectativa Trímboli, puede llegar a tener “una influencia decisiva” sobre un largo período de tiempo (p. 164, citando a Arendt nuevamente quien tiene, casi, la última palabra).

El argumento está construido a través de un *collage* donde se va tramando una selección muy personal de lecturas y recortes, de personajes y plumas: Jacoby, Fogwill, los Redonditos de Ricota, Canetti, Del Barco, Tatián, Sarlo, Halperin Dongui, Borges, Fabián Polosecki, Novaro, Rinesi, Escobar, García Linera, Pasolini, González, Asís, Favio, Hernández, Arendt, Romero, Walsh, Alarcón, Lewkowicz, Colectivo Situaciones, numerosas revistas: *Contorno*, *La Maga*, *Martín Fierro*, *Punto de Vista*, *Crisis*, *Confines*, *Acontecimiento*, además de los grandes diarios nacionales, entrevistas periodísticas y televisivas. La selección es tan personal que las terceras personas, lejos de implicar un distanciamiento objetivo del autor, constituyen la mencionada exhaustiva exploración de la singularidad del texto, y que hace natural la episódica aparición

de la voz del autor. El resultado es bello, es complejo, es conmovedor, y es exigente (sólo con la misma exacta formación del autor se puede seguir con facilidad el hilo de las voces que pueblan el texto).

El libro se va construyendo en forma entrecortada, en 27 apartados donde nada anticipa cuál será el curso de la argumentación (lo cual no quita que este libro tenga un hilo argumental, como Trímboli mismo indica en p. 90) y que carecen de una sistematicidad explícita (ningún apartado tiene título, no hay ningún agrupamiento de apartados). Dentro de esta forma algo rizomática, podríamos marcar una primera parte, apartados uno al diez, donde el tema central es la revolución y la derrota (que vuelve en el 13). Del 10 al 12 la cuestión es de qué manera y hasta qué punto esa derrota de la revolución arrastra la figura “del odio al burgués” y cómo éste se reconvierte en las subjetividades liberales y su signo antipolítico (que paradójicamente son más “antiburguesas” que “burguesas”). Del 14 al 18 empieza la cuestión del kirchnerismo (“por qué le creímos a Néstor Kirchner”) y la relación de su aparición con la fractura del lazo social, el 2001, y el Estado bombardeado por el mercado. Del 19 al 23 el pasaje de la reparación a la salvación, con 2008 como punto de quiebre. A partir del 24 y casi hasta el final (26) empiezan los signos premonitorios de la debacle de 2015, el consumo como la cancha del capitalismo en la que sólo por ilusos creíamos que podíamos hacer partido. En el 27 se condensa la propuesta positiva que sólo podemos sobreinterpretar: la técnica no debe ser un enemigo de la política sino una herramienta para hacer posibles sus fines: derechos y libertades.

El tema de la *derrota* recorre el libro. Podría pensarse que se trata de un diagnóstico de los tiempos macristas, de la derrota de 2015. Trímboli baraja de hecho esta posibilidad. Pero no se queda con ese diagnóstico. La derrota es la de la revolución como "mito moderno por excelencia" (citando a Halperin Donghi –p. 70–), del sueño de un socialismo triunfante y el capitalismo de rodillas. Ahí sí, hubo derrota. Derrota que fue un largo proceso (un largo maltrato: "dictadura primero, neoliberalismo durante y después, aunque también se diga menemismo o década de los noventa" –p. 87–), pero que tienen también una fecha exacta: 1989 (caída del muro en Alemania, triunfo de Menem en la Argentina). Repentina *certeza* de que el sueño de tomar el cielo por asalto había fenecido, repentina interpelación sobre cómo transitar esa muerte (*que el sueño acabó ya te dijeron, pero no que todos los sueñitos*, dice el Indio Solari en uno de los primeros temas de los Redondos –una de las referencias culturales que transita *Sublunar*–). El menemismo es, más que nada, el nombre del duelo de los sueños de revolución. Sólo ese duelo menemista abriría la posibilidad de un nuevo amor, sublunar, llamado kirchnerismo. "Sólo al aceptar la derrota [...] se podría apreciar el pasaje de la revolución a la reparación" (p. 87).

Ese largo duelo noventista de los sueños de revolución se agudiza hacia 2001 (momento al que Trímboli le da gran importancia, con especial énfasis en el malestar de las clases populares y los saqueos): "del Estado o de un nuevo gobierno no esperábamos nada" (p. 80). "Nada que conversar con el Estado del que casi exclusivamente se conoce a la policía", es la óptica de Alarcón y *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia* e incluso la de Lewkowicz y su *Pensar sin Estado*. Aún peor, el Estado parecía representar "la posibilidad cierta del reestable-

cimiento del orden a través de la violencia contra las organizaciones sociales" (p. 78). *Sublunar* impugna duramente el espíritu anti-estatal (salvo un llamativo pasaje de p. 149 en sentido contrario): "«Una sociedad sin cámara de diputados, sin senadores, sino con asambleas que ejerzan las decisiones sin la representación y todo su circo». El cuestionamiento radical a la representación, salvaba de impugnación a las clases dominantes, también a las medias" (p. 115, la cita es del Colectivo Situaciones). En este panorama, el *consumo* se transformó en la única "práctica reguladora que en alguna medida morigeraba el borramiento de los sentidos" (p. 91). En suma: sin Estado, el sentido quedaba en manos del consumo, ariete de nuestros tiempos neo-liberales.

Para las subjetividades que resistían al huracán del espíritu de la época, se trataba de sobrevivir en los "entresijos" de la sociedad del mercado, el consumo y el lazo social fracturado. El resultado fue un conglomerado de "limaduras desperdigadas" (p. 73). Ese es el eje de la historia, el "punto de bifurcación": el destino de las limaduras, los distintos nortes que las orientarán. Algunas limaduras fueron atraídas por el kirchnerismo, mientras el resto serán imantadas por el macrismo: las que lograron concretar "el corte" con el signo de la revolución. No son nortes equivalentes. Uno tiene una potencia terrible ("el lote al que varios pertenecíamos del signo de la revolución, empezó a sospechar que eso que denominábamos historia y escribíamos con mayúscula no estaba a favor nuestro" –p. 152–, y ya cuenta entre sus filas a los que nunca estuvieron bajo el signo de la revolución –y los fanáticos del consumo y la competencia sin más–), mientras que al otro –el nuestro– lo caracteriza la excepcionalidad.

Así aparece la definición del *nosotros* ("Cómo volver a conjugar un «nosotros»

después de todas las miserias de los individualismos” –p. 103–) que compartimos con Trímboli: “el devenir que intentamos perseguir –el nuestro, digamos, y que nos condujo al kirchnerismo–, puede definirse en la imposibilidad de la pura ruptura” (p. 49). No hay pura ruptura, quiere decir: la revolución (la idea y su signo) han sido derrotados, pero la ruptura, el corte total, el cinismo, el individualismo y abrazar plenamente al mercado se hace sin embargo imposible. No se puede aceptar que lo único que hay es derrota y supervivencia. El tránsito fue de la derrota a la “redota” (en términos de Artigas): la búsqueda de otro lugar. “Lo que nos convocó del kirchnerismo en la primera hora fue la tarea de reparación de una trama social sistemáticamente maltratada, al límite de su desasimiento, tarea que fue emprendida con pizcas de épica y que, nuevamente, iba un poco más lejos de lo que la sociedad –o lo que quedara de ella, decíamos en ese entonces– esperaba de un nuevo gobierno” (p. 86). Trímboli pasa en pocas líneas de la tercera a la primera persona del plural, pero no hay ambigüedad: *nosotros* somos los que fuimos atraídos por esa fuerza indeterminada que fue el kirchnerismo en el poder: “Les asignó sentido y tarea [...]. Dio cauce a la inquietud por la vida en común que se resistía a apagarse por completo, cuando asunto del pasado casi remoto la revolución, se supuso que nunca más la vida política –la sublunar y prosaica– volvería a convocarnos. No, nunca nos había convocado; más correcto decir entonces que así fue que la política sublunar por primera vez nos atrajo en serio” (p. 73). Así se pudo “«configurar» *nosotros* en tanto forma de subjetividad activa que logra habitar el «desfondamiento»” (p. 101).

La reparación que propuso Néstor Kirchner en su llegada al poder no aparece sin embargo como el último sino. Nuevo punto de quiebre: 2008. Allí se divide lo que 2001 había de alguna manera unido, clases dominantes y clases dominadas, digamos, a través del “mito de la postdictadura, el de la unidad de una sociedad vejada” (p. 115). Ahora se observa que no hay alianza posible entre clases altas y clases bajas, que piquete y cacerola no puede ser una sola lucha. Ese es el quiebre que representa el conflicto entre “el gobierno que se había hecho cargo del Estado nacional” y la “Sociedad Rural” (p. 116). Trímboli ofrece una breve historia de las retenciones, de cómo estas se remontan al gobierno de Duhalde y cómo estuvieron vinculadas en su génesis al plan Jefes y Jefas de Hogar y el esfuerzo por desactivar la lucha social que piquetes y saqueos habían vuelto incontrolable (pp. 117-122). En este conflicto, el rol del Estado se resignifica y los que “veníamos del signo de la revolución” descubrimos que “estábamos habilitados a pensar que al Estado en algún momento le correspondía jugar un importante papel” (p. 130). En 2008, así, pensar *con* Estado no sólo se hace nuevamente posible, sino que deviene una exigencia. Torcer el Estado del lugar técnico-administrativo que dejaba tranquilas a las clases respetables. Usar el Estado por el cual “nadie daba dos pesos” y al que se nos había permitido acceder “seguros de que nos enredaríamos en una madeja de impotencias” (p. 132). Esa exigencia implica que conquistas sociales y derechos deben complementar la mera ampliación del consumo (p. 117), es decir, superar al consumo como única “práctica reguladora que en alguna medida morigeraba el borramiento de los sentidos”, proponer un nuevo sentido, un nuevo andamiaje social, bien que sublunar, que compita con el sentido común capitalista.

Es decir, se trata de romper con la paradoja de los gobiernos populares de América Latina: "Gobiernos que han producido más riqueza y han sido más justos a la hora de su redistribución, que apuntalaron la expansión del bienestar y el consumo, crearon finalmente «una nueva clase media con capacidad de satisfacción pero portadora del viejo sentido común conservador»" (p. 145, la cita es de García Linera). Lamentablemente, el consumo era la cancha en la que jugábamos la partida ("la cancha en la que jugábamos era enteramente la del capitalismo" -p. 137-) y por lo tanto el partido estaba arreglado de antemano. Y sin embargo, Trímboli sostiene un optimismo sereno: "Que el futuro no esté de nuestro lado, que sea incluso un error grosero esperar que el desenvolvimiento del tiempo nos asegure algo bueno, nada de esto quiere decir mucho. Será cuestión, como siempre, de interrumpirlo" (p. 158). Esa interrupción -ese optimismo, esa apertura al milagro breve, aparece en el cierre del libro ligada a la alianza de dos supuestos *enemigos*: la política y "los dispositivos y técnica" (p. 158). Los dispositivos biopolíticos descritos por Foucault dejan de ser imagen del sometimiento para tornarse clave de la liberación. El uso kirchnerista de la televisión ("el ojo blindado empezaba a mirarte bien" -p. 160-) es la punta donde asoma para Trímboli el iceberg de un nuevo sentido común: "*Zamba* tomó el ritmo y el shock que en los *cartoons* parece lisérgico y lo puso al servicio del sentido [...]. Esta fue la alianza más complicada y más necesaria que produjo el kirchnerismo" (p. 160).

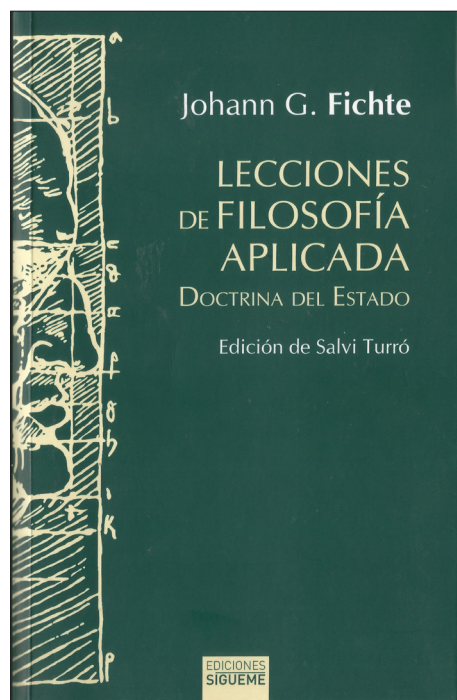
Más allá de algunas vacilaciones, el libro se inclina por un diagnóstico donde no estamos viviendo una derrota, y tampoco una

derrota. No hay búsqueda de otro lugar, sino la confianza en volver a ser felices en *este lugar* donde logramos serlo: el Estado. Pero un Estado que rompa con aquel prejuicio según el cual necesariamente "mientras el mercado anda a velocidades supersónicas, el Estado sigue petrificado en las máquinas de escribir" (p. 130). Un Estado que, por el contrario, sea capaz de usar las velocidades supersónicas en su provecho, para crear ese "nuevo sentido común" (p. 146) y las "nuevas formas de vida" (p. 147) que rompan con la fatídica lógica del consumo. En ese sentido, nos dice Trímboli, aún no hemos visto nada. Aceleracionismo de Estado parece ser la clave de volver a ser felices. ¿Volveremos a ser felices? Veremos.

La *Doctrina del Estado*, la última palabra de Fichte

MARIANO GAUDIO

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



Reseña de Fichte, J. G., *Lecciones de filosofía aplicada*, edición y traducción de Salvi Turró, Barcelona, Sígueme, 2017, 283 pp.

Recibida el 20 de agosto de 2018 –

Aceptada el 10 de septiembre de 2018

1. En el repertorio de las traducciones castellanas de las obras de Fichte, la que reseñamos a continuación sin dudas contiene una gran relevancia, por varios motivos. Ante todo, porque se ubica en un período de Fichte, el de los últimos años, poco conocido y poco trabajado en esta lengua. Además, porque el filósofo ofrece cierta mirada retrospectiva, de recogimiento y equilibrio sobre su propia fluctuación terminológica. Y en particular respecto de las *Lecciones*, porque corona todo un periplo de desarrollos concernientes a la filosofía aplicada, o lo que más tempranamente denominaría “política”, aunque no sea el único ámbito sobre el que se explaya. Uno de los rasgos característicos de Fichte (quizás una de sus máximas debilidades) es que en cada caso repone toda su concepción, desde lo más fundamental hasta las determinaciones más precisas, y en este caso desde lo especulativo hasta lo coyuntural.

Todos estos motivos relucen gracias al gran trabajo de traducción y edición de Salvi Turró, catedrático de la Universidad de Barcelona y destacado especialista en filosofía moderna y en la obra de Fichte. En el “Estudio preliminar” (pp. 9-56) Turró emprende, en primer lugar, la ardua tarea de reponer en un lenguaje accesible al gran público el conjunto de la filosofía de Fichte en su significación más esencial. Y para ello parte de la caracterización de la Doctrina de la Ciencia como el saber con unidad sistemática o filosofía trascendental que tiene que fundamentar las regiones particulares de la ciencia y los modos de la acción humana. Asimismo con el término “Doctrina de la Ciencia” Fichte designa tanto la unidad fundamental última o primera de todo el saber (la *Tathandlung*, el ver el ver), como la gama de principios que fundamentan las ciencias particulares: la teoría, la práctica, el derecho y la religión. En este

punto Turró sigue la división que traza Fichte en *Nova methodo*. Y la amplifica con dos focos: de un lado, las disciplinas mixtas y aplicadas (política, economía, filosofía de la historia, pedagogía), que llevan el punto de vista trascendental al punto de vista real o de la vida y, del otro, las perspectivas introductorias o propedéuticas (científicas o populares) que proponen el camino inverso, van del pensamiento común al pensamiento trascendental. Al respecto Turró ofrece un esquema muy didáctico (p. 22) sobre la estructuración de los saberes en introducciones, disciplinas trascendentales y disciplinas aplicadas, que desde luego se condicionan con las obras de Fichte (pp. 23-24).

En segundo lugar, el editor se enfrenta a un tema que divide aguas en la literatura especializada, la cuestión de la unidad –y, por ende, de la diferenciación– de la Doctrina de la Ciencia a través del tiempo y de las exposiciones de Fichte. Y toma posición: la unidad sistemática se mantiene inalterada en todo el periplo, mientras que la división en una primera y una segunda época (separadas por la disputa del ateísmo y, desde una consideración espacio-temporal, por las ciudades en las que residió Fichte: Jena y Berlín, y por el cambio de siglo: XVIII / XIX) podrá ser útil o no, pero no constituye una ruptura y “es cierto que la Doctrina de la Ciencia sufre una evolución en sentido de profundizar y desplegar temas sólo implícitos en el período de Jena” (p. 27). En este sentido, Turró se detiene en los textos de la disputa del ateísmo y en el problema sobre cómo concebir a Dios de manera trascendental, problema que se encumbra con el concebir lo inconcebible. Así la innovación de Fichte consiste en revelar la relación entre las estructuras trascendentales que tematizó en la primera época con el ser absoluto de la segunda: “No se trata, por tanto, de que a partir de 1801 Fichte aban-

done las tesis establecidas en Jena, sino que las completa con una reflexión suplementaria para fijar la vinculación (y límites) entre la conciencia y lo divino” (p. 31). En lo sucesivo Turró presenta y explica la terminología técnica que se desprende de este movimiento (absoluto, manifestación, imagen, libertad, ser, Dios, aniquilación, etc.) y afirma que los elementos trascendentales “devienen epifanía del ser absoluto” (p. 35).

En tercer lugar, procede a contextualizar la obra traducida. La *Doctrina del Estado* corresponde al último curso de lecciones de Fichte en 1813 anunciadas con el título “Enciclopedia científica universal”. Pero con el inicio de la caída de Napoleón y el llamamiento a las armas del rey de Prusia las lecciones fueron reformuladas en torno de la cuestión de la filosofía aplicada. Bajo este hilo conductor se interpola, no obstante, una temática muy intensa proveniente de los sucesos históricos concretos y que cobra una importancia notable, la “guerra verdadera”, porque el que convoca al pueblo a levantarse contra el invasor es el último representante de la monarquía absoluta. Se trata de un tema urgente y de alto voltaje político que interpela al filósofo, que lo lleva a cambiar la postura de una transformación cultural-nacional de los *Discursos* (1808) y a definirse de modo sutil –dice Turró– en favor de que el pueblo acompañe al monarca exigiendo como contrapartida la instauración del Estado de derecho (pp. 40-41). Este aspecto contextual y conceptual, lejos de quedarse en el decorado de la argumentación, atraviesa todas las lecciones de Fichte.

Dejando de lado la reconstrucción de las secciones que Turró realiza en las páginas siguientes y que aquí analizamos abajo, cabe señalar que en el último apartado ofrece un minucioso panorama de las publicaciones póstumas de esta obra de Fichte.

te: la primera, aunque muy parcial, en 1815 y con el título *Sobre el concepto de guerra verdadera*; la segunda en 1820 y con el título *Doctrina del Estado*, que según el editor de la misma expresa más precisamente el contenido específico de las lecciones; la tercera en 1834 y como parte de las obras completas editadas por el hijo de Fichte; la cuarta en 1911 en las obras escogidas de F. Medicus; y la última en 2011 corresponde a la edición crítica de la Academia de Ciencias de Baviera. La segunda edición se basa en el manuscrito de Fichte, por lo que se erige en primera instancia de referencia; pero, además de intentar –sin gran éxito (a juicio de Turró, y concordamos con él tomando como parámetro la tercera edición)– completar lagunas, corregir anacolutos e inflexiones, el editor de entonces introduce abundantes notas al pie en la última sección y en relación con pasajes del Nuevo Testamento sin especificar cuáles estaban en el manuscrito y cuáles fueron añadidas, es decir, cuáles eran de Fichte y cuáles no. Dado que el manuscrito se perdió, y dado que las siguientes ediciones adoptaron criterios muy disímiles sobre tales notas (algunos las reducen, también sin especificar cuáles, o las colocan aparte, y añaden otras), Salvi Turró propone clasificarlas en tres grandes grupos: las que reflejan casi de modo literal el texto de Fichte, las que podrían ser una glosa, y las que servirían para sustentar la tesis del cuerpo del texto. Sin embargo, reconoce que esta clasificación no ofrece un criterio concluyente para determinar cuáles notas son de puño de Fichte (pp. 51-52).

Por otra parte, la explicitación de estos aspectos de corte filológico le permite a Salvi Turró justificar la elección del título y tomar muy buenas decisiones: pese a sus críticas, reproduce la paginación de la edición de la Academia, pero no sigue la división y el or-

den de las secciones de ésta, sino la de la tercera y la cuarta edición, lo que le da mayor sentido y articulación al texto; y respecto de las notas aludidas, incluye todas las de la primera edición, las corrige en erratas y referencias, las traduce directamente del texto de Lutero que tenía Fichte, y las distingue de sus propias notas aclaratorias y explicativas ubicadas cuidadosamente con un sentido de aporte y con mucha sobriedad. Además, introdujo títulos en cada una de las secciones y en las subpartes basándose en los temas y con términos utilizados por el mismo Fichte, completó muchas elipsis –sin lo cual la ilación del texto y los giros se volverían incomprensibles–, y todo ello como corresponde, señalizándolo con corchetes. Celebramos desde aquí las decisiones y el compromiso de Salvi con la letra y el espíritu de la obra de Fichte.

2. La primera línea de la “Introducción” (pp. 59-89) convalida el título elegido para esta edición: Fichte anuncia que las lecciones versarán sobre filosofía aplicada. Ciertamente, la primera cuestión es qué significa “filosofía”, y el desarrollo entero de la “Introducción” constituye verdaderamente un compendio de las principales ideas de Fichte, como dijimos, no sólo respecto de su madurez sino incluso de toda su obra. Filosofía significa, ante todo, pensar por sí mismo, y esto sucede ya desde siempre; luego, de lo que se trata es de esclarecerlo. Cualquiera admitiría que conoce, y que conoce objetos del mundo exterior; la filosofía consiste en volver sobre ese conocimiento, en conocer el conocer, y poner de relieve tal instancia como un saber específico. Por ende, la filosofía abre un mundo absolutamente nuevo, al modo de un órgano creador o un ojo.

Con una estrategia similar a la *Primera* y a la *Segunda Introducción* de 1797 (cf. p. 61 nota, donde Fichte mismo remite a ellas),

aunque a nuestro entender más refinada, procede a la contraposición entre los dos puntos de vista, el del mundo de la experiencia que parte de la existencia de las cosas (otrora, dogmatismo) y el de la conciencia de ese mundo que lo reconfigura como imagen (otrora, idealismo). Pero procede directamente hacia la disyunción excluyente y la necesidad de unidad, es decir, hacia aquello que precisamente el primero no puede lograr sin caer en un sistema determinista que remita a un ser trascendente o a un doble comienzo, mientras que el segundo, en cambio, lo legitima desde el acceso inmediato a la conciencia. Y por eso la visión natural de las cosas encuentra su plena explicación en la visión filosófica: en su exponerse, la imagen pone lo imaginado. Esto es lo que la conciencia natural pierde de vista, y por eso *no ve* la imagen ni cómo actúa su conciencia (lo cual no quiere decir que no opere). Al no ver las leyes del actuar, atribuye ese poder a las cosas, mientras que la visión filosófica, al tomar conciencia de las leyes, se eleva a la libertad. En suma, la filosofía recién se alcanza al superar el dualismo y contemplar el mundo en su unidad fundamental.

Ahora bien, al preguntar por el fundamento –prosigue Fichte– se pide una ley por la cual la imagen se determina. En su conjunto, las imágenes son de dos tipos: las que se dan inmediatamente en la existencia natural, y las que no se dan inmediatamente y en cuya esencia se conoce el fundamento de las primeras. Por ejemplo, al observar un cuerpo en reposo o en movimiento, la visión natural no-filosófica diría que se trata de una cosa, la filosófica que se trata de una imagen, y el conocimiento mediato sería hallar la ley de gravedad o de atracción de los cuerpos. El filósofo tiene que encontrar este último conocimiento, "pues está claro que las otras imágenes –o ma-

nifestaciones, como las denominaremos– sólo son para exponer en ellas la primera imagen, la *ley*" (p. 68). Así, el mundo se define como exteriorización de las leyes, y en sí mismo o como lo dado no existe en absoluto.

Aniquilado el mundo, sólo quedan las leyes, y quedan como el ser absoluto y último. ¿Acaso podrían remitir a un ser anterior? De nuevo funciona aquí la disyunción excluyente: o bien se cae en una regresión al infinito (con fundamentos contingentes, temporales, erróneos, etc.), o bien se halla el verdadero fundamento último y absoluto, la imagen originaria. La filosofía presupone que existe este último camino y que el ser absoluto proviene de sí, por sí y desde sí; es Dios, y el conocimiento su revelación (*Offenbarung*). Además, la filosofía ve su propio devenir y, por ende, se erige en conocimiento genético que, incluso abocándose a algo, siempre conoce su conocer; es decir, se revierte intuitivamente sobre sí. Llevada a concepto, la filosofía equivale a Doctrina de la Ciencia: sistema que conoce el conocer, que capta intelectivamente el fundamento y se expresa en la forma de lo universal. "La Doctrina de la Ciencia es un entender completo, un ver realizado [...]; es, por tanto, *libertad*" (p. 73).

A partir de aquí Fichte avanza hacia una consideración práctica de la filosofía, no como un suplemento que se agrega a lo anterior, sino como una profundización que lo explica y lo resignifica. En esta perspectiva, los conocimientos, imágenes y el ser mismo, son enfocados desde el cognoscente, el Yo que actúa, se efectiviza y establece como fundamento autónomo. Luego, ¿cómo se justifica la libertad? Por la vía negativa, la libertad queda anulada en la medida en que se sobrepone una fuerza superior que determina la voluntad, que la coloca como efecto o resultado. En este

contexto, el rival argumentativo de Fichte –el exponente del dogmatismo, otrora Spinoza– todavía es Schelling y su filosofía de la naturaleza; por tanto, no hay ninguna naturaleza y ningún ser sino mediante la voluntad. El mundo sensible sólo existe como material disponible para visibilizar el mundo superior, las creaciones de la libertad. Y a la inversa: Fichte define la voluntad como el “principio absolutamente *creador*, [que está] *engendrando puramente a partir de sí mismo* un mundo específico y una esfera propia del ser” (p. 76). Lo sensible aparece únicamente porque hay un actuar que se propone un concepto de fin, es decir, una imagen de la eficiencia (*Wirksamkeit*) de la voluntad. La creatividad consiste en que el actuar no se determina por lo dado sino por sus propios conceptos.

La Doctrina de la Ciencia ha nihilizado el mundo y ha visibilizado las leyes. Éstas responden a una ley superior, la ley moral. El ser último (Dios) denota, entonces, una voluntad absolutamente libre. Pero en el plano de la visibilidad o manifestación *ser* equivale a *deber ser* o *devenir*. La eternidad divina contrasta con la permanente aspiración de la imagen, con el inagotable auto-hacerse del hombre. Así, el perpetuo devenir involucra la realización concreta de una vida ética, y la filosofía –la Doctrina de la Ciencia, que se encarga de formar el ojo espiritual para captar lo suprasensible– tiene que aplicarse en esa realización, tiene que volverse práctica: “Aplicar la filosofía significa precisamente: en el vivir, obrar y crear, ser la auténtica fuerza fundamental que forma el mundo” (p. 79). La filosofía aplicada expresa una tarea y, por lo tanto, para ello debe tener en cuenta las condiciones efectivas para la realización de la vida moral.

En este punto ingresa a escena el derecho: puesto que la libertad opera en múltiples

voluntades individuales que pueden obstaculizarse mutuamente o entrar en conflicto, se requiere una ley jurídica que delimite la dimensión exterior de las libertades. Fichte afirma con contundencia que el estado de derecho aún no se ha realizado fácticamente, que sólo rige hasta cierto punto, y esto sucede porque se desconoce el concepto, porque falta formación y porque a ciertos sectores sociales no les conviene. La cuestión a dilucidar reside en cuáles son los medios para alcanzar el auténtico estado de derecho. Y aquí se reúnen lo especulativo y la acción, la ciencia y la praxis, los dos estamentos fundamentales: los científicos o sabios, y el pueblo. El medio más cercano para superar la actual Constitución de necesidad (donde no todos tienen derechos, ni tienen los mismos derechos) e instaurar una Constitución acorde al concepto de derecho (donde el “todos” sea plenificado igualitariamente de manera cuantitativa y cualitativa) es la formación o educación (p. 86). De ahí la relevancia de la filosofía aplicada y del estamento formador. No obstante, aquí Fichte interrumpe la ilación y se ocupa de un tema urgente de coyuntura.

3. En “Sobre el concepto de guerra verdadera” (pp. 91-118) la pregunta disparadora (¿cómo se legitima conceptualmente la guerra, o qué la hace justa o auténtica?) abre un abanico de consideraciones disímiles pero muy en sintonía con la propuesta de filosofía aplicada. En principio, Fichte vincula la visión del hombre común –dogmática, empirista, acotada al goce inmediato– con la siguiente jerarquización: primero la concepción sensible de la vida, segundo los bienes y posesiones, tercero el Estado para proteger esa posición individual. Todo el énfasis recae sobre el individuo y sus posesiones. Mientras el comercio aparece sólo como prolongación de lo segundo, se

convierte en instancia de sublimación del robo que sólo está prohibido a nivel material; los negocios, entonces, potencian la desigualdad que el mismo Estado viene a cubrir, en cuanto se define como mero servidor de los propietarios y, al fin y al cabo, como soldado a sueldo para protegerlos ante un eventual ataque externo. La guerra surge entre familias soberanas que disputan un mismo botín, y así los propietarios permanecen al margen y a la espera de cuál sea el señor vencedor. Tales situaciones de necesidad fomentan el encierro en sí mismo y el egoísmo universal. “Ésta es una forma de ver la vida y, por consiguiente, el Estado y la guerra” (p. 98). Fichte quiere decir que hay otra, contrapuesta y superior.

En efecto, en la visión auténtica y filosófica la vida se desarrolla infinitamente en figuras y formas que nunca se agotan, y en ella el individuo se torna medio o instrumento de la vida—una y, no obstante, es libre y autónomo, porque la libertad moral

se presenta como tarea y como instancia a conquistar interna y externamente. En lo interno, cada uno tiene que liberarse por sí mismo de los impulsos naturales; en lo externo, todos tienen que liberarse en comunidad mediante una articulación con otros en una relación jurídica que asegure la libertad de cada uno. La lucha por la libertad que caracteriza a la vida temporal desemboca en el Estado o reino conforme al derecho. (Este segundo concepto de Estado, completamente distinto y opuesto a la visión anterior propia del Estado fáctico, atraviesa todo el pensamiento de Fichte, y en sí denota una distinción fundamental que muchas veces se pasa por alto). Todos son libres y todos son iguales, porque todos tienen exactamente el mismo derecho —aspecto que será aclarado más abajo—. No hay dos estamentos castificados, ni se transfiere a otro la defensa del conjunto. Todos son un pueblo con una historia común, una cultura y un sentido de progreso hacia el reino; luego, si resulta agredido,

Esquema clasificatorio de las disciplinas filosóficas y de las obras de Fichte, propuesto por el editor y traductor Salvi Turró.

A. TEXTOS PROPEDÉUTICOS (TRÁNSITO DE LA PERSPECTIVA REAL A LA TRASCENDENTAL)

Introducciones populares
Introducciones científicas

B. DISCIPLINAS TRASCENDENTALES

Fundamento de la Doctrina de la Ciencia
Ciencias filosóficas particulares:
Doctrina de la Ciencia de la Teoría (naturaleza)
Doctrina de la Ciencia de la práctica (ética)
Doctrina del Derecho
Doctrina filosófica de la religión

C. DISCIPLINAS APLICADAS (TRÁNSITO DE LA PERSPECTIVA TRASCENDENTAL A LA REAL)

Filosofía política
Política económica
Filosofía de la historia
Pedagogía general, moral y religiosa

obstaculizado, invadido, oprimido, etc., se habilita “una guerra verdadera” (p. 101).

Aplicado al contexto concreto, el enemigo (el innombrable, Napoleón) ha construido el reino del diablo que hay que derrotar activamente y sin esperar nada de la Providencia. Por consiguiente, la guerra está justificada –para Fichte– en función de realizar el reino de la libertad, que supone: un pueblo o comunidad de lengua, una visión moral, el conocimiento de la ley jurídica y la formación respectiva, y la aproximación gradual en la historia mediante la configuración del carácter del pueblo. La unicidad del pueblo se refuerza con acciones y padecimientos comunes, o también mediante la enseñanza del concepto. Mientras los antiguos griegos y romanos tuvieron un Estado “puramente fáctico”, sin derechos universales y que “no es filosófico, no procede de ningún concepto” (p. 109), los modernos se desarrollaron al margen del vínculo estatal y por estirpes, en las cuales se destacan dos: los francos, que se unificaron con las conquistas y donde lo colectivo determina lo personal, y los alemanes, cuya unidad proviene de afuera y que conservan una independencia tal que el vínculo y lo común siempre son débiles. Pese a ello, se alude a los últimos como si fueran uno, y según Fichte “los alemanes están llamados a presentar en el plan eterno del mundo este postulado de una unidad imperial, de un Estado internamente fusionado de modo orgánico” (p. 112) donde, no obstante, prime la libertad individual y formada, en estricta igualdad. Es decir, los alemanes están llamados a realizar el reino del derecho.

Pero Napoleón exige una comprensión genética: aunque sin ser francés, supo apropiarse de la ebullición caótica de la Revolución –dice Fichte– protagonizada por una masa volátil incapaz de orientarse y carente de destinación moral. El conoci-

miento de la nación y la voluntad firme e inquebrantable no alcanzan para convertir a Napoleón en “benefactor y libertador de la humanidad” (p. 114), precisamente porque carece de sentido espiritual, y entonces deviene voluntad arbitraria y caprichosa que, coherentemente, se pone por encima del derecho. Justo cuando la nación francesa comenzaba a conocerse y a captar la necesidad de educación para la libertad, el poder cayó en manos del usurpador, que si hubiera tenido una chispa de visión podría haber dispuesto una educación –tema que se despliega más abajo– que se prolongase en el tiempo y determinase el mejor sucesor. En este sentido, ante el rechazo fichteano del determinismo y ante los desvíos histórico-coyunturales, los medios para la consecución del reino de la libertad cobran una importancia central.

4. A nuestro entender, en “Sobre el establecimiento del reino de la razón” (pp. 119-146) la *Doctrina del Estado* alcanza su clímax. Lo primero que se destaca es la estrecha conexión entre la metafísica y el problema jurídico-político; en efecto, tras retomar los conceptos filosóficos presentados al comienzo (Dios, manifestación, libertad, Yo, ley moral, mundo sensible), Fichte delimita el ámbito propio de la Doctrina del Derecho: la comunidad de seres libres bajo una ley jurídica. Pero, en contraste con la *Rechtslehre* donde separa completamente derecho y moral, aquí deduce la ley jurídica directamente desde y como una parte de la ley moral. (Esta cuestión resulta compleja, porque el derecho recibe su validez de la moral y al mismo tiempo se erige en condición para su realización; de todos modos, el sentido sería el de enfatizar la continuidad y no la especificidad de cada ámbito). El estado de derecho se basa en la contradicción entre la (tesis) libertad individual para captar la intelección y elevarse moralmen-

te, y la (antítesis) coacción o imposición por la fuerza de la ley jurídica. La solución (síntesis) consiste en aclarar el concepto de libertad y buscar el punto de concordancia: mientras la moral sólo se atiene a la voluntad y el derecho sólo se ocupa de acciones externas, ambos coinciden en que intentan evitar las acciones contrarias a la ley y entonces se complementan como inicio (derecho) y desenlace (moral). La síntesis posee como elemento clave la inseparabilidad entre coacción y educación.

Así, de un lado, la instauración de la constitución jurídica se justifica para Fichte simplemente por la intelección de un individuo respecto del concepto de derecho y, del otro, la legitimación de ese individuo de partida se produce en virtud del alcance otorgado a la formación, es decir, en cuanto fomente la educación para la intelección en todos los demás. De un lado, el individuo que tiene el concepto de derecho –“en nombre de todos como su representante por la gracia de Dios obrando en él”– es el *Zwingerherr*, el “señor de la coacción” (traducción que, como bien indica Turró en nota, no equivale a déspota, aunque tampoco exactamente al que domina un territorio; sí expresa el poder soberano, y se aclara más en lo que sigue); “instaurado por Dios” (p. 124) –repite Fichte, y de inmediato critica a quien pareciera deberle este punto, Rousseau, por cuanto pretende deducir el concepto de derecho del contrato social, al igual que la designación del *Zwingerherr*, que no proviene de un acuerdo voluntario desde abajo, sino de la gracia divina–. Del otro lado, la legitimación del *Zwingerherr* sí se articula con la capacidad para llevar a todos a la intelección clara del concepto de derecho y, consiguientemente, hacer superflua la coacción misma. Sólo en cuanto conlleva la comprensión del derecho, la coacción resulta legítima. El *Zwingerherr*

se convalida como el educador que con la progresiva realización del derecho va aniquilando la coacción misma. Por tanto, el titular de la soberanía obtiene dos fuentes de legitimidad, o dos instancias ante las cuales se responsabiliza: Dios y la humanidad; y él mismo se ubica como mediación, como aquel elegido al que se le esclarece el concepto de derecho y como el conductor que lleva a los demás a su intelección. Sin estos dos lados, sería un tirano o un usurpador del poder; y, cumpliendo con estos dos lados, genera la igualdad donde el coaccionado deviene su propio juez.

Más allá de algunos aspectos aparentemente colaterales (por ejemplo, que la humanidad debe ser coaccionada “sin clemencia ni indulgencia” -p. 127- para instaurar el derecho, que se presupone que el concepto es absolutamente claro y evidente, o que hay un progreso ininterrumpido en el dominio sobre la naturaleza y para ello el derecho tiene que ser puesto sin más), Fichte se concentra en lo que considera la raíz de todas estas cuestiones, a saber, determinar quién debe ser el *Zwingerherr*, quién decide sobre la tarea para el presente y para el contexto determinado. Y esto “ya no puede responderse incondicionalmente diciendo que *el primero, el mejor, el que es capaz*” (p. 130). Ante todo, no queda ninguna duda respecto del lugar soberano que ocupa, porque se auto-asigna la función de coacción y la de intérprete del concepto de derecho, o –como dice Fichte– “hace valer su juicio [...] como equivalente al derecho objetivo” (*ibíd.*) y, en cuanto instancia última y suprema, no admite revisión ni revocación. Nada compensa el poder del *Zwingerherr*, salvo la educación progresiva, que oficiará de su legitimación o deslegitimación. Pero, ¿cómo se garantiza este proceso? ¿Cómo se asegura que instaure el derecho y fomente la formación correspondiente?

Que se defina al *Zwinger* como "quien posee el máximo entendimiento en su tiempo y en su pueblo" (p. 132) no resuelve el asunto, porque además de relativo a cada época y lugar, no ofrece más que una tautología (se sobreentiende que el mejor será aquel que juzgue mejor el concepto de derecho) que sólo se mide por sí misma. Desde luego, Fichte presupone de modo intelectualista que el buen entendimiento implica necesariamente un buen obrar y, por ende, cumplir con el legado pedagógico-cultural. Pero el punto de partida condensa la gran dificultad, pues todo depende de encontrar el *Zwinger*.

La potencia absoluta del soberano en cierta medida se compensa desde el origen, porque el mismo presupuesto intelectualista impediría que se auto-designe como tal, puesto que aquel que se *crea* poseedor del mejor entendimiento denotaría una deficiencia moral, e igualmente dejaría sin decidir si lo es o no. Así, el "máximo entendimiento" tiene que ser señalado por otros. ¿Quiénes? Y más, ¿acaso tal designación no significaría un quiebre interno y la consiguiente conflictividad en la instancia soberana? Ante todo, Fichte apela a que la verdad se muestre por sí misma y a que el entendimiento se atenga a lo que es "*comúnmente válido*", a la "ley de unidad", a la "libertad aprehendida como una", de modo que el "entendimiento objetivo y comúnmente válido del soberano" sea el que "todos deben tener" (p. 135). Semejante unicidad y universalidad concierne directamente al concepto de derecho, y aquel que posee no sólo ese entendimiento clarificado, sino también la capacidad de conducir a los demás al conocimiento –como el profesor con sus estudiantes–, se presenta espontáneamente como guía. Pero no está solo: en rigor, surge de un conjunto, el estamento de los profesores, y por definición no se señala a sí mismo. Ahora la

designación del soberano se deduce de los pares cultivados, y en este sentido Fichte resuelve la cuestión planteada, aunque dando por descontado que no erosiona la soberanía ni se generan tensiones al interior del estamento.

Más aun, la determinación del estamento académico conlleva una división social entre educadores y educados, reunidos en el marco de una educación común universal (contra el sistema de castas de Platón) a partir de la cual se justifica el lugar social de cada uno, que atraviesa y jerarquiza el conjunto que no obstante debía ser igualitario. Pues el segundo estamento se produce desde la acción educadora del primero, y entonces el "hijo del más humilde puede alcanzar el lugar superior, [y] el hijo del más elevado el lugar inferior" (p. 142); es decir, los lugares estamentales no se establecen por nacimiento, sino por la educación. Así, se subsanaría la desigualdad natural y las limitaciones del alcance del concepto de derecho, aunque a costa de reinstalar una desigualdad basada en el conocimiento. En la enseñanza del abanico de saberes (técnicos, naturales, jurídicos, morales y religiosos) los profesores han de captar tanto la realidad como la potencialidad de la fuerza de un pueblo, y así exponer las metas a lograr y, por ende, la forma de vida de una época. De este modo, se perfila un gobierno de entendimientos cultivados, porque entre el soberano-docente y el cuerpo de profesores que modelan la sociedad hay una suerte de continuidad, y sólo por la acción formadora de este sector se configura el pueblo ("el representante del género humano en ese lugar" -p. 143- dice Fichte, dándole algo de carnadura simultáneamente a dos abstracciones, el pueblo y la humanidad).

Con el estamento de profesores se explica que el soberano, que conceptualmente

significa la decisión última y suprema, sea conjugable con una sola persona física o con varias (un senado); de una o de otra manera, lo fundamental reside en que se exprese en una única voz. Y este requerimiento se condice con la interpretación y concretización del concepto de derecho: "En los asuntos del derecho alguna voz humana tiene que decidir en algún momento [...]. ¡Tiene que hablar un *hombre*, Dios mismo no desciende para decidir!" (p. 144). Con ello la doctrina jurídica deviene práctica. Como decíamos, en el punto de comienzo se concentra toda la dificultad; luego, una vez establecido el soberano e iniciada cierta concepción del derecho, el resto se desprende del progreso racional, o más precisamente, de la tarea histórica, siendo la historia –tema de la siguiente sección– un tercero respecto de la naturaleza y de la libertad. Pero, para garantizar ese progreso y la consecución del reino de la razón, o para realizar el estado de derecho que según Fichte todavía no está en práctica, la voz originaria que abandona la deliberación infinita y decide tiene que ser designada conforme a lo establecido, es decir, el mejor entendimiento dentro del estamento cultivado, y no por herencia, por elección o por una acción recíproca meramente horizontal. Porque ese punto de comienzo, el rey-filósofo que Platón deja indeterminado, constituye la organización misma de la comunidad, y por eso, aunque Dios no aparezca y defina, al menos se desprende una perspectiva desde el evangelio juánico: "¿Qué signos y prodigios hará el profeta que debe venir al mundo? Que dé la vida a los *muertos*, que la fuerza vivificante proceda de él" (p. 145). Más abajo Fichte explicará qué significa dar vida a los muertos en el marco del cristianismo; por lo pronto, en la instancia de fundación jurídica, el soberano-educador es el que vivifica el cuerpo social, el que lleva el múltiple de

individuos a unidad, y el que educa y eleva hacia lo inteligible.

5. La "Deducción del objeto de la historia humana" (pp. 147-180) funciona como preludio y justificación del ámbito propio de la filosofía aplicada cuyos contenidos Fichte despliega en lo sucesivo. El punto de partida polémico y heurístico refleja nitidamente el auténtico rival del idealismo fichteano desde las primeras obras: el determinismo, que postula un mundo de cosas dadas, que fundamentan las representaciones, que a la vez fundamentan las acciones. En un ser total atravesado por la reciprocidad de las cosas no hay lugar para la libertad. En la posición contraria, la que sustenta Fichte, la naturaleza carece de vida y de movimiento, y sólo deviene vivificada y animada gracias a la libertad. El idealismo logra unificar los dos mundos, el de la masa inerte y el del espíritu moviente, bajo la primacía de la libertad sobre la naturaleza, y ésta sólo existe en virtud de aquélla. El mundo de la libertad responde a la intelección de la ley moral. Pero en la historia los productos de la libertad no aparecen ni sujetos a la ley natural, ni a la ley moral, sino como acciones humanas libres (en el sentido de absueltas y caóticas), arbitrarias y sin ley. ¿Cómo explicarlas, entonces?

Ante todo, la naturaleza existe en cuanto materia para la realización de la ley moral, está para servir al bien; en segundo lugar, la libertad moral debe despertarse y desarrollarse, a partir de ciertas imágenes, un principio formador (el Yo) que acondicione la voluntad, desde lo individual hasta la proyección en lo universal, en un mundo ordenado moralmente. Del mismo modo, una voluntad que siga inmediatamente la ley moral, como si fuera un poder natural, pero que en verdad tendría que comprender y explicitar que dirige su voluntad (y que no está bajo una fuerza ciega), daría con

un mundo moralmente ordenado, y esto es Dios, "el espíritu que abarca todos los espíritus" (p. 151). Dios como ser moral conlleva que las determinaciones de la voluntad según la ley moral se conviertan en medios para la realización de un fin superior, la Providencia o gobierno: "un plan divino del mundo para la formación moral del género humano" (p. 152).

Ahora bien, semejante legalidad divina instrumentando las determinaciones de la voluntad humana, ¿acaso sería, con el agravante de la connotación moral, una reintroducción subrepticia del determinismo? Fichte lo analiza dialécticamente: según la tesis, un gobierno divino del mundo no puede existir en absoluto, porque anula completamente la libertad, y la sola manifestación de la voluntad divina implica la contradicción entre querer una libertad incondicionada en la creatura y a la vez suprimirla. Según la antítesis, el gobierno divino del mundo puede existir en cuanto supone una condición incondicionada: la visibilidad de la libertad en una determinada situación. Pese a la dudosa contraposición entre las posiciones, Fichte procede a mediarlas, y encuentra en el oxímoron "naturaleza moral" el ámbito característico de la historia. En este sentido, Dios no actúa, ni como entendimiento (reuniendo o separando lo múltiple) ni como voluntad (actuando o decidiendo), sino que surge en la conformación moral de la voluntad individual como una ley formal acorde al manifestarse de lo Uno, de lo Absoluto que existe. Por consiguiente, la conciliación o síntesis re-sitúa la libertad en el nivel individual y como constitutiva del orden moral.

Desde una perspectiva histórica, puesto que el despertar de la libertad y del entendimiento sólo se logra en sociedad y mediante la educación, tiene que haber una comunidad originaria donde se efectúe

la formación. Este eslabón moral –razona Fichte– no puede no contener cierto igualitarismo, porque una sociedad injusta donde no importe la libertad del otro resulta incapaz de subsistir en el tiempo, y por eso en la naturaleza misma se presentan disposiciones para la conservación. En la misma medida en que la manifestación se revela necesaria hay que presuponer una comunidad moral originaria que inicie la serie desde una connotación moral y en una secuencia de perfectibilidad: "La manifestación es vida, vida creadora, renovada, en constante desarrollo. Avanzar siempre hacia un estado más perfecto constituye, pues, su ser" (p. 158). Por lo tanto, en la voluntad moral divina reside el fundamento de determinación del primer género humano y de la conservación y perfectibilidad del proceso. En el individuo este afán por extender la libertad y la moral se condensa en el amor, un aspecto innato y clave para el desarrollo. Precisamente la división de sexos significa que las voluntades tienen que ser reunidas y que la libertad que el ser humano produce por sí se traduce, al engendrar, en un principio vivificador de la naturaleza. La necesidad de reunir a los individuos muestra que éstos necesariamente poseen un carácter social. Por ende, no sólo una pareja, sino un pueblo entero se sitúa en la condición moral originaria.

Más allá de las consideraciones de Fichte sobre el varón, la mujer, el matrimonio, etc., la educación estructurada en familias no alcanza a ser una educación universal del pueblo, porque la primera está signada por la desigualdad. El Estado surge de familias reunidas en torno del derecho, sin coacción y con una sola voluntad física unificadora (el monarca). De las familias se sigue el linaje y la fijeza de los estamentos. Así se inicia el Estado histórico, no el Estado acorde al reino racional, y contra esos privi-

legios se pronunció la Revolución Francesa, pero con el error fundamental de pretender construir el Estado desde elementos atómicos individuales y, no obstante, poner de relieve la cuestión de la libertad e igualdad. Para el cimiento común se requiere –agrega Fichte, en concordancia con sus planteos anteriores– una lengua innata que entra en circularidad con el presupuesto del entendimiento formado. “La lengua es más inteligente que nosotros” (p. 171); lenguaje y libertad van de la mano. Y el pueblo originario se erige por revelación.

Pero con el pueblo originario no sucede más que la armonía interna sin historia, sin quiebre ni superación de la voluntad inicial. Por lo tanto, hay que pensar un segundo género humano carente de aquella disposición moral y con la libertad de formar imágenes infinitamente diversas de lo Absoluto. Las imágenes producidas se dividen entre las que parten de lo dado y lo reproducen unitariamente y sin diferencias (naturaleza), y las que parten de la libertad y que se subdividen entre las que conectan la voluntad con la revelación y las que conectan la voluntad con el deber. Este último subconjunto constituye la auténtica imagen y manifestación de Dios, porque conduce al entendimiento, mientras que el primer subconjunto conduce a la fe.

La clave del inicio de la historia reside, entonces, en el encuentro entre los dos géneros originarios, o de otra manera, entre los partidarios de la fe y los de la razón: gracias a los últimos, los primeros se liberan y superan la fe natural en la autoridad. Luego: “Los papeles se alteran: mientras el primer género inició la reciprocidad con el mandato del *respeto*, el segundo la prosigue por el desarrollo del intelecto, convirtiéndose en maestro y creador” (p. 177). La verticalidad de la fe se curva en la horizontalidad de la razón, y ambas se sintetizan

en la unidad que contiene jerarquía y simetría. Así como dentro del primer género la unicidad soslaya el conflicto, en el segundo la libertad –valga la redundancia– liberada necesita vínculo y articulación, es decir, “un nuevo vínculo puesto por el entendimiento” (*ibíd.*). Sin embargo, la síntesis no elimina el conflicto, porque la intelección avanza sucesivamente sobre el esclarecimiento de la fe, hasta que no haya ningún resto y se produzca el fin de la historia.

La sección concluye aplicando la caracterización de la historia como conflicto entre fe y entendimiento al desarrollo del Estado en dos grandes épocas: en la época antigua, el Estado es lo Absoluto basado en la fe, bajo una configuración determinada y con un desarrollo parcial del entendimiento; y en la época nueva, se da la caída del Estado por medio del perfeccionamiento del entendimiento. Pero aquí, como veremos, lo que se destruye es el Estado fáctico y antiguo que consagraba la desigualdad, y por eso Fichte añade de inmediato: “Validez del Estado como medio y preparación de las condiciones para [...] el establecimiento del reino [de la razón]” (p. 180). En las secciones siguientes se ocupa de las dos épocas.

6. En “El mundo antiguo” (pp. 181-203) Fichte explora la composición fáctica y conceptual del Estado. Mientras que el origen último resulta desconocido, hasta donde llega el conocimiento histórico se observa que los Estados se conformaron por conquista y por familias, es decir, por minorías gobernantes que dominaron y coaccionaron a las mayorías gobernadas en virtud de un supuesto derecho divino. Más allá de esta legitimación, el Estado antiguo –argumenta Fichte– rechaza completamente el entendimiento y exige sólo la fe ciega. En esta cosmovisión Dios produce directamente el Estado y el individuo, absorbido completamente en aquél, carece de entidad propia.

Sin embargo, “ese dios no era ningún concepto metafísico, sino un *concepto de experiencia*” (p. 183), basado exclusivamente en los signos de su manifestación. Luego, si cada pueblo tiene su dios particular, y si los dioses se juegan su condición en los resultados de las guerras, con el vencedor se revela el dios verdadero. Todos los Estados antiguos fueron teocracias, esto es, organizaciones cuya soberanía y gobierno divino hacen de los pueblos instrumentos de su poder.

Ahora bien, ¿qué es el Estado? –se pregunta Fichte, sobreentendiendo que en referencia al antiguo, y agrega–: aquello que se funda en determinadas familias, aquello que con el linaje establece una diferencia insalvable entre gobernantes y gobernados, un régimen de castas. En su origen el Estado está internamente fracturado (con la desigualdad como su síntoma intrínseco) y, a la vez, ensamblado a la fuerza por evocación al derecho divino. Sócrates fue el único que se animó a cuestionar la división mediante la exigencia de un principio intelectual, y estuvo a punto de abrir una nueva época. (De ahí que en otro pasaje –p. 253– Fichte asimile la figura de Sócrates a la de Jesús). Pero en las teocracias el hombre esta disuelto en el ciudadano, en el lugar social que ocupa, y sólo por ello se distingue de las cosas. En la modernidad, por el contrario, la humanidad se coloca por encima y como fundamento de la ciudadanía, del mismo modo que la igualdad se coloca por sobre la desigualdad del sistema de castas. “Tal desigualdad había sido puesta por una decisión absoluta e incomprensible de la divinidad” (p. 191). Desde la visión moderna, esta constitución se caracteriza por la necesidad (*Nothverfassung*) y se basa en la fe en la revelación y en la autoridad; por eso –prosigue Fichte– en la comedia antigua los esclavos, como los pobres de

hoy, se consuelan con frases que justifican y absuelven a los ricos.

La desigualdad no proviene –como pensaba Rousseau– del arte, ni de la sociabilidad, sino de la naturaleza, o más precisamente, de la división en linajes; por ende, la igualdad se impone como una tarea de la razón práctica. Pues va de suyo que la mera fe en la autoridad dada encubre debilidad y genera desconfianza. Además de esta fisura, el uso del entendimiento reservado para los asuntos particulares podría activarse y debatir sobre lo público, lo que en los Estados antiguos significó la lucha de la democracia contra la aristocracia. En rigor, dice Fichte, se trató de una ampliación de la aristocracia –y no una igualdad plena y universal–; pero lo importante es que se hizo ya no por obra de Dios, sino por la Constitución del Estado, la ley que definió la génesis del cuerpo gobernante. La Constitución descansa en un nuevo tipo de fe, la “lealtad recíproca” (p. 193), que aunque supone la religiosidad (por ejemplo, el juramento), representa una secularización o internalización social de lo religioso. La Constitución se ofrece como la ley más elevada, sagrada e inviolable.

En lo sucesivo Fichte examina el caso de Roma de manera análoga a los griegos: el senado, que había surgido como mediador entre la realeza y la plebe, pugnó contra la primera y a la vez se debilitó frente a la segunda, porque al intentar detener el impulso de igualdad jurídica repuso argumentos religiosos ya entrados en descrédito. Sin embargo, para que este avance se condiga con la plena igualdad, los esclavos tendrían que haber luchado contra los ciudadanos; es decir, el entendimiento encendido y revolucionario debería continuar el impulso y consumarlo hasta llegar a las últimas consecuencias. ¿Por qué no sucedió? La explicación de Fichte resulta curiosa: el

entendimiento busca delimitarse y atenerse a lo que demarca el bienestar. Una vez acomodados, los plebeyos se aferraron al pan y circo: "El Estado era para ellos *algo ajeno*", mientras que en los aristócratas la fe y el entusiasmo se apagaron, "de modo que carecían de impulso para actuar por el Estado. El Estado ya no era objeto ni asunto de nadie" (p. 198). Convertido en mero medio para asegurar el bienestar personal –la conservación de lo adquirido por parte del pueblo, las ganancias y privilegios en los gobernantes–, lo común se convierte en un botín: "Así, su amor a la patria, como decía un inglés, es parecido al amor al asado de buey: ¡cada uno corta su pedazo!" (p. 199). La decadencia del Estado –diagnostica Fichte, en consonancia con los escritores romanos– se origina con el debilitamiento de la fuerza interior y de la honorabilidad, la pérdida y sustitución de las buenas costumbres por el lujo y el goce sensible, y con el desprecio a los dioses: sin fe, y sin un entendimiento encendido sino abocado al cálculo utilitario, se propaga el egoísmo.

Y esto marca no sólo el fin de la época antigua, sino también de la misma época de Fichte: esto marca la Ilustración; se trata del contexto en que "nadie se interesa en modo alguno por el Estado, sino que todos se interesan en exclusiva por sí mismos" (p. 200). En tal contexto puede ocurrir una genialidad, como el devenir entusiasmo e impulso del principio religioso inconsciente donde los individuos se consideran instrumentos de la voluntad divina. De ese modo la República romana volvió a encenderse y logró conquistar el mundo. Pero se basó en el genio-gobernante como el único que entiende su oficio, y en consecuencia significó el retorno a la monarquía. Ahora bien, el mero individuo extraordinario no garantiza nada: en la medida en que la mayoría abandone la religiosidad y se aferre

a lo sensible, la vida común se pierde. "Un pueblo ajeno (*entfremdetes*) al sentido del Estado se alegrará incluso de no tener que ocuparse de elecciones y nombramientos, y que su soberano nazca por vía natural sin su intervención" (p. 202); en semejante Estado, concluye Fichte, "la vida se ha extinguido" (pp. 202-203). Resulta muy claro, entonces, cuál ha de ser el legado para su época contemporánea en caso de hallar al *Zwinger*: la legitimación del Estado concierne tanto a la cabeza directriz como al cuerpo organizado, y nunca será completa y acabada si no involucra absolutamente a todos en un progreso cultural-pedagógico.

7. El tema de cierre ("El mundo nuevo", pp. 205-283) parece prometedor y concierne al cristianismo en su dimensión religiosa y teológica, pero también filosófica, moderna y en concordancia con la Doctrina de la Ciencia. Hacia el final Fichte vuelve sobre la ilación argumentativa anterior y ofrece ciertas precisiones histórico-políticas. Estas cáscaras denotan que en la textura de la sustancia religiosa emerge y reluce lo filosófico, esto es, un modo de captar e interpretar la época y, más en concreto y acorde a nuestro interés, el legado jurídico-político de Fichte.

Frente al dios arbitrario y determinante (un ser dado) del mundo antiguo, el significado del cristianismo se corresponde con el de un dios en devenir que en su visibilidad posibilita una libertad absoluta y que se define como legislador moral y artífice mediato del mundo o de la manifestación. Tal nuevo mundo coincide plenamente con la Doctrina de la Ciencia y descansa en el concepto de *reino de los cielos* en contraposición con el *reino de este mundo*; por consiguiente, el desafío consiste en realizar, mediante el actuar libre, la voluntad de Dios en este mundo, o el primer reino en el segundo. Para ello cada uno tiene que efectuar la intelec-

ción de la voluntad de Dios de manera libre e independiente de todo poder. "El cristianismo es, pues, el evangelio de la libertad y de la igualdad" (pp. 207-208). La igualdad quiebra la jerarquía, elimina la mediación, y abre la necesidad de una enseñanza orientada a la intelección. Para Fichte libertad e igualdad son inescindibles y en este enlace se juega el potencial innovador de la religión y de la filosofía. El cristianismo implica no sólo una doctrina o tarea, sino también una constitución interna de la voluntad humana donde Dios se convierte en el único Señor, y donde la libertad se absorbe en la soberanía divina que se despliega primero fácticamente y por la fe, y luego genéticamente y por la razón.

Ahora bien, el cristianismo que coincide con la Doctrina de la Ciencia es, parafraseando la herencia kantiana de la *Segunda introducción*, el cristianismo "bien entendido". La correcta intelección se alcanza, o bien atendiendo a su unidad sistemática conceptual, o bien a partir del contexto de surgimiento y en polémica con otros pensamientos; es decir, de modo filosófico o de modo histórico. En cuanto a lo filosófico, mientras la captación deformada de esta corriente proviene de la compilación de rasgos particulares y de la carencia de unidad orgánica conceptual, la Doctrina de la Ciencia, en cambio, logra unificar y articular lo esencial del cristianismo en el *reino de los cielos* (pp. 214-215). Y lo curioso de esta distinción entre lo divino y lo terrenal reside en que, además de exigir el sacrificio de la propia voluntad en aras de la voluntad de Dios (o la puesta en concordancia absoluta de lo particular con la ley moral), jerarquiza la eternidad sobre la temporalidad, la vida auténtica y verdadera sobre la muerte y la apariencia. En efecto, en la medida en que lo único verdadero y vital está en *ser en Dios*, el *ser fuera de Dios* y la muerte empíri-

ca (lo temporal, lo cambiante, lo perecedero y, en última instancia, lo finito mismo) no tienen ningún valor.

En cuanto a lo histórico, "[l]a visión fundamental del cristianismo –el mundo puramente espiritual– resultó nueva por completo en su tiempo" (p. 220), y entonces la figura de Jesús resulta clave, porque *intuye* el reino de los cielos, pero no lo *comprende* en el sentido de poder mostrar genéticamente, desde una imagen, el conocimiento implicado en ella. No obstante, como fundador del reino e instrumento de la voluntad divina, Jesús estaba impulsado de manera innata y vocacional a realizarlo, a exigir a los hombres que dejen de considerarse principio absoluto y se entreguen a un impulso superior. La intelección y la exposición filosófica del cristianismo recién se consuman con la Doctrina de la Ciencia.

En lo sucesivo, Fichte analiza el *factum* de la vida de Jesús como manifestación sensible que habilita la reconstrucción genética e inteligible del mandato del reino de los cielos. El Hijo significa la intervención de la eternidad en lo temporal, pero no la degradación de lo primero ni la reducción de lo filosófico a lo histórico, sino que oficia de caso que habilita la aplicación de la ley, o de imagen que remite al concepto. Lo empírico en nada contamina a lo inteligible, porque la muerte de Jesús implica el renacimiento en la verdadera vida, y porque entre Padre e Hijo media el Espíritu. Coherentemente, Fichte descarta el recurso a milagros y signos, que considera paganos y a-espirituales, y se ocupa del significado de la Trinidad: por definición, lo múltiple pertenece al plano de la manifestación, y entonces a Dios corresponde la simplicidad absoluta; por lo tanto, la Trinidad significa que "Dios se ha *revelado* como Padre, Hijo y Espíritu" (p. 236). Lo Uno se muestra en tres; sin embargo, el Padre ocupa el lugar

de máxima jerarquía, en cuanto es lo previo a lo dado y a la separación (lo que se sustrae), mientras que Cristo implica la elevación de la manifestación y el Espíritu la conciliación y, como mediador, la instancia de aplicación del Padre al Hijo o de lo puramente inteligible a la transformación de lo sensible en función de lo inteligible.

El siguiente asunto teológico que Fichte necesita para su equiparación entre filosofía y cristianismo, la doctrina de la justificación que sostiene que el reino de los cielos está abierto a todo hombre absolutamente sin excepción, se entrama con el igualitarismo y arroja un rasgo distintivo respecto de otras religiones y, en especial, del judaísmo y su visión de Dios como déspota arbitrario y del pecado como existir fuera de Dios. Con Jesús *todos* los hombres se redimen de este sentido peculiar del pecado sólo con la fe en el evangelio. Luego, la consideración moderna del pecado como inmoralidad para Fichte constituye una abstracción (y no un concepto cristiano) de la que se ocupa la *Sittenlehre*; y agrega: "Ahora bien, ninguna acción viva es mera forma: nunca se vive puramente en el concepto de la moralidad o de la inmoralidad [...], sino que la vida auténtica tiene otro impulso" (p. 245). Por un lado, este pasaje previene contra aquellas interpretaciones que subsumen la filosofía de Fichte en una absolutización de la moral, que en rigor se disuelve en la religión; por otro lado, denota que el nervio filosófico reposa en el modo de articular lo inteligible y lo sensible, porque contra la abstracta pureza de la eticidad Fichte propone la distinción entre la vida aparente y sin contenido, y la vida auténtica en y desde Dios. Por tanto, si acaso se quisiese admitir una noción moderna de pecado, ésta sería la de colocar la voluntad particular por encima de la voluntad de Dios (una noción, entonces, más política

que moral). Ambas cuestiones, los dos tipos de vida y el sentido moderno de pecado, ya se encuentran en obras anteriores de Fichte, especialmente desde la disputa del ateísmo.

Pero aunque haya descartado por completo el valor de los milagros y demás aspectos empíricos, Fichte se dedica con detalle a las profecías de Jesús, desde una doble perspectiva: el medio para la realización del reino de los cielos (el Espíritu como entendimiento natural universal que se dispone hacia lo suprasensible, y que en su desarrollo desplaza la fe) y la certeza sobre tal realización, que involucra a Jesús no sólo como fundador, sino también como continuador permanente de la obra "hasta el fin del mundo" (p. 257), donde todos los pueblos reunidos se someterán al Hijo y, tras largos años, éste al Padre. En semejante fin del mundo desaparecerán el Estado y el cristianismo como institución de enseñanza. Sólo el Padre sabe cuándo sucederá. La larga duración del entretanto y la ampliación de la humanidad hasta hacer imposible reunirla en un lugar –argumenta Fichte– llevaron a que esta profecía fuera abandonada y declarada ininteligible; sin embargo, con la Doctrina de la Ciencia se restituye y comprende claramente, a saber, como el dominio de Dios, en cuanto ser moral, en este mundo (su manifestación) y mediante la voluntad libre y la intelección, de modo que cese cualquier otro dominio sobre los hombres.

Bajo este registro eminentemente escatológico y milenarista se produce el cierre de la *Staatslehre* y el retorno a las cuestiones centrales de las lecciones. La realización del reino mediante el principio del Espíritu se enlaza con la libertad, el derecho y la historia. "El reino del derecho exigido por la razón y el reino de los cielos en la tierra prometido por el cristianismo son uno y lo

mismo" (p. 265); de ahí la relevancia que Fichte otorga a la igualdad. Ahora bien, la teocracia de la fe se reemplaza por una teocracia de intelección, donde cada uno tiene que explicitarse la voluntad divina, pero donde la obediencia a Dios no excluye la obediencia a un hombre determinado – en la medida en que Dios hable a través de él (es decir, la religión no anula la política)–; para ello el entendimiento tiene que ser formado y se requiere una institución educativa. Si el plan divino fuera esclarecido hasta el más mínimo detalle, tendría que dilucidar una posición social-comunitaria para cada individuo; y si se lograra eso, no surgirían conflictos ni antagonismos que justifiquen la constitución jurídica. No obstante, incluso bajo la hipótesis de comunidad armónica, la tarea de sometimiento y transformación de la naturaleza que se efectúa progresivamente necesita, al igual que la educación, dos piezas complementarias: la dirección del entendimiento que ve el trabajo completo, y las fuerzas de los dirigidos que trabajan en función de ese entendimiento que, por lo demás, no todos lo tienen. En este punto, de nuevo, los dirigidos no siguen ciegamente la intelección extrínseca de los dirigentes, sino la propia, que tiene que surgir de una conciencia común y absolutamente concordante, de modo que las órdenes recibidas sean como expresiones de la voluntad de Dios. (En este punto, de nuevo, la moral no resuelve el problema político, y la religión tampoco lo soslaya).

Con la distinción entre dirigentes y dirigidos, y con la argumentación rusioniana sobre la libertad-obediencia, Fichte asume y lleva hasta las últimas consecuencias el drama político: en la educación, además de lo religioso-moral, se ofrecen los caminos de la naturaleza (lo necesario) y de la libertad (creatividad), y se forman los entendi-

mientos menores de edad hasta determinar minuciosamente (pues podría ocurrir, razón, que tuvieran un talento oculto o sin desarrollar) en cuál de los dos senderos han de situarse y, por consiguiente, a cuál profesión y lugar social pertenecerán. Sólo en este sentido de escrutar hasta el detalle la voluntad divina resulta plenamente justificada la coacción. Y sólo de esta manera se conforma la comunidad de sabios (o, como decía antes, el estamento de profesores) que únicamente aman el conocimiento por sí mismo, el bien común y la comunicación de la verdad; esto es, una escuela permanente que oficia de garantía de la realización del plan de Dios.

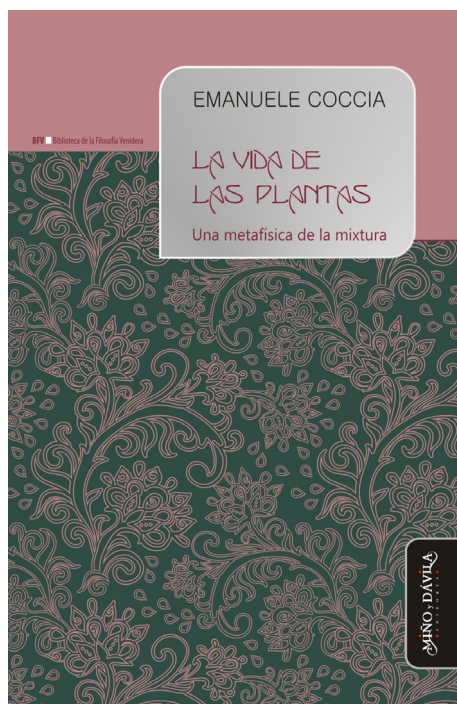
Desde luego, el intelectualismo y la confianza en el progreso moral por parte de Fichte no impiden que sus preguntas sean más filosóficas que las propuestas: "¿Quién es el que asegura la conservación de la escuela de sabios, su sosiego y su tranquilidad?" (p. 273). En efecto, si con el reino de los cielos caen la coacción jurídica externa, las fuentes de desigualdad (familia, propiedades, etc.) y las condiciones que hicieron posible el Estado, ¿cómo se sustenta el avance progresivo? En vez de dar una respuesta enfocada en las cuestiones, traza un rodeo a partir de la relación histórica entre Estado e Iglesia, rodeo que va desde la oposición hasta la absolutización de ambos y, en el caso del moderno Estado cristiano-germano, la complementación recíproca, que equivale a articular entendimiento (ciencia) y fe (religión). Estado e Iglesia se benefician mutuamente en términos de formación y obediencia, respectivamente. Aunque el avance del cultivo (en especial, en los funcionarios públicos) podría llevar a la supresión de la Iglesia, Fichte sostiene que el progreso del Estado consiste en acumular conocimiento y poder, y para ello jamás puede dejar de educar: "el medio más se-

guro para que un Estado obtenga poder y riqueza consiste en tener los súbditos más inteligentes y formados" (p. 278), lo cual le asegura un rol formador a la iglesia. La educación atraviesa todos los estamentos, pero Fichte le otorga un lugar cada vez más preponderante a la ciencia, que vendría a reemplazar a la iglesia. Con la eliminación de la desigualdad y la equiparación absoluta de todos mediante un único propietario (el Estado), se desvanece por completo la coacción, tanto para la educación de las nuevas generaciones como para la guerra, pues se abre un largo período de paz y de hombres buenos y honestos. Todo esto, puesto en perspectiva, hace innecesario el gobierno y el Estado coactivo, y así –agrega Fichte– "el último heredero de la soberanía, en caso de existir, habrá de integrarse en la igualdad universal" (pp. 281-282), es decir, entregarse al pueblo y a la espera del Hijo y de la absorción en el Padre. No obstante, apenas unas líneas más abajo y tras reiterar que se requiere un prolongado tiempo de paz, afirma: "todo el género humano sobre la tierra será abarcado por un único Estado cristiano internamente federado que, según un plan común, vencerá a la naturaleza entrando en la esfera superior de otra vida" (p. 282). En suma, por más apocalíptico que sea el cierre de Fichte, y contra las interpretaciones que enfatizan la armonía comunitaria-moral como soslayo de lo político y en desmedro de lo religioso, hasta el fin de los tiempos subsiste el matrimonio entre Estado e Iglesia o, más secularizadamente, entre conducción, cuerpo social y educación.

Sobre dioses realmente existentes

PABLO NICOLÁS PACHILLA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - ARGENTINA)



Reseña de Coccia, Emanuele, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*, trad. de Gabriela Milone, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, 143 pp. / *La Vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, París, Payot & Rivages, 2016, 192 pp.

Recibida el 24 de julio de 2018 –
Aceptada el 15 de agosto de 2018.

“Este libro es el intento por resucitar las ideas surgidas durante esos cinco años de contemplación de su naturaleza, su silencio, su aparente indiferencia a todo lo que llamamos cultura”. Con esta frase concluye una suerte de proemio que leemos antes del prólogo y antes aún de los epígrafes, en el que Coccia da cuenta del origen autobiográfico de su interés por la vida de las plantas. De los catorce a los diecinueve años fue alumno de una escuela agrícola en la campiña italiana y, entre libros de botánica y horticultura, surgieron en esa época de la vida, tan proclive a la comunión romántica con la naturaleza, las ideas aludidas en la cita. La mirada curiosa y fascinada del joven se combina sin embargo con cierto sosiego propio de la vejez; es esta actitud tan poco frecuente lo que hace de *La vida de las plantas* un libro notable, afortunadamente ya traducido al castellano en la bella edición de Miño y Dávila –un rápido reflejo acaso atribuible a la amistad entre el autor y Fabián Ludueña Romandini, encargado del cuidado de la edición.

Una segunda clave de lectura se encuentra en el primer epígrafe, del panteísta medieval David de Dinant, una suerte de spinozista *avant la lettre* para quien “Dios es la razón de todos los espíritus y la materia de todos los cuerpos”, de modo tal que hay una sola sustancia común a todo lo que es. El libro, en efecto, se sirve de la biología contemporánea para desarrollar una metafísica intempestiva, en la que resuenan ecos neoplatónicos, renacentistas y vitalistas. En esto, el libro se diferencia de otros intentos recientes por pensar la vida vegetal desde la filosofía, tales como el *Plant-Thinking* de Micheal Marder (2013), que ignora olímpicamente las ciencias contemporáneas encerrándose en la torre de marfil de la repartición disciplinar académica –cabe destacar que no es el caso

de otros textos de Marder. Desmarcándose felizmente de dicho aislamiento, *La vida de las plantas* reclama la naturaleza como objeto de la filosofía –léase, lo que se entiende comúnmente por “naturaleza”, puesto que el libro deshace cualquier posible distinción entre naturaleza y cultura: “produciendo modificaciones permanentes y transmisibles de generación en generación, los seres vivos producen *cultura*, la cual no es una prerrogativa humana sino más bien una suerte de herencia no anatómica sino ecológica, una herencia exosomática” (p. 51, traducción modificada). “No hay ninguna separación entre la materia y lo inmaterial, la historia y la física” (p. 29). El “fisiocidio” –el término pertenece a Iain Hamilton Grant– llevado a cabo por la filosofía es, para Coccia, aún más dañino que la especialización, dispositivo ruinoso para el pensamiento que debe ser pensado en términos menos epistemológicos que sociológicos. “El establecimiento de la especialización en las universidades está construido sobre un dispositivo de ignorancia recíproca: ser un especialista no significa disponer de más conocimiento sobre un tema, sino tener que obedecer a la obligación jurídica de ignorar las otras disciplinas” (p. 126). Esta compartimentación del saber en disciplinas resulta contraria al espíritu de la filosofía, “pasión salvaje, bruta e indócil por el conocimiento bajo todas sus formas y en todos sus objetos” (p. 119, traducción modificada).

Dicha idea de la filosofía como pasión salvaje es acompañada por otra característica definitoria: la creación. Hacer filosofía es “transformar en idea cualquier materia, objeto o acontecimiento, tal como las plantas son capaces de transformar en vida cualquier pedazo de tierra, de aire y de luz” (p. 115, traducción modificada). Dicha propuesta no puede sino conllevar una crítica

a la praxis filosófica actual, que abandona esas materias para replegarse sobre sí. “Privada de sus objetos supremos, amenazada por otras formas de saber (poco importa si se trata de ciencias sociales o de ciencias naturales), la filosofía se ha transformado en una suerte de Don Quijote de los conocimientos contemporáneos, comprometida con una lucha imaginaria contra las proyecciones de su espíritu; o en un Narciso replegado sobre los espectros de su pasado, vueltos recuerdos vacíos de museo de provincia. Obligada a ocuparse no del mundo sino de las imágenes más o menos arbitrarias que los hombres han producido en el pasado, se ha transformado en una forma de escepticismo, frecuentemente moralizado y reformista” (pp. 30-31). No se trata estrictamente de ser “realista” ni “materialista”, sino de no subestimar ingenuamente saberes ajenos a la filosofía que son no obstante indispensables para pensar filosóficamente. Ajena a cualquier segmentación de saberes, la apasionada erudición de Coccia, medievalista de formación, abarca un *corpus* cuya variedad disciplinar, idiomática y epocal contrasta con el humilde tamaño de la obra aquí reseñada.

Una singularidad de las plantas es que, a diferencia de la casi totalidad de los seres vivos, su existencia no presupone la de otros vivos. Si bien el autor no utiliza estos términos, la distinción a tener en cuenta aquí es aquella entre nutrición autótrofa y nutrición heterótrofa. Mientras que la última implica una “autorreferencialidad de lo viviente” o “inmensa tautología cósmica”, que siempre se presupone y no se produce más que a sí misma, los organismos autótrofos como las plantas son los únicos capaces de crear vida a partir de la no-vida. “Solamente las plantas contravienen esta regla topológica de auto-inclusión” (p. 22). Tanto los humanos como el resto de los

animales dependemos de ellas y, en este sentido, “[v]ivir es esencialmente vivir de la vida de otro: vivir en y a través de la vida que otros han sabido construir o inventar” (p. 21) –hay un “parasitismo” o “canibalismo universal” de lo viviente. Tal vez por ese motivo Coccia ataque tan fuertemente el debate animalista, del cual dice estar “fuertemente impregnado de un moralismo extremadamente superficial” que “parece olvidar que la heterotopía presupone la muerte provocada de otros seres vivientes como una dimensión natural y necesaria de todo ser viviente” (p. 124). Las notas al pie, entre las cuales se encuentran dichos comentarios, constituyen un libro aparte, repleto de discusiones con autores actuales y del pasado; en este caso, su blanco es el australiano Peter Singer y su zoocentrismo, que el autor considera como una deriva del narcisismo humano ampliado al reino animal. En este punto, sería deseable una argumentación que no despache tan rápidamente a su adversario, aunque ello fuera en desmedro de la artesanal sencillez y la concisión poética del texto. En efecto, el zoocentrismo de Singer se basa en una axiología hedonista –sumada a la premisa de que los animales somos los únicos seres capaces de sentir placer y dolor– que merece una discusión amplia sobre dichos conceptos, así como sobre la capacidad de sentir. Tal vez una vía inexplorada para abrir un debate serio con el animalismo sea el descentramiento ontológico del individuo que permea el texto. En este sentido, por ejemplo, va su teoría de la flor, de acuerdo con la cual “[e]n tanto que espacio de elaboración, de producción y de engendramiento de nuevas identidades individuales y específicas, la flor es un dispositivo que invierte la lógica del organismo individual: es el último umbral donde el individuo y la especie se abren a los posibles de la mutación, del cambio, de la muerte” (p. 101).

Las plantas son “los primeros ojos que se han posado y abierto sobre el mundo, son la mirada que alcanza a percibirlo en todas sus formas” (p. 32). Si Deleuze quería encontrar a través del cine una visión del mundo antes del hombre, las plantas para Coccia “[v]en el mundo antes de que sea habitado por las formas de vida superiores, ven lo real en sus formas más ancestrales” (p. 22) –donde “superiores” debe ser visualizado como requiriendo de un fundamento ya vivo: en este sentido, la vida de las plantas es el fundamento de la vida animal, y por eso “es la forma más intensa, más radical y más paradigmática del ser-en-el-mundo” (p. 19, traducción modificada). “Interrogar a las plantas es comprender lo que significa ser-en-el-mundo”, escribe Coccia en heideggeriano, señalándolas como el ente privilegiado al cual dirigir la pregunta por el ser. El autor evidencia así su contemporaneidad al formular la pregunta, no ya al ente que *tiene* mundo, sino a aquel que *hace* –literalmente– nuestro mundo, sorteando la herencia aún (anti-)cartesiana de cierta filosofía (aún) actual. “Preguntarle al hombre lo que significa ser-en-el-mundo –como lo hace Heidegger y toda la filosofía del siglo XX– significa reproducir una imagen extremadamente parcial del cosmos” (p. 32). Coccia modula de este modo la ontología hacia una praxis que, sin embargo, no es la nuestra, sino aquella que la nuestra presupone radicalmente. “El mundo es ante todo lo que las plantas han sabido hacer de él. Son ellas las que han *hecho* nuestro mundo [...]” (p. 32). Y no obstante, el texto no extrae de su detenida admiración de las plantas ninguna apresurada consecuencia para una ética humana (o post-humana); tal vez allí yazgan al mismo tiempo su fuerza y su límite.

La habilidad vegetal milagrosa es la fotosíntesis, creación de vida como propiedad emergente mediante la captación y

transformación de energía que deambula en el universo. “Es por ellas y a través de ellas que nuestro planeta es una cosmogonía en acto, la génesis constante de nuestro cosmos. La botánica, en este sentido, debería encontrar un tono hesiódico y describir todas las formas de vida capaces de fotosíntesis como divinidades inhumanas y materiales, titanes domésticos que no tienen necesidad de violencia para fundar nuevos mundos” (p. 23). Dicha construcción de mundo es rastreada hasta elementos botánicos concretos –la creación de una atmósfera, hecha por las hojas, es una forma de “transformar el universo en un mar donde sumergirnos” (p. 43)– y es la razón por la cual “[n]uestro mundo es un hecho vegetal antes de ser un hecho animal” (p. 22). Sin embargo, este principio vale primordial pero no exclusivamente para las plantas; de hecho, “*la existencia de todo ser viviente es necesariamente un acto cosmogónico*” (p. 55). Nosotrxs también tenemos una habilidad mediante la cual “lo que nos contiene, el aire, se vuelve contenido en nosotros y, a la inversa, lo que estaba contenido en nosotros se vuelve lo que nos contiene”: la respiración (p. 24). Si la vida (de las plantas) es una anomalía topológica a la manera de la subjetividad como pliegue del Afuera, una ruptura (efectuado por las plantas) “de la asimetría entre continente y contenido” (p. 24), la respiración es la vida vegetal en nosotrxs. Desde la respiración, dependemos de la vida de lxs otrxs, en tanto que el aire no es un mero *factum* sino un sub-producto de la vida de las plantas. El aliento es por ello “una primera forma de canibalismo” (p. 55), la prueba más íntima de que vivimos de la vida de lxs otrxs. “El viviente no se contenta con dar vida a la porción restringida de materia que llamamos su cuerpo, sino también y sobre todo al espacio que lo rodea” (p. 55). En este sentido, “estar en el mundo significa encon-

trarse en la imposibilidad de no compartir el espacio ambiental con otras formas de vida, de no estar expuesto a la vida de los otros” (p. 51); más aún, “el mundo es por definición la vida de los otros” (p. 51).

Un aspecto que puede chocar a lxs lectorxs de filosofía contemporánea es la ausencia de esos cuidados estilos que buscan sutiles interrupciones de una dialéctica tenida por inexorable. Coccia no le teme a las palabras pesadas ni a las afirmaciones tajantes: la física debería ser enteramente reescrita (p. 75); hay inteligencia, pero es mineral (de lo cual da cuenta la “Teoría de la raíz”); los espíritus existen (en todo lo material); hay razón, pero es la flor. Por su parte, la relación entre el adentro y el afuera está planteada en términos de respiración. Ser en el mundo es respirar, y el aliento es el primer nombre del ser, que no se confunde con una substancia ni con un objeto separado, sino con la mezcla misma, con el hilo que hace pasar todo afuera a un adentro y viceversa, el latido ontológico por el cual todo se distingue de aquello con lo cual, sin embargo, se confunde. Coccia subraya la importancia metafísica del aliento en distintas culturas y saberes, del antiguo *pneuma* a la atmósfera en la hipótesis Gaia de Lovelock y Margulis, quienes comenzaron en 1974 a desarrollar químicamente la idea de que la materia inorgánica que rodea y entra en contacto con la materia orgánica no es sino un eco de esta última, y que el planeta Tierra es por tanto un sistema homeostático del mismo modo que cualquier organismo –que contiene también materia inorgánica. Los bucles de retroacción o *feedback loops* entre materia orgánica e inorgánica tornan relativa la distinción misma, en tanto que se constituyen la una a la otra y que ninguna de ellas puede existir por separado.

El noveno capítulo es el que mejor expresa,

junto con el prólogo, la idea principal del libro: *todo está en todo*. Coccia no teme llevar esta idea hasta sus últimas consecuencias: "Así, la luz que me permite ver la página que escribo es el mar en el que me baño" (p. 72). Hay una "traductibilidad universal de las formas", cuyos ejemplos más insospechados resultan plausibles en tanto se refieren a algo tan ubicuo como la luz. Esta ubicuidad universal se traduce a la experiencia singular en el modo de una inmersión trascendental, otra perla conceptual del libro. "Si vivir es respirar es porque nuestra relación con el mundo no es la del estar-arrojado o la del ser-en-el-mundo, ni tampoco la del dominio de un sujeto sobre un objeto que le hace frente: estar-en-el-mundo significa hacer la experiencia de una inmersión trascendental" (p. 71, traducción modificada). Esta inmersión, que es a su vez definida como "una inherencia o una imbricación recíproca" (p. 88), es la clave de la mezcla (*mélange*) o "mixture" mencionada en el título, y cambia radicalmente el estatuto del espacio, que pasa de ser la forma de la exterioridad a ser "la interioridad universal" (p. 73); la extensión deja de ser *partes extra partes* –principal defecto atribuido por la tradición moderna a la *res extensa*– para devenir "la experiencia donde toda cosa se expone a ser atravesada por toda otra cosa y se esfuerza por atravesar el mundo, en todas sus formas, consistencias, colores, olores" (p. 73).

Entre muchas críticas emitidas "de taca", llama la atención la que dirige a la inmanencia panteísta por haber pensado la inherencia y coincidencia de las cosas entre sí solamente a través de Dios –reparo similar al que Deleuze dirigiera a Spinoza. "La verdadera inmanencia es la que hace existir toda cosa al interior de toda otra cosa: todo está en todo significa que todo es inmanente a todo. La inmanencia no es una

relación entre una cosa y el mundo, es la relación que liga a las cosas entre ellas" (p. 74). Sin embargo, el propio Coccia recurre más adelante al *Deus sive Natura*, aunque más no sea como recurso: "Dios ya no está en otra parte, coincide con la realidad de las formas y los accidentes" (p. 93, traducción modificada).

Como ya observara el botanista ruso Kliment Timiryazen, las plantas son mediadoras entre el sol y el mundo animal, son el lazo entre la vida y el centro de energía de nuestro sistema solar. "Las plantas son la transfiguración metafísica de la rotación del planeta alrededor del Sol, el umbral que transforma un fenómeno puramente mecánico en un acontecimiento metafísico. Además, ellas hacen habitar el Sol en la Tierra: transforman el aliento del Sol –su energía, su luz, sus rayos– en los cuerpos que habitan el planeta, hacen de la carne viva de todos los organismos terrestres una materia solar" (p. 88, traducción modificada). Este patente heliocentrismo conduce a Coccia hacia una crítica de la religión de la tierra que define, según él, al mundo contemporáneo, de cuyo sentido común geocéntrico también participaría la filosofía. Dicha crítica abarca desde el "la tierra no se mueve" husserliano hasta la geofilosofía deleuzo-guattariana, pasando por Nietzsche y la *deep ecology*.

El universo no tiene cosas, puesto que las cosas presuponen una detención que no se ajusta a la inmersión y el desplazamiento constante de la vida y de su medio; así, no hay ya objetos que hagan frente a sujetos, sino materias fluidas que son en otras relativamente más estables, como el aire que entra y sale de nuestros cuerpos. La mixtura del título está en esa respiración universal por la cual todo entra y sale de todo, todo se interpenetra y co-es con todo lo demás. La experiencia de lectura del libro implica, en

este sentido, una des-hechura de toda identidad. *La vida de las plantas* constituye así un golpe certero en el corazón del humanismo moderno que aún nos define y, al mismo tiempo, una exploración madura del mundo sin la quimera trasmundana del Hombre como propietario exclusivo de la razón, el espíritu, la actividad y la creación de mundo. La cosmología de Coccia encuentra razón en las flores y subjetividades abiertas en la materia. “Las plantas son la herida siempre abierta del esnobismo metafísico que define nuestra cultura. El retorno de lo reprimido, del que es necesario liberarnos para considerarnos como diferentes: hombres, racionales, seres espirituales. Son el tumor cósmico del humanismo, los deshechos que el espíritu absoluto no alcanza a eliminar” (p. 17).

Los recursos que desarrollan muchas flores hermafroditas para evitar la autofertilización patentizan su apertura al mundo. “Los estoicos imaginaban que, inmediatamente luego del nacimiento, todo ser viviente se percibe a sí mismo y, sobre la base de esta percepción, se apropia de sí, se acostumbra a sí. Ellos llamarían a este proceso de apropiación y familiarización de sí *oikeiosis*, un *devenir propio, suyo, del ser viviente*. [...] La flor, muy a menudo, muestra un mecanismo inverso: el de la desapropiación de sí, el de volverse extranjera para sí misma” (p. 102). Con ello, Coccia apunta a inscribirse –polémicamente– en la línea de las filosofías de la diferencia. “El encuentro con el otro es necesariamente siempre unión con el mundo, en su diversidad de formas, de estatuto, de sustancia. Imposible encerrarse en una identidad, sea de género, de especie o de reino” (p. 101).

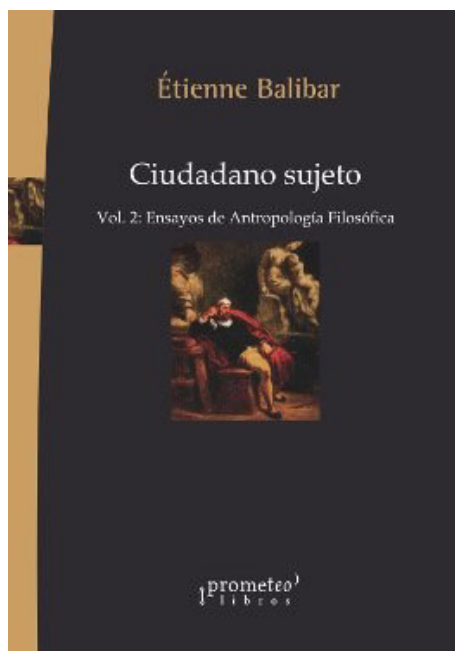
El alma vegetativa es el lugar de una imaginación trascendental material, cuyos productos no son representaciones sino modificaciones corporales de sí, “una fan-

tasía que no tiene necesidad de órganos ni de sujetos para consumarse” (p. 103). Cabría poner aquí en cuestión, como lo hiciese ya Raymond Ruyer al toparse con conclusiones semejantes, la atribución exclusiva de estas características a la materia orgánica. ¿No puede acaso decirse lo mismo de un cristal? En este punto, el propio razonamiento de Coccia parece quedarle grande a su fitocentrismo, que no deja de ser un biocentrismo en el sentido formal del término. Tanto más en cuanto que el propio autor propone “[n]o hacer del intelecto un órgano separado, sino más bien hacerlo coincidir con la materia” (p. 104). Quizás nos corresponda a lxs lectorxs dejarnos atravesar por estas potentes reflexiones y evaluar su alcance más allá de la vida de las plantas.

El devenir ciudadano

FERNANDO TULA MOLINA

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



Reseña de Balibar, Étienne, *Ciudadano Sujeto. Vol. 1: El sujeto Ciudadano* y *Vol. 2: Ensayos de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, Prometeo, 2013-2014.

Recibida el 30 de octubre de 2017 –

Aceptada el 22 de mayo de 2018.

Étienne Balibar (n. 1942) es uno de los principales pensadores marxistas contemporáneos. Fue discípulo y colega de Louis Althusser, con quien escribió *Para leer El Capital*. También es co-autor, junto a Immanuel Wallerstein, de varias obras, entre las que se cuenta *Violencia, identidades y civilidad*. Hasta el año 2002 Balibar enseñó Filosofía Política y Moral en la Universidad de París X Nanterre, de donde actualmente es profesor emérito. Los dos volúmenes aquí considerados reúnen artículos y conferencias que abarcan dos décadas (1989-2009). Sin embargo, no se trata de una mera recopilación, sino del resultado de esos veinte años de reflexión en los que el autor buscó la inteligibilidad interna y completó su redacción final; años que su editor esperó pacientemente.

Como eje problemático para tal reflexión Balibar tomó la pregunta formulada por el filósofo francés Jean Luc Nancy: “¿Quién viene después del *sujeto*?”. Su respuesta será que después del *sujeto* viene el *ciudadano*, el cual, en la medida en que está definido por sus derechos y deberes, constituirá ese “no sujeto” que pone fin a su sujeción. Pero esta respuesta teórica tiene una finalidad política, la de cuestionar el dogmatismo de la subjetividad que le permite al pensamiento liberal construir *modos de identidad* que encierran a los sujetos entre la penalización y la medicalización. Para tal cuestionamiento Balibar utiliza dos etimologías de “*Sujeto*”: el *subjectum* derivado de la metafísica y el *subjectus* asociado a la relación de soberanía.

El orden en el que se presentan los ensayos apunta a que se puedan comprobar, complejizar, rectificar las hipótesis propuestas en el ensayo titulado *Ciudadano-Sujeto*, y cuyo título extendió a todo el conjunto. En definitiva, si bien Balibar reconoce que la propia concepción y contenido del libro

fueron evolucionando en esos años, también es cierto que se mantuvieron tanto el punto de partida como su finalidad. Por tal motivo, podemos considerar que estos dos volúmenes nos ofrecen sus categorías filosóficas en su estado más maduro; es por esta misma razón que a continuación no buscaré señalar las diferencias en lo dicho en un momento y otro, sino apreciar sucintamente el contenido filosófico de tales categorías.

Modernidad. Balibar plantea una filosofía determinada por coyunturas filosóficas que se manifiestan por su *irreversibilidad*, es decir, por la imposibilidad de actuar y pensar por adelantado. La coyuntura del problema del sujeto es la de la modernidad, en la cual se produce la contradicción entre un *discurso político universal* y un *discurso de las diferencias antropológicas*. De tal contradicción surgirá una situación de *doble vínculo* –o contradicción interna– entre la relación del *yo* con *el sí* –o con lo *propio*– y la relación del *yo* con *el otro*. Por este motivo, podrá también considerar la modernidad como el momento donde la asignación de responsabilidad social –el juicio de los otros– debe relacionarse con un juicio de sí mismo. Queda claro que estos movimientos entran en conflicto cuando la variación de lo humano se vuelve el medio de *privar de derechos a los individuos*. Balibar muestra que tal es el caso de la trama institucional que se prolonga en nuestros días a través de la justicia, la medicina, la escuela y demás instituciones que funcionan oponiendo la normalidad a la anormalidad. Con ello expande los resultados de M. Foucault: las diferencias antropológicas denotan no tanto diferencias entre los individuos, sino el *lugar* desigualmente reconocido que éstos ocupan en un marco dado, o en sus bordes.

Instituciones Normalizadoras. ¿Cómo explicar que la alternativa del crimen y la

locura hayan anudado estructuralmente las instituciones por un largo período del cual no hemos salido aún? Balibar ofrece tres explicaciones metahistóricas: la *explicación teológica* –sugerida por Dostoievski– donde “crimen” y “locura” representan los dos restos dejados por la desaparición del pecado en las instituciones de occidente. Luego, la *explicación sociológica* –seguida por Foucault– por la cual habría que ver en la complementariedad de crimen y locura la estrategia de dominación de la clase burguesa para disciplinar a la sociedad; y finalmente –la seguida por Balibar– a través de tres fórmulas que cristalizan concepciones políticas diferentes: Utopismo crítico: “Ni loco ni criminal”, Positivismo conservador: “Loco y criminal”, Pensamiento liberal: “O loco o criminal”. En otro ensayo Balibar señala la necesidad de una psicología política que enfrente la ambigüedad fundamental en la que queda el enfermo mental cuando es proclamado sujeto de derecho: ¿debe interpretarse como el *derecho a la locura* o como *derecho al cuidado*? Balibar muestra la insuficiencia para tal fin del modelo antipolítico freudiano basado en la *identificación*, dado que refiere la esencia de la autoridad a la persistencia de un fondo inmortal de tiranía y venganza –por definición desconocido– sobre el cual ninguna acción deliberada es posible. Por otra parte, el tribunal psíquico inconsciente ignora la contradicción; castiga tanto a los actos como a las intenciones y, consecuentemente, tanto a la transgresión a la ley como a su obediencia.

Transindividualidad. Con el término “transindividualidad” Balibar responde al problema de la relación entre la *metafísica de la subjetividad* y los *modos de sujeción*. Para ello recorre diversos caminos; menciono los tres más explícitos. El primero continúa el problema anterior con relación a la

invención del *súper-yo* por parte de Freud. Efectivamente, se trata de una estructura transindividual donde se desdobra la subjetividad en un Yo y un Yo ideal, lo cual genera una *doble relación* que distribuye subjetividades múltiples en su relación originaria con la autoridad. Con ello se ofrece una nueva representación del aparato psíquico, el cual estaría dividido entre las exigencias contradictorias de la libido, la culpabilidad y el principio de realidad. El segundo de los caminos, en este sentido, corresponde a las formas de *autoenunciación del yo* en Hegel. La fórmula “un Yo que es Nosotros y un Nosotros que es un Yo”, al igual que en Freud, indica no sólo el desdoblamiento del yo en “la igualdad del Sí mismo con el Consigo mismo”, sino también la necesidad de salir hacia la *exterioridad de un nosotros* para lograr adecuación con nosotros mismos, y donde la reconciliación final del sí mismo supone la historicidad absoluta de la comunidad. El otro registro hegeliano sobre lo transindividual es la función central que cumple la definición de la “substancia espiritual” (*Substanz*) como una *obra*, resultado de la “actividad de todos y cada uno”. Aquí también se produce una reconciliación del sujeto y el objeto: la obra implica tanto la transformación de la materia como la formación de sí mismo. Finalmente, el tercer camino es la relación entre la *deconstrucción* propuesta por J. Derrida –a partir de que “toda lengua es de otro”– en contrapunto con la posibilidad de “reapropiación del lenguaje” gracias a la eficacia de los performativos según señaló Benveniste. Balibar muestra cómo –tanto en Benveniste como en Hegel– el “yo” no es nada más que la persona que está hablando –intercambiable con el “tú” al cual se dirige el locutor– en lo que Benveniste llama “correlación de la subjetividad”. Sin embargo, se mantiene vigente la observación de Derrida referida a que el carácter esen-

cial de la *comunicación* “es el hecho de que pueda interrumpirse, fracasar en encontrar respuesta” (p. 199). Balibar concluye, entonces, con M. Blanchot: “el fundamento sin fondo o sin substancia no es Yo sino Tú, interlocutor que se escapa siempre”.

Inmanencia. Los ensayos de Balibar registran diversos momentos del paso de la *trascendencia* a la *inmanencia* en el pensamiento occidental. El primero de ellos es el de la definición aristotélica de “ciudadano” a través de una *magistratura sin límite*, o sólo limitada por su competencia para “representar la superación de sus opiniones individuales (*doxai*) hacia una sabiduría práctica colectiva (*phronesis*)”. Este derecho absoluto de *juzgarse a sí mismo* reduce la “soberanía” desde su fundamento divino a la inmanencia terrestre. Al mismo tiempo inicia la *dialéctica del juicio* a la que Balibar se referirá como *individualismo reflexivo*. Otro de los momentos es el del *Contrato Social* de Rousseau. En la medida en que la *constitución del pueblo* tiene un carácter performativo –*decir* la asociación, en las formas requeridas, es *hacerla*– puede considerarse que la “soberanía” ha descendido para identificarse con la *reciprocidad de la relación política*. Con ello se equiparan las nociones de “subjetividad” y “comunidad”. Por último, también Marx operó una reducción de lo humano a la *inmanencia* al concebirnos como un *conjunto de relaciones* que se diferencian, alternan y anulan al transferirse de un sujeto a otro. Balibar llamará “mesianico” al momento del pensamiento de Marx representado por el advenimiento de esa fuerza paradójica, esencialmente *pasiva* y sin embargo radicalmente *transformadora*: la masa de proletariados. En los tres casos podemos encontrar una “inversión” de la *pasividad* en *actividad*. Ello genera una aporía en la representación del *sujeto*

histórico, dado que debemos representarlo tanto como una *totalidad* (pueblo), y como una *falta* (el pueblo por venir). Desde el punto de vista epistemológico Balibar también desacraliza al *cogito* cartesiano como fundador de la consciencia y la certeza de occidente. En una lectura alternativa, trae al plano de la *inmanencia* el fundamento *trascendente* (divino) que le había provisto Descartes: en definitiva es el "yo" el que piensa la *perfección*; si bien se trata de una *verdad fundacional* indudable, también se trata de la *verdad cotidiana* de una cosa que piensa. Balibar ve también allí el *humanismo radical* de Descartes, entendiendo por ello una reflexión sin premisas "sobre la autonomía de la libertad y la bondad del hombre" (p. 124).

Ontología Relacional. Balibar defiende que el lugar de iniciador de la *consciencia moderna* es ocupado con mayor legitimidad por J. Locke que por Descartes. Fue Locke quien hizo de la conciencia (*consciousness*) "el operador de una *apropiación* del sí mismo". Balibar muestra cómo esta idea de "apropiación" –que conduce a la identificación con adquirir y con la propiedad privada– funda a la vez una *metafísica del sujeto* y una *teoría política* que universaliza la idea de *ciudadanía*, dado que cada individuo puede ser considerado como *propietario de sí mismo*. Sin embargo, a diferencia de la metafísica cartesiana, el proceso de *apropiación de sí* es antes *relacional* que *substancial*: por más que avancemos se mantiene siempre el "malestar" (*uneasiness*) que relaciona de modo intrínseco la *consciencia* con el *deseo*. De este modo, cuando se pregunta en primera persona *quién es el sujeto* de los placeres prohibidos o actos involuntarios, resultan igualmente problemáticas la respuesta *soy yo* como *no soy yo*. Balibar vuelve sobre este punto al analizar *La Nueva Eloísa* de Rousseau como un tratado de las

pasiones, a partir de la afirmación de Paul De Man: "la pasión no es como la sensación, algo que *pertenece* propiamente a un ser, sino más bien como la música, un conjunto de relaciones que sólo existen en términos del sistema". Balibar destaca cómo, a diferencia tanto de la tradición proveniente del estoicismo antiguo como de los moralistas agustinos, en esta obra la definición de las pasiones singulares no procede por *diferencias* y *tipologías*, sino por *interferencias* y *diálogo*. Este diálogo incluye una *dimensión temporal* que se manifiesta por la *distancia intrínseca* "entre la experiencia de la felicidad –que aporta la pasión– y el sentimiento de espera que implica el deseo de respuesta del otro" (p. 173). Aquí ninguna *voz soberana* se eleva para mostrarnos el camino de la verdad. Con ello comienza un *proceso de subjetivación* y *socialización* diferente del esquema de "unidad subjetiva" del *Contrato Social*. Por otra parte, Balibar recurre a *La Guerra y la Paz* de Tolstoi para destacar el aspecto *relacional* –casi natural y "sin sujeto"– que lleva a la alternancia entre los períodos de guerra y de paz. En este sentido, ve en el texto de Tolstoi una ilustración de la famosa tesis de Clausewitz referida a la superioridad estratégica de la *defensiva* sobre la *ofensiva* y, con ello, una delimitación crítica del problema: "el ejército y el pueblo no son uno más que en *condiciones determinadas*, las de la *defensa estratégica*, [están] al servicio de un objetivo *negativo*" (p. 122). Finalmente, será junto a Marx y Hegel que Balibar dará forma a su conclusión ontológica: somos un conjunto de relaciones dinámicas que se despliegan interactivamente en un *continuum*.

Doble vínculo. El "concepto clave" para explicar por qué el *subjectus* con su modo de subjetivación vertical –puesto en cuestión por la ciudadanía de los ciudadanos– no cesa de volver a su seno, es el de "doble

vínculo" (*double bind*). Con ello Balibar indica que, más allá del hecho de que las *modalidades de la sujeción* sean irreductibles a un modelo único, la propia "ciudadanía" es una *relación doble*, con una modalidad que afirma la *soberanía colectiva* y otra que *individualiza su obediencia* a la norma. Por la propia característica *doble* de este proceso el "ciudadano" puede ser considerado a la vez miembro constituyente del Estado y actor de una *revolución permanente*. Tal revolución supone enfrentar las *diferencias antropológicas* fijadas por las instituciones normalizadoras, las cuales nos "atrapan" con normas a la vez *ineludibles e indefinibles* o imposibles de localizar.

Devenir Sujeto del Ciudadano: malestar del sujeto. Desde el punto de vista de los vínculos que nos *sujetan* sucede que no existe *libertad* que no sea el reverso de una *prohibición* y, por lo tanto, no existe conducta no judicial. El proceso de *subjetivación del ciudadano* pasa por una confrontación política con esa contradicción. ¿Qué decir de ese sujeto que no sería solamente sujeto de una *doble relación*, o colocado –por la vida, la historia, la institución– en una relación, sino que sería *como tal* relación, expuesto a sus fluctuaciones? El sujeto es aquí "el portador (*suppositum*) o el destinatario (*subditus*) del universal que lo domina o lo constituye desde el interior" (p. 332). Esta respuesta implica pasar de la idea de un sujeto *dividido* –que conlleva un lado oscuro– a la idea de un *malestar del sujeto* intrínsecamente "afectado por *malformación* en la exterioridad y la immanencia misma de la relación social" (p. 334).

Devenir Ciudadano del Sujeto: soberanía de sí. Existe una tensión fundamental en la *Declaración de Derechos del Ciudadano y del Hombre* de 1789: ¿la noción fundante es la de *hombre* o la de *ciudadano*? Hasta ese entonces la idea de "soberanía" suponía

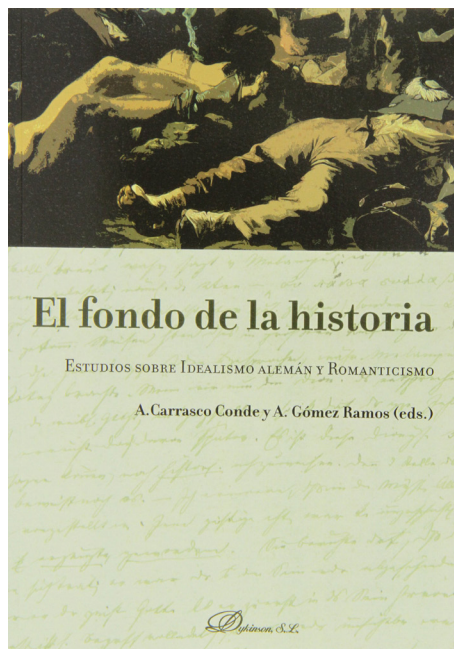
una jerarquía; a partir de ahora es necesario pensar la paradoja de una *soberanía igualitaria*. Dado que esta tensión no se resuelve, lo que nace allí no es un *sujeto* sino un *devenir sujeto*. Balibar ve en el carácter "hiperbólico" de la *Declaración* –i.e., que sus enunciados *excedan* siempre a la enunciación– el inicio de un proceso que, tarde o temprano, lleva a concluir que es *correcto sublevarse*. Como se vio al comienzo, a la pregunta de J. L. Nancy –"¿Quién viene después del sujeto?"– Balibar responde apuntando al *ciudadano*. En un anexo Balibar señala su deuda filosófica con autores como Deleuze, Lacan y Foucault, quienes pusieron al sujeto en *relación interna* con la "sujeción personal", lo cual condujo más "a la ética de la *obediencia interior* y la *ascesis* que a la metafísica del espíritu y a la psicología de la consciencia" (p. 90). Con ello se produjo un desplazamiento de la *pasividad* a la *actividad*, "del aislamiento a la comunidad, del devenir *sujeto del ciudadano*, al devenir *ciudadano del sujeto*" (p. 335). El multiculturalismo y los estudios de género ya mostraron que las diferencias antropológicas no pertenecen a la *particularidad*, sino a los *conflictos entre universalidades*. Balibar ve en ellas no sólo el sitio de las *normalizaciones difíciles*, sino también el punto donde se originan las *reversiones del poder*; en su multiplicidad inestable son el único sitio donde *existen los sujetos* a quienes se les plantea la cuestión –sin respuesta– de *ver o no como humanos* a otros sujetos que también son *otros sujetos*, y de conferirles así lo que H. Arendt llamó el "derecho a tener derechos". En definitiva, Balibar sostiene una concepción immanente y dialéctica de las diferencias antropológicas, donde la propia dinámica de la *exclusión* genera al mismo tiempo lo que, sin tregua, la fuerza a retroceder.

Por mi parte, queda por lamentar que

Balibar no haya desarrollado más sistemáticamente su pensamiento con relación a la ascesis y la obediencia interior que permitirían evitar la *sujeción* del "universal que nos domina por dentro". También se extrañan las referencias a G. Bateson como creador del concepto de "doble vínculo". Por otra parte, hubiese resultado enriquecedor sustentar el *devenir del sujeto* de modo más sistemático con la *metafísica del devenir* de G. Simondon, quien también defiende una concepción *transindividual* del sujeto. Con ello se habría evitado el carácter estrictamente *filosófico* de la crítica de Balibar. Por último, también debe señalarse la enorme distancia entre la gran calidad del pensamiento de Balibar y la falta de cuidado con el cual se lo ha vertido en la versión española.

La modernidad frente a la encrucijada idealista y romántica

NAÍM GARNICA
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE CATAMARCA - ARGENTINA)



Reseña de Carrasco Conde, Ana y Gómez Ramos, Antonio (eds.) *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo*. Madrid, Dykinson S.L., 2013, 168 pp.

Recibida el 17 de abril de 2017 -
Aceptada el 21 de agosto de 2018

Los once artículos compilados por Ana Carrasco Conde y Antonio Gómez Ramos reúnen no sólo una multiplicidad de enfoques posibles para abordar los problemas filosóficos del siglo XVIII y XIX, sino también la posibilidad de abrir nuevos modos de comprender este legado. Divididos en dos momentos de un tiempo que se puede caracterizar por el idealismo y el romanticismo y que, a su vez, los caracteriza a ellos, los distintos artículos posibilitan un análisis donde se entrecruzan los conceptos de historia y libertad. Si bien el hilo temático de los trabajos corresponde a la historia, ésta no se convierte en un tópico reduccionista bajo el cual todo puede ser entendido. El concepto de historia se ve problematizado a partir de los desarrollos que la filosofía romántica e idealista llevó adelante, en virtud del arte, la literatura y su atención a los acontecimientos histórico-políticos. En los diversos estudios los autores evitan caer en algún tipo de historicismo que los lleve a eludir el papel activo del sujeto en los procesos históricos. Colocar la historia por encima del sujeto y su capacidad parecería violar el operativo idealista y romántico alrededor de la subjetividad. La renuncia historicista en cuanto a la participación del sujeto, en la medida en que éste no es otra cosa que un elemento determinado por la historia, es cuestionada, por ejemplo, a través de Schelling. En esta dirección, el texto de Ana Carrasco Conde "Estratos de tiempo" ofrece algunas respuestas posibles si se quiere pensar la subjetividad y su relación con la historia. Esta autora propone partir de la distinción entre dos consideraciones sobre el tiempo, las cuales definen la clase de concepción que se tiene sobre la historia. La primera consideración está relacionada a todas aquellas perspectivas que afirman la linealidad temporal y suponen que "pasado, presente y futuro conforman los momentos sucesivos de una

línea temporal según la cual se estructura lo que fue, lo que es y lo que será" (p. 61). La segunda consideración está orientada por una mirada circular donde se repiten las mismas estructuras del tiempo, pero su forma "no deja de ser una línea que vuelve sobre sí misma" (p. 61). Pese a que, finalmente, la concepción circular presenta una estructura de sucesión de la temporalidad, la autora marca una diferencia decisiva entre ambas consideraciones, según la cual la mirada circular del tiempo no supone progreso como sí lo hace la mirada lineal, sino movimiento.

Entender la historia como un movimiento, según reconoce Conde, es uno de los aportes más sustanciales de la filosofía idealista. Dicho aporte permite pensar la historia como un proceso que no es determinado exteriormente o por algo dado, sino como la concreción de un hacer específico del sujeto. La historia como un proceso no puede entenderse, en el contexto de la filosofía idealista, como un proceso que tiene un origen extra-subjetivo. Por el contrario, tal proceso "es el de un Sujeto que va alcanzando, a través de las diferentes fases de su desarrollo, una completa realización" (p. 62). Esta concepción explica de qué modo el sujeto se va auto-determinando y construyendo su propia historia, en tanto esta última es el campo de acción de la actividad libre de los hombres. En ese sentido, Conde destaca que el idealismo piensa la historia como un proceso que es efecto del actuar del sujeto como concreción de su libertad. Así, si la historia es la historia de los actos del sujeto, entonces, sólo mediante la libertad puede pensarse la historia. Sin embargo, una concepción de esta índole, tan radical en relación a la libertad del sujeto, necesita una mirada más compleja y profunda en relación con un concepto de historia que se "forja a través del desarrollo de un ser en devenir" (p. 63).

La autora, en este contexto, muestra la importancia de Schelling a los efectos de no quedar atrapados en la comprensión del tiempo bajo estas consideraciones, ya sea la lineal o la circular. Apelando a las consideraciones de Reinhart Koselleck en *Estratos de tiempo*, Conde establece la posibilidad de analizar el tiempo como "estratos de tiempo entendidos como diferentes niveles o capas que ordenan los actos de un sujeto libre en distintas profundidades temporales [...]" (p. 63). Este análisis permitiría enfatizar de qué modo Schelling muestra la dificultad de asumir alguna de estas concepciones, en tanto ninguna de ellas reconoce el fondo o fundamento del propio sujeto en su realización. El supuesto acerca de la existencia de un fondo, resto o elemento que excede al sujeto, pero al mismo tiempo lo funda, está relacionado con el concepto de Pasado en Schelling. Según la autora, recién a partir de los textos de 1811 Schelling vinculará tal Pasado con ese "resto irreductible" que no puede ser asimilado ni por la actividad de la razón, ni por el entendimiento. Conde lo explica del siguiente modo: "aparece así este éxtasis del tiempo no como aquello que queda atrás, como el hecho solidificado producto de la acción, superado, sino al contrario aparece como la base retráctil de lanzamiento, inasible y literalmente fuera de la razón, fuera de la conciencia, pero que permite y posibilita todas las acciones presentes y futuras de la conciencia misma" (p.65). Pese a esta explicación, la autora advierte que su lectura intenta no caer en la interpretación irracionalista de este concepto de Schelling sobre el Pasado como un resto irreductible. De ese modo, la propuesta de Conde pretende destacar cómo Schelling evidencia un camino para pensar el Pasado como fundamento activo de las acciones del sujeto en el marco de una tensión con el presente. Frente a un planteo como el de

Fichte, según el cual el Yo va realizando los hechos y su acumulación sería el pasado, aquí se remarca que el Pasado no es un presupuesto del Yo, sino que el Yo se manifiesta a partir del Pasado. El Pasado se constituye como condición de posibilidad de los demás tiempos. Por eso, "el tiempo presente nace de la tensión entre dos polos y se mantiene sólo en función de la continua resistencia y amenaza que le supone el Pasado" (p. 68). Si el Pasado es entendido como fondo y fundamento que ofrece la posibilidad latente del despliegue del presente, esto supone que debemos pensar al sujeto en un contexto temporal de "pura tensión entre el tejido de los acontecimientos" (p. 70). Precisamente, Conde advierte que Schelling nos ayudaría a pensar en nuestro tiempo en la medida en que aceptaríamos que "el tiempo de los hombres es el tiempo de la lucha: el tiempo presente de ese Sujeto de la Historia (...)" (p.72). Por ello, el Pasado no es algo absoluto, sino una manifestación de la efectividad con la cual trabaja la historia en los distintos estratos de tiempo que la conforman. También Alois Wieshuber propone interrogarse, a través de la filosofía del arte de Schelling, acerca del papel de la libertad dentro del complejo sistema de identidad. Aunque este último texto de la primera parte no logra poner en cuestión el concepto de modernidad, ni mucho menos de modernidad estética, sí se permite poner en relación las tendencias románticas e idealistas con lo que se podría denominar pensamiento posmoderno a través de la crítica de la identidad. En este sentido, el pensamiento de Schelling hallaría cercanía con la crítica antirrepresentacional posmoderna por medio de "una liberación de la diferencia frente al dominio de la identidad" (p. 57). Además, la primera parte contiene los trabajos de Félix Duque, Wilhem Jacobs y Jean-Christophe Goddard, quienes anali-

zan la época idealista y sus discusiones a partir de enfoques actualizadores de esta temática. Duque, empleando un lenguaje cargado de teología, intenta mostrar de qué modo en Schelling y en la poesía de Hölderlin se podría ver el origen del habla. Según su análisis, mediante la palabra del poeta "el inicio se torna *arché*" (p. 30), pero en un sentido de lo *por venir*. Las comparaciones que se establecen en este texto, entre este futuro anunciado por la palabra poética y figuras deudoras de la tradición cristiana, son supuestas a partir de "una filosofía abierta al misterio del Inicio que ha de poder *mostrar* (...) lo *Mismo* que aquello a lo que el texto religioso da *nombre*" (p. 26). El análisis de Duque, acerca de lo *porvenir* como una repetición de aquello que ya ha sido parte del origen, puede compararse con la explicación del concepto de *dios venidero* en las lecciones de Manfred Frank (*El dios venidero*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994). En este texto, Frank sostiene que el hombre en la modernidad, al convertirse en dios, hace que el futuro deje de significar aquello que debemos esperar como un acontecimiento que nunca ha tenido lugar. Antes bien, el futuro supone *porvenir*, pero en el sentido de un tiempo enteramente repetido. En un tiempo de esa naturaleza ningún dios podría venir, pues lo nuevo que es esperado tanto por la palabra teológica como por la recuperación sagrada del lenguaje poético, no puede entenderse si no es como aquello que ya ha estado ahí. Tanto Frank como Duque coinciden en la idea de que poesía y palabra sagrada son lenguajes que pueden *nombrar* aquello *por venir*, es decir, esa "pura forma sin palabra (...) forma divina (...) hasta que es recogida, *nombrada* en la Palabra" (p. 27). En el caso de los textos de Jacobs y Goddard su estructura temática es similar, en tanto analizan el problema de la libertad en Schelling y Fichte. Sin embargo, el texto

de Goddard se destaca del conjunto de los artículos, dado que contiene una propuesta de lectura renovadora de la *Wissenschaftslehre* de Fichte a partir de autores contemporáneos como Deleuze, Guattari y Bergson, entre otros. Primero, Goddard intenta leer la *Wissenschaftslehre* en relación a un análisis antropológico del *Discurso de la nación alemana* para advertir un nuevo enfoque de la obra fichteana. Partiendo del problema de la diferencia de ser que explicita la *Wissenschaftslehre* en torno a “dos humanidades, antigua y moderna, propietaria y no propietaria, etc.” (p. 43), la cual puede traducirse en el contexto del *Discurso* en la polarización ontológica entre *Ausland* (extranjero) y *Urvolk* (pueblo originario), el autor muestra la necesidad de despolarizar a nivel práctico dicha diferencia. Su intención es reivindicar la obra de Fichte como un conjunto de operaciones y estrategias que intentan “liberar al pensamiento de la dominación del modelo ontológico (dogmático) adoptado casi sin excepción por toda la filosofía occidental” (p. 48). Segundo, Goddard indica que existe la necesidad de llevar a cabo una lectura inmaterial de la *Wissenschaftslehre* que permita identificar de qué modo esta diferencia expresada en polarizaciones, como la antes mencionada, no puede sostenerse, en tanto la formación de estos polos descansa en “una cultura simbólica viviente en perpetua transformación que no se deja fijar” (p. 45). En consecuencia, la *Wissenschaftslehre* constituye una enseñanza sobre los acontecimientos de una experiencia de transformación antropo-ontológica que pretende “hacer ver las cosas jamás antes vistas hasta entonces” (p. 47). También, explicar la obra fichteana mediante conceptos provenientes de autores como Deleuze y Guattari ayudaría con una lectura descolonizadora de la obra fichteana, pues cuestiona el orden identitario que limita las formas de liberación. Así,

la *Wissenschaftslehre* deja de entenderse como un conjunto de esquemas y estructuras que buscan facilitar la identificación y unidad científica. Contrariamente, ella refiere a un tipo de ciencia como juego que “repetiendo escena a escena las categorías de esta ciencia sobre el modelo teatral del *als* (de «en tanto que»), con el fin de hacerlas entrar en una especie de trance en el que sus pretensiones teóricas, puestas en escena, no consigan conformar ningún aparato conceptual durable y cedan ante la unidad inmanente del fenómeno” (p. 50). De este modo, una lectura descolonizadora debería considerar elementos de una ciencia que tienda a una transformación continua “del ver y de la experimentación del devenir otro” (p. 50).

Mientras Schelling se constituye en el conductor de las reflexiones de la primera parte, la segunda se puede observar como una fragmentación de temas que buscan identificar, en las problemáticas abiertas por el romanticismo, el trasfondo de la historia. Los géneros poéticos, la desdiferenciación entre filosofía y literatura, el problema del juicio en la crítica, el absoluto de la razón, etc., son tematizados en función de sus implicancias históricas. El romanticismo, en su máxima expresión, mostraría lo paradójico que podría ser encarar un estudio histórico del mismo sin que éste se vuelva en contra de sus propios presupuestos. Pese a ello, como indica Antonio Gómez Ramos en su artículo, no se puede descuidar que fue en la época del idealismo y del romanticismo que emergió la conciencia histórica. Una conciencia de esta naturaleza es la que anima gran parte de los análisis que el lector encontrará. Así, a medida que las tensiones de la conciencia histórica aparecen, la figura de Hegel en los artículos cobra notoriedad. Los textos de Christoph Asmuth y Volker Rühle parecen hacer descansar en el pensamiento hegeliano sus

consideraciones y reelaboraciones. Asmuth intenta, por medio de la historiografía de la filosofía de Hegel, llevar a cabo una "fundamentación de la historia de la filosofía" (p. 106) sin caer en las clásicas etiquetas y reduccionismos legitimadores de "idealismo", "filosofía trascendental", o "filosofía clásica alemana". Su reflexión sobre el fondo de la historia se centra en evidenciar que la solución hegeliana de reflexionar sobre la historia de forma sistemática, merece hoy ser pensada a pesar de los problemas que ella posee en algunos de sus supuestos centrales.

Por su parte, Volker Rühle examina el proyecto de la ciencia moderna mediante los momentos temporalizadores de la razón, a los fines de mostrar de qué modo no se podría absolutizar una ciencia pura. A partir de las teorizaciones de Fichte, Jacobi y Hegel, el autor intenta iluminar las posibilidades del conocimiento científico y su fundamentación racional en un contexto de cambio de la ciencia moderna. Apoyándose en los debates idealistas, Rühle intenta mostrar por qué sería necesario considerar los desarrollos filosóficos de estos autores en un contexto histórico que ya no respondería a las categorías idealistas. A pesar del desarrollo especializado de la ciencia, como por ejemplo la biología cognitiva, el idealismo todavía puede pensarse en tanto conciencia de la descripción histórica de los cambios. Rühle sostiene que las modificaciones históricas de la ciencia no sólo cambian la relación sujeto-objeto, sino que comportan "una modificación radical de la relación –consigo mismo y con el mundo (...)" (p. 145). El ensayo de Rühle permite pensar los procesos de actualización y temporalización del saber, como también la validez de los conceptos de la ciencia moderna en el marco de la filosofía especulativa. Frente a todos los intentos deconstructivos y críticos de la metafísica,

el autor cree que todavía, en ese trasfondo, es posible encontrar algunos caminos plausibles en la filosofía especulativa de Hegel y Fichte para pensar los procesos de la ciencia en el devenir histórico.

Finalmente, Carlos Thiebaut y Antonio Valdecantos, ofrecen algunas lecturas románticas que, en las últimas décadas, han estado en la palestra de las discusiones estéticas y políticas. Thiebaut encuentra a través del estudio de James Engell (*The creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*, Harvard University Press, 1981), de qué modo en el siglo XIX poetas como Coleridge y Wordsworth descubren el papel activo de la memoria y la imaginación. A contramano de la teoría cartesiana del sujeto que las consideraba como funciones secundarias y pasivas, en el marco del romanticismo podríamos hallar un desarrollo de estas capacidades del sujeto. El autor apela a cierto vínculo entre el yo poético de Coleridge y la filosofía idealista, lo cual lo lleva a considerar la imaginación como una forma de poder unificador, orgánico y totalizador. Thiebaut distingue dos tipos de imaginación, una primaria y otra secundaria, asignándole a la secundaria el verdadero poder del símbolo poético. Siguiendo a Coleridge, el autor destaca que este nuevo estatuto de la imaginación "es la forma de definir aquella capacidad alemana de la *Einbildungskraft* como la unificación en la unidad orgánica de lo múltiple (...)" (p. 101). El autor sostiene que la poesía romántica podría entenderse a partir de las filosofías idealistas de Kant y el postkantismo. Cabe indicar, en este marco, que este tipo de análisis sobre la poesía romántica inglesa ha sido cuestionado en diversos estudios, por ejemplo, en los elaborados por el crítico Paul De Man (*Romanticism and Contemporary Criticism*, United States of American, The Johns Hopkins University Press, 1993) y *La retórica del romanticismo*, España,

Akal, 2006). En sus análisis del romanticismo, De Man observaba que la estructura, aparentemente orgánica de la imaginación romántica, en realidad, evidenciaba su propio cuestionamiento, pues esa pretensión jamás consigue su éxito.

Por otra parte, Antonio Valdecantos ofrece algunas anotaciones y reflexiones sobre las lecturas más influyentes en el siglo XX en torno a la comprensión del romanticismo temprano alemán. Tanto *Romanticismo político* de Carl Schmitt como *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* de Walter Benjamin, probablemente, sean dos obras ineludibles a la hora de enfrentarse a la estética romántica. Ambos textos forman parte de esa disputa entre detractores y protectores del romanticismo que se extiende, bajo otras consideraciones y clasificaciones filosóficas, hasta el debate entre modernidad y posmodernidad. La acusación schmittiana de indecisión y ocasionalismo político que produciría el sujeto romántico, al priorizar sus creaciones por encima de las condiciones objetivas del juicio, son entendidas por Valdecantos como parte de una novelización del juicio. Según el autor, en su crítica al romanticismo, Schmitt "cree estar lo bastante libre de todo morbo novelizador para que su juicio sea exactamente una muestra de aquello para lo que los románticos se habían vuelto incapaces" (p. 155). Ante el enjuiciamiento de Schmitt, el proyecto de Benjamin en relación a la crítica romántica como un juicio sin decisión final, se establece como otra posibilidad de lectura política. Valdecantos rescata la idea benjaminiana acerca de que, en el romanticismo, existiría la posibilidad de pensar un juicio crítico que se desintegra de forma permanente en virtud de su forma irónica. De ese modo, la crítica romántica no sería otra cosa que la exposición de las condiciones de producción de la obra de arte, en la cual la obra se vuelve

consciente de su propio proceso a través de su desintegración. Valdecantos cree que ambos textos nos provocan algo más que una lectura cultural. Por el contrario, ellos exigen cuestionarnos sobre la contemporaneidad no sólo de sus producciones, sino también del objeto que analizan. En esa dirección, Schmitt y Benjamin, política y poesía, se entrecruzarían para cuestionar los modos en los cuales gestionamos el pensamiento en relación a la decisión y la elección. Una poesía de la política o una política de la poesía ya no estarían tan delimitadas entre sí, en caso de que logremos asumir la ironía constitutiva de todo pensamiento. Por ello, pensar la política implicaría para Valdecantos "no sólo [que] se la romantiza y descompone, sino que se presta una colaboración preciosa a quienes no cesan de despolitizar el mundo, y no para entregarlo a la ausencia de dominio, sino para seguir dando vueltas de tuerca a formas no políticas de dominación" (p. 162). Así, la actualidad del romanticismo se podría pensar en el marco de una extensa novela o proceso de romantización de nuestra cultura.

Finalmente, el mérito de este compilado de textos de profesores europeos especializados en idealismo y romanticismo parece radicar en la posibilidad de indagar sobre estas tendencias filosóficas sin caer en reduccionismos. No obstante, pueden notarse algunos lugares comunes en el análisis de ciertas temáticas. Probablemente tenga que ver con la ausencia del necesario interrogante de la modernidad que la época romántica e idealista planteó. Se puede advertir en el conjunto de textos una rápida aceptación, o bien, una suposición inmediata de la modernidad como época del sujeto y la razón, sin cuestionar esa identificación entre lo moderno y lo subjetivo-racional. Esta indicación no supone pensar la inexistencia de dicha concep-

ción, sino tratar de indagar en ese complejo legado que los siglos XVIII y XIX gestaron. La modernidad pareciera mostrar coordenadas que van más allá de las frecuentes caracterizaciones de esta época como momento histórico de la autonomía de los saberes, la exaltación de la libertad o el imperio de la ciencia, la razón y la técnica. La modernidad tampoco podría agotarse en la caída de la metafísica o en la explicación secularizada de sus conceptos. Por caso, el libro no ofrece alguna reconstrucción de un elemento decisivo del romanticismo como la modernidad estética. Ciertos estudios como los de Karl Heinz Bohrer (*La crítica del romanticismo*, Bs. As., Prometeo, 2017) o Christoph Menke han llamado la atención acerca del equívoco que supone no recuperar al romanticismo en clave estética en el marco de la modernidad. La intención de repensar el romanticismo, particularmente el círculo de Jena, pretende evitar la identificación de la subjetividad con su adjetivación científica y la racionalidad auto-fundante, lo cual no obliga a pensar al romanticismo como una mera crítica anti-ilustrada o irracionalista.

Por caso, puede encontrarse en Christoph Menke (*Estética y negatividad*, Bs. As. FCE, 2011, *La actualidad de la tragedia*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2008 *La soberanía del arte*, Madrid, Visor, 1997) una perspectiva que intenta des-identificar la modernidad de la subjetividad tal como lo ha asumido la tradición filosófica. Menke propone pensar a la modernidad inscripta en una tradición que se extiende desde Alexander Baumgarten a Theodor Adorno pasando por Friedrich Schlegel. Su tentativa radica en reconstruir elementos para una estética negativa. A través de esta tradición estética, se podrían hallar las condiciones de posibilidad de una caracterización de la subjetividad y la razón que no se limite a meros aspectos gnoseológicos y epistemológicos. Además,

tales condiciones de posibilidad deberían mostrar el carácter negativo de la estética, de tal modo que no quede atrapada ya sea en su extrema autonomización o en una auto-fundamentación metafísica de sí misma. Menke propone llevar a cabo una crítica a la identificación entre modernidad y subjetividad. Su exigencia radica en repensar las enseñanzas históricas acerca de estos conceptos que las ideas de Hegel y Heidegger han expresado. En estos autores, la modernidad estaría caracterizada por un fundamento que determina a todos los elementos existentes. El sujeto moderno, en dicha tradición, involucra supuestos metafísicos que lo promueven como fundamento de todas las determinaciones, substrato de toda representación y signo distintivo de un absoluto que cimienta la época. A partir de esta explicación, Menke trata de desdiferenciar subjetividad y modernidad recurriendo a la caracterización de la subjetividad estética como una reflexividad que no es originada de forma consciente por el sujeto. Este tipo de subjetividad sólo sería posible pensarla en esa extensa tradición (de Baumgarten a Adorno) y en conceptos como fuerza, ironía y reflexividad.

Esta discusión acerca de evitar la identificación entre subjetividad y modernidad tal como la tradición hegeliano-heideggeriana había enseñado en la historia de la filosofía, esto es, que el sujeto moderno no podría pensarse de otro modo que no sea a partir del autocontrol, la autonomía y su capacidad para someter al objeto, puede cuestionarse también desde otra perspectiva, como la de Manfred Frank (*La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona, Herder, 1995, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, New York, State University of New York Press, 2004, *¿Qué es el neoestructuralismo?* México, FCE, 2011). Frank cree que ha sido una equivocación pensar al sujeto moderno

como una totalidad centrada en sí misma y en su capacidad racional de decisión sobre su historia. Una prueba de esta interpretación que Frank crítica puede encontrarse en los cuestionamientos heideggerianos al sujeto moderno. Heidegger sostiene que el surgimiento del sujeto moderno muestra de qué modo la modernidad se habría convertido en una época que prioriza la representación técnica de la razón, olvidando los procesos de des-velamiento de la verdad que habían evidenciado los poetas griegos. El sujeto moderno occidental que ha sabido impregnar no sólo las concepciones de la subjetividad provistas por las humanidades y las ciencias, también ha comenzado a configurar un horizonte posthumano cuyas consecuencias aún resultan incalculables. Sin embargo, esta versión heideggeriana podría ser cuestionada si reconocemos algunos momentos de la historia de la filosofía moderna. Nos referimos a los momentos del pensamiento post-kantiano donde el sujeto no es pensado como un centro auto-controlado y soberano. Siguiendo a Dieter Henrich, Frank cuestiona la clásica imagen del sujeto moderno. Sus estudios han abierto la posibilidad de reconocer de qué modo en la época post-kantiana la participación del arte y la estética cumple un rol decisivo para pensar el sujeto moderno. Estos autores destacan de qué modo las críticas al sujeto de la ciencia moderna y la fundamentación filosófica del mismo han descuidado, gracias a la historiografía filosófica y el desconocimiento sobre el idealismo y el romanticismo, las reflexiones de la tradición estética del sujeto. El proyecto de Frank pretende evidenciar la dificultad de contar la historia de la subjetividad como un desarrollo de interpretaciones sobre el Ser como presencia, hasta llegar al oscurecimiento u olvido del mismo en la autoconciencia como presencia ante sí de la era moderna. A su juicio, este tipo de

historia del sujeto constituye una falacia, además de ser demasiado bella para ser verdad. Es inexacto que el idealismo y el romanticismo piensen la autoconciencia como presencia ante sí. La teoría idealista-romántica parte del escepticismo de una instancia segura para el Yo, dicho fundamento no es inmediato ni tampoco presente, de modo tal que hace imposible un sistema del saber autoconsciente. En consecuencia, Frank enfatiza que la filosofía romántica ha postulado desde Novalis a Friedrich Schlegel que la conciencia no es productora de sí. Por tanto, propone revisar la forma en la que el sujeto es entendido en los distintos sistemas filosóficos y, a su vez, investigar semánticamente sobre lo que se califica como sujeto. Asimismo, Frank cuestiona la clásica fórmula que explicaría la filosofía moderna (*von Kant bis Hegel*), según la cual este período filosófico se reduce a las obras de estos dos pensadores. La aceptación de este tipo de presupuestos ha colaborado en la formación de una imagen de la filosofía moderna que no atendía en profundidad movimientos como el idealismo y el romanticismo. En fin, el lector encontrará en *El fondo de la historia* algunos de los motivos en virtud de los cuales se siguen pensando idealismo y romanticismo como corrientes que adquieren algún sentido para la filosofía moderna sólo si están en relación a Kant y Hegel. No cabe duda que estos dos filósofos han sido determinantes para el pensamiento moderno, sin embargo, la modernidad no parece poder explicarse exclusivamente en virtud de sus trabajos. En cualquier caso, la modernidad parece extenderse a formas de pensamiento que aún requieren ser investigadas. Romanticismo e idealismo, como momentos constitutivamente modernos, evidencian una complejidad que podrían exceder incluso la idea de modernidad que se puede derivar de las obras de Kant y Hegel.

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).

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 margen 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. 325)"

Ej.: Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

- Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra: mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.
Ej.: Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 56.
- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibíd.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibíd.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibídem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva) seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.

Sección bibliográfica

Indicar 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 leves, publicable con modificaciones significativas 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 significativas, se somete nuevamente el artículo a consideración del mismo evaluador. Si es aceptado, se procede a su edición, diseño y publicación.

Las contribuciones incluidas por fuera de las secciones “Artículos” y “Reseñas” son evaluadas por el Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

Política de acceso abierto

El material publicado en la revista es de acceso abierto (open access) y está sujeto a las normas de derecho de autor [CC BY-SA 4.0](#). Vale decir, se autoriza la copia, el uso y la difusión del contenido publicado a condición de que i) se cite la autoría y la fuente original de su

publicación (revista, editorial y URL de la obra) y ii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Aviso de derechos de autor

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados para su publicación. Con ello, garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo y permiten que la revista distribuya los trabajos publicados bajo la licencia de uso indicada en el apartado anterior.

Cuotas de publicación

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (no submission charges).

Política de preservación digital

Contenidos a preservar: revista completa y archivos individuales correspondientes a cada uno de los artículos, reseñas y contribuciones a otras secciones en formato PDF en sus últimas versiones. Periodicidad de la migración: cada cinco años (incluye prueba de accesibilidad). Tipo de soporte actual: físico, disco óptico en DVD (a definir para el próximo período de preservación de acuerdo a los estándares vigentes). Protocolo: se realizan tres copias físicas que son almacenadas en tres domicilios distintos.

Políticas de detección de plagio

Como las normas editoriales lo indican, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano.

Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella.

Para la detección de eventuales plagios o autoplágios *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* utilizará el software gratuito *Dupli Checker* u otros gratuitos a disposición. Allí adonde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando explicaciones. De no ser las mismas satisfactorias se procederá al rechazo del trabajo.

Código de ética

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea adhiere a las normas y códigos de ética COPE.

