

Ideas⁷

⁷Revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

Spinoza en Alemania. El caso Lichtenberg

CHRISTIAN BONNET

La plegaria matinal de Amintor **GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG**

Discusión al artículo de Christian Bonnet **MARÍA JIMENA SOLÉ**

Intencionalidad y atención: el abordaje husserliano de la atención en relación con la intencionalidad y su caracterización como "mentar"

ANDREA SCANZIANI

Sobre la belleza del arte en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant

LUCIANA MARTÍNEZ

Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia

ALEJANDRO DE OTO CRISTINA PÓSLEMAN

Extraños Budas. La crítica de Nietzsche a Schopenhauer desde una perspectiva Zen

JASON M. WIRTH

márgenes

La espuma de la fuerza. Crónica de un percepto

MATÍAS SOICH

La arquitectura ausente

DIEGO MUZZIO

crónicas

Coloquio Internacional sobre el Nuevo Realismo

XIVº Coloquio Internacional Spinoza

Primeras Jornadas "Deleuze: Ontología Práctica"

reseñas

Maquiavelo, una introducción

J. G. Fichte, el Yo y la libertad

Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado

Spinoza por las bestias

Ética tortillera

Ideas⁷

⁷Revista de filosofía moderna y contemporánea

Indexada en *The Philosopher's Index*

una publicación de RAGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 4 - Número 7

mayo de 2018 - octubre de 2018

DIRECTOR GENERAL

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

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 – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

Mariano Gaudio

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

Verónica Kretschel

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

Natalia Lerussi

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

Rafael Mc Namara

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Andrés Osswald

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

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 – Argentina, Universidad de Buenos Aires)

María Jimena Solé

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

DISEÑO

Juan Pablo Fernández

Imagen de tapa: ilustración de Olga del Pilar López

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



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: “Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

GRUPO COLABORADOR

Lucía Gerszenon

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

Alejandro Lumerman

(Universidad Nacional de Lomas de Zamora – Argentina)

Laura Martín

(Universidad de Buenos Aires – Argentina)

Pablo Moscón

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

Pablo Pachilla

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina, Universidad de Buenos Aires, Paris VIII)

Gonzalo Santaya

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

Alan Savignano

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

Micaela Szeftel

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

COMITÉ ASESOR

Emiliano Acosta

(Vrije Universiteit Brussel/ Universiteit Gent – Bélgica)

Fernando Bahr

(Universidad Nacional del Litoral – Argentina)

Mónica Cragolini

(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)

Faustino Oncina Coves

(Universidad de Valencia – España)

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)

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)

editorial PÁGINA 6

artículos PÁGINA 11

1. Spinoza en Alemania. El caso Lichtenberg
CHRISTIAN BONNET PÁGINA 12
La plegaria matinal de Amintor
GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG PÁGINA 37
Discusión al artículo de Christian Bonnet
MARÍA JIMENA SOLÉ PÁGINA 41
2. Intencionalidad y atención: el abordaje husserliano de la atención en relación con la intencionalidad y su caracterización como “mentar”
ANDREA SCANZIANI PÁGINA 48
3. Sobre la belleza del arte en la Crítica de la facultad de juzgar de Immanuel Kant
LUCIANA MARTÍNEZ PÁGINA 84
4. Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia
ALEJANDRO DE OTO **CRISTINA PÓSLEMAN** PÁGINA 106
5. Extraños Budas. La crítica de Nietzsche a Schopenhauer desde una perspectiva Zen
JASON M. WIRTH PÁGINA 138

márgenes PÁGINA 169

1. La espuma de la fuerza. Crónica de un percepto
MATÍAS SOICH PÁGINA 170
2. La arquitectura ausente
DIEGO MUZZIO PÁGINA 178

crónicas PÁGINA 185

1. Coloquio Internacional sobre el Nuevo Realismo
RODRIGO BARAGLIA PÁGINA 186
2. XIV° Coloquio Internacional Spinoza
MARÍA JIMENA SOLÉ PÁGINA 190
3. Primeras Jornadas “Deleuze: Ontología Práctica”
SOLANGE HEFFESSE **PABLO PACHILLA** **ANABELLA SCHOENLE**
PÁGINA 196

reseñas PÁGINA 205

1. **Un reencuentro con Maquiavelo**
NATALIA SABATER PÁGINA 206
Reseña de Torres, Sebastián, *Maquiavelo, una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2015, 126 pp.
2. **No sólo quiero pensar, quiero actuar**
MARÍA JIMENA SOLÉ PÁGINA 214
Reseña de Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, trad. Juan Cruz Cruz / *Discursos a la nación alemana*, trad. Ángel Juan Martín, Estudio Introdutorio "J. G. Fichte, el Yo y la libertad" por Faustino Oncina Covés, Madrid, Editorial Gredos, 2015, 552 pp.
3. **Un Hegel para la actualidad**
JORGE E. FERNÁNDEZ MARIANO GAUDIO PÁGINA 221
Reseña de Espinoza Lolas, Ricardo, *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Akal, 2016, 395 pp.
4. **Spinoza y la animalidad. Expresión de la naturaleza y vehículo de racionalidad**
MARCOS TRAVAGLIA PÁGINA 227
Reseña de Daval, Alía (ilustraciones) y Suhamy, Ariel (textos), *Spinoza por las bestias*, trad. Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2016, 159 pp.
5. **Éticas comunitarias y lenguas lesbianas (y viceversa)**
MATÍAS SOICH PÁGINA 235
Reseña de Cano, Virginia, *Ética tortillera. Ensayos en torno al êthos y la lengua de las amantes*, Buenos Aires, Madreselva, 2017 (2 da reimpr.), 128 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 241

- Normas para el envío de contribuciones **PÁGINA 242**
Políticas Editoriales **PÁGINA 247**

editorial

Murió Jorge Dotti y su ausencia abre un vacío. Un vacío en el mundo de la filosofía política argentina. También un vacío en las vidas de quienes nos formamos a su lado. La tristeza que nos produce su muerte se parece mucho a la sensación de desamparo. Nos sentimos un poco huérfanos. Un poco más solos. ¿Por qué? ¿Quién fue, quién es, Jorge Dotti para nosotros? La pregunta se ha impuesto entre quienes hacemos esta revista y quisimos dedicar este editorial, que inaugura nuestro séptimo número, a ensayar una respuesta.

Para todos nosotros –un nosotros en el que se encuentran representadas varias generaciones de graduados y estudiantes de la carrera de filosofía de la UBA– Dotti fue, en primer lugar, un profesor excepcional. Sus clases eran diferentes. Es frecuente escuchar decir a los profesores de filosofía –repitiendo el famoso anuncio del curso de Kant– que el objetivo de sus clases no es transmitir una determinada doctrina, que no pretenden que los alumnos repitan frases aprendidas de memoria, sino que aspiran a enseñar a pensar. Dotti lo lograba de la mejor manera: mediante el ejemplo. Él mostraba cómo se hacía. Asistir a sus clases era presenciar el espectáculo del pensamiento, sin pompa, sin efectos especiales, sin bromas preparadas, sin ningún gesto demagógico. Su programa de Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA –materia de la cual era titular desde hace años– incluía la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. La leía en clase y, mientras leía, pensaba. No repetía maquinalmente los pasos de un recorrido que, obviamente, había transitado muchísimas veces. Mientras leía, se enfrentaba al texto con rigor, con sin-

ceridad y con energía. Nos enseñó qué significa leer filosóficamente. Nos contagió el entusiasmo con el que lo hacía. La generosidad de esa enseñanza nos deja para siempre en deuda con él.

Además de enseñarnos a leer e inspirarnos a pensar, Jorge Dotti nos enseñó mucho acerca de lo que es la filosofía y acerca de lo que es la política. El gran problema al que se enfrenta la filosofía, decía, es el problema de la relación entre lo universal y lo particular. Y sin Estado, decía también, no hay política. La filosofía política es, por lo tanto, esencialmente, una reflexión acerca del Estado y acerca de su papel como mediador entre lo particular y lo universal. No por nada insistía en incluir en el programa de Filosofía *Política* un texto plenamente especulativo (la *Ciencia de la Lógica* llegó a ocupar un setenta por ciento de sus clases): cada concepción del Estado implica cierta -y rigurosa- metafísica. Contra las posturas tecnócratas y economicistas que argumentan a favor de la eliminación de la estructura estatal, Dotti nos dio herramientas teóricas para pensar críticamente el liberalismo sin caer en ilusiones utópicas. Contra las interpretaciones livianas de lo político, nos mostró la importancia de la perspectiva plenamente filosófica.

Jorge Dotti fue también un extraordinario investigador. Su obra no sólo es extensa, sino profundamente original. Siempre concentrado en la problemática de la filosofía política, se dedicó a investigar cuestiones y autores novedosos en nuestro ámbito académico. Dotti se atrevió a desafiar los prejuicios que obstaculizaban el estudio de ciertas figuras –como Carl Schmitt–. También abordó problemas poco transitados y muchas veces, incluso, excluidos de nuestro ámbito, como la cuestión de la recepción en la Argentina de ciertas doctrinas –además de la recepción de C. Schmitt, se ocupó de la recepción de Kant en el siglo XIX y comienzos del XX en nuestro territorio–. Su modo de leer, que deslumbraba a sus estudiantes, su modo de establecer conexiones fecundas entre ideas, su manera de iluminar los conceptos, su costumbre de pensar por sí mismo, dieron como resultado libros, prefacios, capítulos y artículos de altísimo nivel. Los premios y reconocimientos que recibió durante su vida quizás no alcancen para dar cuenta de la magnitud de su aporte. Como investigador, Dotti fue un filósofo, no un mero intérprete ni un simple comentador. Sus investigaciones no sólo enriquecieron el conocimiento en su área específica sino que además abrieron nuevos campos de estudios, posibilitaron otras investigaciones.

Quienes trabajaron bajo su dirección en el marco institucional del doctorado, del posdoctorado o como investigadores en CONICET, también gozaron de esa libertad, que es condición de posibilidad de la creatividad, que caracterizó todos sus proyectos pero que se conquistaba, por supuesto, a fuerza de rigor, compromiso y trabajo. Dotti era un profesor exigente. Pero era también un ser humano cálido y cariñoso. Tenía un gran sentido del humor. Y por sobre todas las cosas, era una persona sumamente humilde.

El interés de Jorge Dotti por la filosofía política y, principalmente, por pensar el Estado, se mostraba en sus clases y en sus trabajos de investigación. Pero también lo hacía fuera del ámbito a veces demasiado estrecho de la universidad y la academia. Una de las vías de expresión de este interés, y uno de sus grandes aportes a la discusión teórica, fue la revista *Deus Mortalis. Cuadernos de filosofía política*, fundada en 2003 y dirigida por él. La pluralidad de enfoques y posturas representados en los textos que, a lo largo de los años, aparecieron en esa revista son un signo innegable de su vocación por el pensamiento y su compromiso con la discusión, incluso cuando sus propias ideas eran objeto de cuestionamiento y crítica. No sólo predicó sino que puso en práctica la máxima según la cual es importante leer y entender a quienes defienden posturas contrarias a las propias.

Pero su práctica política no se agotó allí. Se interesó también por la coyuntura. Reflexionó críticamente acerca del presente, acerca de nuestro presente, y se atrevió a expresar sus ideas al respecto. Es memorable que, en diciembre de 2016, en ocasión de recibir el Premio Houssay a la Trayectoria, firmó, junto con los otros investigadores premiados, una carta dirigida al ministro Baraño y al Presidente Mauricio Macri, en la que expresaban su preocupación y su rechazo frente a los recortes de las partidas presupuestarias destinadas a los organismos que componen el Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología de nuestro país. También en las ocasiones en que aceptó la invitación a aparecer en algún medio de comunicación masivo, lo hizo siempre sin concesiones, sin abandonar el pensamiento riguroso y profundo, sin caer en lugares comunes ni en la tentación –irresistible para tantos– de decir lo que otros quieren escuchar. Dotti llevó el discurso filosófico –con su cadencia, con su complejidad– a ámbitos en los que suelen reinar otros valores, mucho menos formativos, mucho más mercenarios. El resultado fue usualmente disruptivo e incómodo, pero siempre enriquecedor, al menos para quienes supieron entenderlo.

En el segundo editorial de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, intentando descifrar una situación política y cultural que nos dejaba perplejos, decíamos que el objetivo del marketing y la publicidad era “reemplazar los conceptos concretos por abstracciones y generalizaciones abstractas, fórmulas o técnicas de sentido común que resultan ser válidas para cualquier tiempo y espacio, que valen para cualquier particular y que, en última instancia, no dicen nada, pero que precisamente por este rasgo abstracto luego se asemejan a las secuencias letales de pseudo-auto-ayuda de los organismos financieros internacionales”. Ese era nuestro diagnóstico de la situación en 2016 y sigue siéndolo en la actualidad. En ese momento, lejos de rendirnos, nos propusimos el objetivo de redoblar nuestros esfuerzos en una tarea específica, la tarea que animó la creación de esta revista y que reivindicamos en cada número: la creación de *Ideas*. “*Ideas* que concreten nuestros mejores sueños ilustrados,” decíamos, “pero que al mismo tiempo tengan ese componente emocional, de extrema sensibilidad que deben necesariamente tocar para no ser formas muertas”. La impronta de Dotti puede leerse en cada una de esas palabras, como en muchas otras de esta producción colectiva que son los textos editoriales. La idea de que el Estado sea el ámbito posible de la libertad y la realización humanas, y no un mero aparato de dominación ni el simple garante de una vida segura y sin obstáculos, quizás nunca habría surgido en nuestras mentes sin su serena convicción y la rigurosa exposición de lo que él entendía como único sinónimo de la política: el *Deus mortalis*.

Además de su influencia teórica, Jorge Dotti encarna todo lo que consideramos que debe *ser* un filósofo. Un profesor generoso. Un lector sincero. Un investigador creativo. Un pensador comprometido. Es para nosotros un ejemplo, un modelo, una inspiración. Fue un honor contarle entre los miembros del Comité Asesor de nuestra revista y allí permanecerá, marcando la insistencia de su figura en estas páginas. Su partida, a los 71 años, fue inesperada. Y quienes todavía lo necesitábamos no podemos sino considerarla prematura.

Queremos seguir aprendiendo de Jorge Dotti. Queremos seguir dialogando y discutiendo con él. Es por ello que, en el próximo número, dedicaremos una sección a debatir sus ideas; lo cual, además de ser un humilde homenaje, quizá sirva para consolarnos y para seguir adelante, convenciéndonos de que su legado sigue y seguirá siempre vivo.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

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

Spinoza en Alemania

El caso Lichtenberg

CHRISTIAN BONNET

UNIVERSIDAD PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE - FRANCIA

TRADUCCIÓN DE MARIO CAIMI

Recibido: 15/12/2017. Aceptado: 21/12/2017

RESUMEN: Nos proponemos considerar aquí un punto de la historia de la filosofía alemana sobre el que quisiéramos proyectar una luz algo original, al interesarnos particularmente por la recepción de Spinoza por parte de un autor, Georg Christoph Lichtenberg, cuyo caso es mucho menos conocido y ha sido menos estudiado que aquellos de Lessing, de Jacobi, de Mendelssohn, de Kant, de Herder o de Goethe.

PALABRAS CLAVES: Recepción Spinoza - Lichtenberg - Filosofía Alemana - Siglo XVIII

ABSTRACT: I propose here to consider an issue in the history of German Philosophy over which I would like to shed some original light. I have interest particularly on Spinoza's reception from an author, Georg Christoph Lichtenberg, whose case is less known and less studied than those of Lessing, of Jacobi, of Mendelssohn, of Kant, of Herder or of Goethe.

KEYWORDS: Spinoza Reception - Lichtenberg - German Philosophy - XVIII Century

Christian Bonnet es profesor de historia de la filosofía alemana en la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ha sido profesor invitado en la Universidad Hebrea de Jerusalem, la Universidad de Viena y la Universidad Galatasaray de Istanbul. Sus trabajos se ocupan principalmente de las filosofías del conocimiento en idioma alemán, desde Kant y el postkantismo inmediato hasta el empirismo lógico. Ha traducido diversos filósofos alemanes al francés, entre ellos Karl Popper (*Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, Paris, Hermann, 1999), Moritz Schlick (*Questions d'éthique*, Paris, PUF, 2000; *Théorie générale de la connaissance*, Paris, Gallimard, 2009) y Friedrich Waismann (*Volonté et motif*, Paris, PUF, 2000). Ha dirigido, junto a Pierre Wagner, el volumen Viena-Berlín-Praga 1929-1936: *L'âge d'or de l'empirisme logique* (Paris, Gallimard, 2006) y publicado *L'Autre École de Iéna. Critique, métaphysique et psychologie chez Jakob Friedrich Fries* (Paris, Garnier, 2013).



Nos proponemos considerar aquí un punto de la historia de la filosofía alemana sobre el que quisiéramos proyectar una luz algo original, al interesarnos particularmente por la recepción de Spinoza por parte de un autor, Georg Christoph Lichtenberg, cuyo caso es mucho menos conocido y ha sido menos estudiado que aquellos de Lessing, de Jacobi, de Mendelssohn, de Kant, de Herder o de Goethe.

Permítasenos, para empezar, esbozar las circunstancias.

Se sabe que Spinoza ha tenido un lugar importante en la historia de la filosofía alemana; hasta tal punto, que Heine llegará a escribir que “el panteísmo es la religión oculta de Alemania” y que “ése es –según él (estamos en 1835)– el resultado que habían previsto los escritores alemanes que se alzaron, hace más de cincuenta años, contra Spinoza...”¹

Es un hecho que, después del rechazo e incluso, de la demonización de que había sido objeto hasta entonces, Spinoza estará, en las últimas décadas del S. XVIII, en el centro de debates filosóficos decisivos. Se asiste entonces a lo que los alemanes llaman una *Spinoza-Renaissance* en el curso de la cual Spinoza no sólo es rehabilitado, sino que es el objeto de un verdadero culto; lo cual, sin embargo, no excluye paradojas ni contradicciones, como veremos.

Antes, en Alemania, se había asociado a Spinoza, sin mayor originalidad, a todos los pecados de la Tierra, y había sido más maldito o calumniado que leído. Un teólogo de la época como Theophil Spitzel lo tenía nada menos que por *ein fleischgewordener Satanas*, es decir, por la encarnación de Satanás. Por cierto, hay excepciones, y no menores, empezando por Leibniz y siguiendo por Wolff.² Leibniz

¹ Heine, Henri, *De l'Allemagne*, Paris, Renduel, 1835, vol. 1, p. 105.

² Hay excepciones menos conocidas, tales como Johann Christian Edelmann (1698-1767). Cf. Johann Christian Edelmann, *Sämtliche Schriften*, 12 vol., editado por

no solamente visitó a Spinoza –en 1676³– sino que lo leyó, aunque se pueda creer que no le hizo justicia verdaderamente.⁴ Pero es Wolff quien, en su *Theologia rationalis* de 1737, da la impresión de ser el más atento a lo que dice Spinoza, aunque sea, ciertamente, para criticarlo y para concluir que su filosofía conduce al ateísmo.⁵ Se advertirá que la primera traducción alemana de la *Ética*, publicada en 1744⁶ –es decir, mucho antes que en Francia⁷– va acompañada de una traducción de la refutación de Spinoza por Wolff que se halla en la segunda parte de su *Theologia rationalis*.⁸ En general, la idea de aproximar a Spinoza a Leibniz (y a Wolff) o de confrontarlo con ellos, es constante a lo largo del S. XVIII; con la particularidad de que la mención de puntos comunes, o de aproximaciones posibles, servirá más bien, en un primer momento –es decir, en la época en que sugerir que un autor es espinozista equivale a descalificarlo⁹– para criticar a Leibniz, acusado, en ocasiones, de ser una suerte de cripto-espinozista.¹⁰ Mientras que la mención del parentesco entre las dos doctrinas tomará, poco más tarde, otro sentido muy diferente, cuando se le atribuya a Spinoza la gloria de haber anticipado a

Walter Grossmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1969–1987. Sobre Edelmann cf. Grossmann, Walter, *Johann Christian Edelmann. From Orthodoxy to Enlightenment*, La Haye, Mouton, 1976.

³ Cf. la reconstrucción de ese encuentro en: Stewart, Matthew, *The Courtier and the Heretic. Leibniz, Spinoza and the Fate of God in the Modern World*, New York, Norton & Co, 2007. Acerca de la confrontación Spinoza/Leibniz véase, en un registro más académico, el volumen originado en un coloquio que tuvo lugar en la Escuela Normal Superior de Lyon, dirigido por Andrault, Raphaële, Laerke, Morgen y Moreau, Pierre-François (eds.), *Spinoza et Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2014.

⁴ La cuestión es saber lo que hay que atribuir aquí a la incomprensión o a la prudencia.

⁵ Wolff, Christian, *Theologia naturalis*, pars posterior, Francfort et Leipzig, 1737, § 716.

⁶ Spinoza, B.: B.v.S. *Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*, aus dem Lateinischen übersetzt von Lorenz Schmidt, Francfort y Leipzig, 1744.

⁷ En general, parece que Alemania fuera el país de Europa donde Spinoza ha sido más traducido en el S. XVIII. Véase sobre este punto: Lagny, Anne, “Le spinozisme en Allemagne au XVIIIème siècle: recherches actuelles”, en Olivier Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIème siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, p. 288.

⁸ Wolff, Christian, *op. cit.*, § 671 à 716.

⁹ En el fondo, el mismo Leibniz recurre a una estrategia análoga contra Descartes, cuando presenta al espinozismo como un “cartesianismo llevado al extremo”. Leibniz, *Essais de théodicée*, III, § 393.

¹⁰ Véase la carta de Leibniz a Bourguet de diciembre de 1714, en la cual se defiende contra la idea de que la teoría de las mónadas conduce al espinozismo.

Leibniz¹¹ y, especialmente, de haber anticipado su doctrina de la armonía preestablecida.¹²

Si la asimilación de Spinoza en Alemania comienza a cambiar alrededor de 1750, el momento de verdadera “inflexión”, cuando Spinoza se vuelve una figura central en los debates filosóficos alemanes, coincide con lo que se ha llamado el *Pantheismusstreit*, la querrela del panteísmo, que no es otra cosa que un *Spinozismusstreit*.

Estamos en octubre de 1785. Jacobi publica sus *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*.¹³ En una de esas cartas, que había sido dirigida a Mendelssohn en noviembre de 1783,¹⁴ Jacobi relata una conversación que había tenido, en 1780, con Lessing, muerto en 1781; en el curso de esa conversación Lessing le habría declarado que “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza”¹⁵ y que él mismo era spinozista:

Lessing: —[...] Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo gozar de ellos. Ἐν καὶ πᾶν! Es todo lo que sé [...].

Yo [Jacobi]: —Entonces usted estaría bastante de acuerdo con Spinoza.

Lessing: —Si he de invocar un nombre, no conozco ningún otro.

Yo [Jacobi]: —Spinoza me agrada. ¡pero qué mala fortuna encontramos en su nombre!

Lessing: —Puede ser. Y sin embargo, ¿conoce usted algo mejor?

¹¹ Véase, sobre este punto: Zac, Sylvain, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, cap. 2: “Spinoza précurseur de Leibniz?”, p. 49-68.

¹² La cuestión está lejos de ser evidente. Dicho sea de paso, sin duda se puede hacer razonablemente la hipótesis de que esta lectura “leibniziana” de Spinoza no es ajena a la fábula del paralelismo de Spinoza.

¹³ Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottl. Löwe, 1785. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, en AA.VV., *El caso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013, pp. 119-235.

¹⁴ Jacobi le había hecho llegar a Mendelssohn ya en julio de 1783, por intermedio de Elise Reimarus, una primera carta en la que afirmaba que Lessing, al final de su vida, había sido “un spinozista convencido” (*ein überzeugter Spinozist*).

¹⁵ *Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza*. Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza...*, op. cit., p. 12. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, op. cit., pp. 134-135.

Ahora bien, Mendelssohn¹⁶ juzga que al revelar públicamente de ese modo el presunto espinozismo de Lessing, Jacobi lo calumnia a éste y lo hace aparecer como un hipócrita que hubiera hecho creer a todos, empezando por su amigo Mendelssohn, que él era un defensor de la religión natural, de la *Vernunftreligion*, mientras que profesaba, en secreto, el panteísmo o el ateísmo. Responde a esas acusaciones con un escrito dirigido *A los amigos de Lessing*,¹⁷ que aparece en enero de 1786, es decir, poco tiempo después de su muerte. A ese texto responde Jacobi en abril de 1786 con las *Respuestas a las acusaciones de Mendelssohn en su "Carta a los amigos de Lessing"*.¹⁸ La disputa, hasta entonces reservada al ámbito privado y limitada a una discusión entre unas pocas personas,¹⁹ se amplifica y da lugar a intercambios de gran violencia.²⁰ Los periódicos se hacen eco de ella y, poco a poco, toda la Alemania ilustrada participará, en mayor o menor medida, en ese debate que, mucho más que la simple cuestión de saber si Lessing era espinozista o no lo era, tiene por objeto, en la persona de uno de los representantes más famosos de la Ilustración, a la *Aufklärung* en sí misma y al sentido que conviene darle, especialmente en lo que concierne a su relación con la religión.²¹

¹⁶ Mendelssohn acaba de publicar, en ese mismo momento, sus *Morgenstunden*, que anticipan la obra de Jacobi y el debate sobre Spinoza: Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1785. Traducción al español (selección): Mendelssohn, M., *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración*, op. cit., pp. 237-283.

¹⁷ Mendelssohn, Moses, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786. Traducción al español: Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing. Apéndice a las Cartas sobre la doctrina de Spinoza del señor Jacobi*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración*, op. cit., pp. 285-339.

¹⁸ Jacobi, F. H., *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre Spinozas*, Leipzig, Goeschen, 1786. Traducción al español (extractos): Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza en AA.VV.*, *El ocaso de la Ilustración*, op. cit., pp. 341-378.

¹⁹ Copias de la carta de Jacobi a Mendelssohn de noviembre de 1783 habían sido dirigidas también a Hamann, a Herder y a Hemsterhuis.

²⁰ Algunos de los amigos o partidarios de Mendelssohn –como Friedrich Nicolai o Karl Philipp Moritz– llegaron al punto de dar a entender que Jacobi había precipitado su muerte.

²¹ Cuestión central en la Alemania de esa época y que está en el núcleo de la querrela del panteísmo tanto como de las interpretaciones de Spinoza; hasta tal punto, que un comentarista ha podido referirse al espinozismo de la *Spätaufklärung* como a un *Lutherianism without the Bible*. Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1993, p. 61.

De ahí la virulencia de esa disputa. En efecto, se trata nada menos que de saber si, en materia de religión, se puede dejar de lado la Revelación, como lo piensan, de una u otra manera, los representantes de la *Aufklärung* como Lessing o Mendelssohn, defensores de una forma de religión natural o de *Vernunftreligion*; y a lo que se oponen con vehemencia sus adversarios.

Cualquiera sea la autenticidad del relato de Jacobi, y aunque sea difícil sostener que Lessing es un espinozista puro, la influencia de Spinoza parece, sin embargo, estar presente en él, por ejemplo en sus reflexiones sobre “la realidad de las cosas fuera de Dios”.²² A Lessing le parece contradictorio concebir a Dios como trascendente, exterior a las cosas; pues eso significa distinguir entre las cosas tal como existen en Dios, a manera de ideas, y las cosas tal como existen fuera de Él, como cosas reales. En efecto, ¿cómo distinguir las? ¿Se dirá, con los leibnizianos, que las cosas reales son, entre las cosas posibles, aquellas que Dios ha elegido hacer reales para formar el mejor de los mundos posibles? Como Spinoza, también Lessing rechaza esa distinción de lo posible y lo real y juzga que es contradictorio con la idea misma de la perfección de Dios el hecho de que Él no realice todo lo que es posible para Él. Además, se encuentran en Lessing un rechazo de la providencia y de los milagros, así como una crítica del libre arbitrio; rechazo y crítica que coinciden también con Spinoza en varios puntos esenciales. La inspiración espinozista está presente también en ciertas páginas de *La educación del género humano*.²³

²² Tal el título de un texto de Lessing de comienzos de la década de los 60: Lessing, G. E., *Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*, en *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker, Stuttgart-Leipzig, Göschen, 1886-1924, vol. 8. Traducción al español: Lessing, G. E., “Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios”, en Mendelssohn, M. y Lessing, G. E., *Debate sobre Spinoza*, trad. y notas M. J. Solé, Córdoba, Encuentro Grupo Editor / Brujas, 2010.

²³ Véase el § 73, dedicado al dogma de la Trinidad; en él, Lessing estima “que es imposible que Dios sea *uno* en el sentido en que las cosas finitas son *uno*, que su unidad tiene que ser también una unidad transcendental que no excluye una suerte de pluralidad. – ¿No tendrá Dios que tener por lo menos la más completa representación de sí mismo, es decir, una representación en la que se encuentre todo lo que hay en él mismo? Pero ¿se encontraría en ella todo lo que en Dios hay, si, de su realidad necesaria, así como del resto de sus propiedades, se diera meramente una representación, se diera meramente una posibilidad? Esta posibilidad agota la esencia de sus restantes cualidades, pero ¿también la de su realidad necesaria? Me parece que no. La consecuencia puede ser o que Dios no tiene una completa representación de sí mismo, o que esa representación completa es tan realmente necesaria como lo es él mismo, etc.” Lessing, G. E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, S/D, 1780. Traducción al español: Lessing, G. E., *La educación del género humano*, en Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, introd., trad. y notas A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 642.

En ese texto, tal como en otros, el espinozismo de Lessing, si es que existe, parece ser un panenteísmo, o bien un acosmismo, más que un panteísmo. Por lo demás, esa última manera de leer a Spinoza es muy corriente entre los lectores de la época. Todavía Hegel interpretará así a Spinoza algunos años más tarde.

Es diferente el caso de Mendelssohn, figura mayor de la *Aufklärung* berlinesa. En lo esencial, Mendelssohn comparte las críticas que formulara Wolff contra Spinoza. Pero el tono de Mendelssohn respecto de su *Mitbruder* es de lo más benévolo. Para él, Spinoza no es, en modo alguno, ese materialista ateo que pintan quienes lo menosprecian. Además, Mendelssohn estima que Spinoza ha tenido una función esencial en la historia de la filosofía, al efectuar la transición entre Descartes y Leibniz en la solución del problema de la unión del alma y el cuerpo.²⁴

Mendelssohn explica, en su carta *A los amigos de Lessing*, que si él ha reaccionado tan vivamente ante la revelación que hizo Jacobi del espinozismo de Lessing, es porque “comprendí que existía la disposición a iniciar un proceso contra Lessing a causa de esto”,²⁵ es decir, que se procuraba hacer de él un materialista y un ateo.

¿Lessing es un defensor de Spinoza? ¡Y bien! ¿Qué tienen en común los principios especulativos y el ser humano? ¿Quién no se hubiese alegrado de haber tenido a Spinoza mismo como amigo, aun cuando él hubiese sido un spinozista? ¿Quién se niega a rendir justicia al genio y al magnífico carácter de Spinoza? En la medida en que no se acusara a mi amigo de ser en secreto un blasfemo, y con ello también un hipócrita, la noticia de que Lessing habría sido un spinozista me resultó bastante indiferente. Sabía que también existe un spinozismo purificado (*geläuterter Spinozismus*), que es compatible con todos los aspectos prácticos de la religión y la moral, tal como lo mostré con gran detalle en mis *Horas matinales*.²⁶

²⁴ Dominique Bourel estima que la insistencia que pone Mendelssohn, judío él mismo, en mostrar, desde sus *Philosophische Gespräche* de 1755, que la teoría de la armonía preestablecida no es una invención de Leibniz sino que se encuentra ya en Spinoza, se debe a que se trata allí, para Mendelssohn, de una cuestión crucial: de “la posibilidad de ser un filósofo alemán sin ser un pensador cristiano”. Bourel, Dominique, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 98.

²⁵ Mendelssohn, M., *An die Freunde Lessing...*, *op. cit.*, p. 189. Traducción al español: Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing...*, *op. cit.*, 298.

²⁶ *Ibid.*, p. 188. Traducción al español: *Ibid.*, p. 296-297.

Dicho de otro modo: 1) Spinoza fue un hombre ejemplar. Ése es el tema del “ateo virtuoso” (según la fórmula de Bayle), tema recurrente en la literatura de la época; 2) Su filosofía, con algunas adaptaciones, no es incompatible con la *Vernunftreligion*. Estaba, por decirlo así, en el buen camino, pero su marcha se detuvo: el espinozismo es, en cierto modo, un racionalismo inconcluso.

La lectura de Spinoza que hace Jacobi –un adversario declarado de la *Aufklärung*– es muy diferente. Le otorga a Lessing que “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza”. En efecto, esa filosofía es, según él, la única forma consecuente del racionalismo, el cual, llevado a sus últimas consecuencias, conduce necesariamente al ateísmo y al nihilismo.²⁷ Los *Aufklärer* que se empeñan en conciliar a Spinoza con la religión de la razón tienen, pues, razón en cierto sentido: “La filosofía Leibniz-wolffiana no es menos fatalista que la spinozista y conduce al investigador perseverante de vuelta a los principios de ésta última”.²⁸ Dicho de otro modo: La razón, librada a sí misma, es decir, “los caminos de la demostración conducen al fatalismo”.²⁹ En ese sentido, el espinozismo, forma consumada del racionalismo, revela la verdad y los límites de éste. Puesto que, para Jacobi, “toda demostración presupone algo ya demostrado, cuyo principio es una *revelación*. [...] El elemento de todo conocimiento y de toda actividad humana es la creencia”.³⁰ Así, Jacobi ama a Spinoza “porque él, más que ningún otro filósofo, me ha conducido al total convencimiento de que ciertas cosas no se pueden explicar”.³¹ De allí su decisión de volverle la espalda a la filosofía y de dar un *salto mortale*, un salto peligroso, para remitirse a la certeza inmediata de la fe, la única que está en condiciones de guiar a nuestra razón.

²⁷ Jacobi se complace en hacer notar que en este punto concuerda con Kant, para quien Spinoza es el colmo del dogmatismo y conduce fatalmente al ateísmo: “Soy un fanático y quiero imponer la fe ciega o, mejor, la fe en los milagros, porque afirmo que únicamente puede creerse en Dios y que esta fe puede volverse inquebrantable solo de una manera *práctica*. ¿Pero cómo? ¿Y Kant, que enseña esto mismo desde hace más de seis años, no ha injuriado a la razón, no es un fanático, no desea instaurar una fe ciega y una creencia en los milagros?” Jacobi, F. H., *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...*, *op. cit.*, pp. 100-101. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones...*, *op. cit.*, p. 365.

²⁸ Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza...*, *op. cit.*, p. 172. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 210.

²⁹ *Ibidem*. Traducción al español: *ibidem*.

³⁰ *Ibidem*. Traducción al español: *ibidem*.

³¹ *Ibid.*, p. 29. Traducción al español: *Ibid.*, p. 147.

Al hacer esto, el juicio –y el tono– de Jacobi acerca de Spinoza es ambivalente. La crítica radical de ese racionalismo nihilista³² va acompañada de una admiración no fingida por el hombre, el ateo “piadoso”³³ y, de manera más general, por esa filosofía que él describe como una experiencia de la eternidad y una religión del amor puro de Dios; ¡llegará a compararlo con Fenelon!³⁴

¡Bendito seas, gran, sí, santo Benedictus! –exclama Jacobi en 1786– ¡Aun cuando has querido filosofar acerca de la naturaleza del ser supremo y te has extraviado en las palabras, su verdad se hallaba en tu alma y su amor era tu vida!³⁵

Esta ambivalencia se ve reflejada en la doble lectura racionalista y mística de Spinoza en la Alemania de finales del S. XVIII y comienzos del S. XIX; Jacobi es perfectamente consciente de eso.

El fantasma del spinozismo se expande por Alemania bajo toda clase de formas desde hace ya algún tiempo y es contemplado con igual reverencia por supersticiosos y por no creyentes.³⁶

En efecto, desde entonces se comprende la doctrina de Spinoza –tal como lo hacen casi todos los lectores alemanes de esa época, aquéllos a quienes Mendelssohn llama los *All-Einer*– como si esa

³² Jacobi sería, según parece, el primero en emplear ese término, mucho antes que Nietzsche, a quien por lo general se le atribuye la paternidad. Jacobi lo usa por primera vez en una carta a Fichte de marzo de 1799: “Verdaderamente, [...] no debe disgustarme, cuando usted, o quien sea, quieren llamar quimerismo a lo que yo opongo al Idealismo, al que acuso de nihilismo”. Jacobi, F. H., *Briefe an Fichte*, Hamburgo, Perthes, 1799, p. 39. Traducción al español: *Carta de Jacobi a Fichte*, trad. V. Serrano Marín, en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 517.

³³ Jacobi, F. H., *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...*, *op. cit.*, p. 87. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones...*, *op. cit.*, p. 359.

³⁴ Véase Jacobi, F. H., *Briefe an Fichte*, *op. cit.*, p. 43. Traducción al español: *Carta de Jacobi a Fichte*, *op. cit.*, pp. 518-519. Ciertos textos de Fenelon pueden, en efecto, sugerir esa proximidad: “Así, yo veo a Dios en todo, o, por mejor decir, es en Dios donde veo todas las cosas”. Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Paris, Jacques Etienne, 1713, segunda parte, cap. 4.

³⁵ Jacobi, F. H., *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...*, *op. cit.*, p. 84. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones...*, *op. cit.*, p. 356.

³⁶ *Ein Gespenst davon geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet*. Carta a Mendelssohn del 26 de abril de 1785 incluida en la segunda edición de *Über die Lehre des Spinoza...*, de 1789. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 183.

doctrina significara que *Uno es todo* y que *Todo es uno*,³⁷ (lo que tiene por resultado deshacer la distinción entre la *natura naturans* y la *natura naturata*), se vuelven posibles dos lecturas de Spinoza, según se ponga el acento sobre el *Todo que es uno* o sobre el *Uno que es todo*.

En el primer caso, Dios es idéntico al universo: se tiene un *pan-teísmo* o un *cosmoteísmo*, lo que a ojos de Wolff sólo puede conducir al materialismo y al ateísmo.³⁸

En el segundo caso se tiene un *panenteísmo* o un *acosmismo* que niega la existencia de las cosas finitas y parece invitar a una forma de exaltación mística,³⁹ o, al menos, a una lectura idealista de Spinoza. Es ésta última la vía que tomará bien pronto, por lo general, el idealismo alemán.

* * *

El caso de Lichtenberg se inscribe, ciertamente, en el panorama que acabamos de esbozar; pero posee, sin embargo, verdadera originalidad.

Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) es, ante todo, por su formación y por su profesión, un científico. Ha estudiado matemáticas y física, disciplinas que enseña en la universidad de Göttingen. Su primera notoriedad la debe a sus trabajos científicos. Pero sus contemporáneos lo conocen también por sus escritos en el *Göttinger*

³⁷ Cf. Mendelssohn, M., *Morgenstunden...*, op. cit., p. 104. Traducción al español: Mendelssohn, M., *Horas matinales...*, op. cit., p. 241.

³⁸ No otra cosa dirá Kant: “[...] este sistema, en cuanto *panteísmo*, considerado del lado de los inherentes seres del mundo, o (más tarde) en cuanto *spinozismo*, considerado del lado del único sujeto subsistente como ser originario, lejos de resolver la cuestión del primer fundamento de la finalidad de la naturaleza, más bien la declaró nula, al convertir este último concepto, privado de toda su realidad, en una mera interpretación errónea de un concepto ontológico universal relativo a una cosa en general”. Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 85. Véase: Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/ Akademie der Wissenschaften zu Göttingen/ 1900ss, V, 440-441. Traducción al español: Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, edición y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo tránsito, 2003, pp. 428/9.

³⁹ Algunos intérpretes incluso han aproximado el espinozismo a la Cábala. El primero que avanzó en este sentido fue Johann Georg Wachter. Véase Wachter, Johann Georg, *Der Spinozismus im Judentum oder die von dem heutigen Judentum und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt*, Amsterdam, Johann Wolters, 1699. Esa proximidad ha sido sugerida también por Jacobi. Cf. Jacobi, F., H., *Über die Lehre des Spinoza...*, op. cit., p. 171. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, op. cit., p. 210.

Taschen Kalender, un almanaque cuya redacción la efectúa prácticamente él solo, y en el que escribe sobre los temas más variados, tanto textos científicos como textos satíricos o humorísticos. Allí se encuentra una de las piezas esenciales de su “espinozismo”: la *Amin-tors Morgen-Andacht* de 1790.

Su gloria literaria es, en gran parte, póstuma. Se la debe, en lo esencial, a sus *Sudelbücher*,⁴⁰ cuya redacción comienza en 1762 y continúa hasta su muerte en 1799. Esta obra póstuma, que no estaba inicialmente destinada a la publicación, es la que ha llamado la atención de lectores tan diversos como Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Mach, Freud o Wittgenstein. Los *Sudelbücher* contienen textos de naturaleza muy diversa. Se encuentran allí muchos textos breves, aforismos, dichos ingeniosos, a menudo muy curiosos. Son esos textos, en general, los que han sido preferidos y han hecho célebre a Lichtenberg. Pero por muy profundos y sutiles que sean esos textos,⁴¹ no se podría reducir a Lichtenberg a ellos, como se ha hecho con demasiada frecuencia.

* * *

Si bien Lichtenberg no es un filósofo sistemático que escribe tratados de filosofía, hay, sin embargo, una filosofía de Lichtenberg. Está muy al corriente de los debates filosóficos de su tiempo y frecuenta con asiduidad a los filósofos, con predilección por dos de ellos a los que se siente próximo y que le parecen confirmar algunas de sus propias intuiciones: Spinoza⁴² y ... Kant; doble proximidad asumida, que explica, por una parte, según nos parece, la originalidad de su espinozismo.

Lichtenberg es sensible, en Spinoza, a la crítica de la superstición. Además, se reconoce en la idea de que nuestra creencia en el libre ar-

⁴⁰ Cuadernos de notas, o borradores (*sudeln* = garabatear).

⁴¹ Goethe los comparaba a una vara de rabadomante: “donde él bromea, se esconde un problema” (*Lichtenbergs Schriften können wir uns als der wunderbarsten Wunschelrute bedienen; wo er einen Spass macht, liegt ein Problem verborgen*).

⁴² Es difícil saber exactamente cuándo ha comenzado Lichtenberg a leer a Spinoza, especialmente porque los *Sudelbücher* nos han llegado incompletos; nos faltan particularmente los correspondientes al período 1779-1789. Pero algunos elementos permiten pensar que su primer contacto es antiguo y anterior a la querrela del panteísmo, que comienza en 1785. Sea como fuere, los textos más antiguos que poseemos son contemporáneos de aquella querrela.

bitrio no es más que la ignorancia de las causas que nos llevan a obrar.

En general nos resulta imposible –escribe Lichtenberg en un texto que evoca la célebre carta 58 de Spinoza a Schuller– percibir los primeros comienzos; no percibimos más que lo que ha ocurrido, pero no cómo ha sucedido; cuando creemos que ahora hacemos alguna cosa, ella ya está hecha.⁴³

Si acaso hay algún punto en el que Lichtenberg está en desacuerdo con Kant, es precisamente éste. Le parece un grave error de este último su creencia en una libertad noumenal de la voluntad y la reinstalación de una forma de dualismo, supuesta por ella. Y considera, en cambio, que Spinoza –a quien tiene “desde el momento en que lo ha entendido, por un espíritu absolutamente extraordinario”–⁴⁴ “ha concebido la mayor idea que jamás le haya venido al espíritu a hombre alguno (... *Spinoza den größten Gedanken dachte der noch in eines Menschen Kopf gekommen ist*)”,⁴⁵ es decir, precisamente, la idea de la unicidad de la substancia o, dicho de otro modo, el rechazo de aquello que Lichtenberg, en una carta a Ramberg de julio de 1786, llama “el horroroso dualismo” o “el infame DOS (*das infame ZWEI*)”:⁴⁶ el cuerpo y el alma, el mundo y Dios.

En esa carta Lichtenberg refiere una conversación con Lavater y con otro visitante, en el curso de la cual él, según sus propias palabras, ha “defendido la causa de Spinoza ante estos dos teólogos”,⁴⁷ y refiere haberles declarado:

que la profundización del estudio de la naturaleza, continuado durante siglos, terminará por conducir, finalmente, al espinosismo, como lo había previsto ese gran hombre. Que a medida que se acrecienta nuestro conocimiento del mundo físico se estrechan las fronteras del mundo de los espíritus. Que desaparecen los fantasmas, las dríadas, las náyades, Júpiter con su barba encima de las nubes. Que el único fantasma que nos queda es

⁴³ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 1538: Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, herausgegeben von Wolfgang Promies, Munich, Hanser Verlag, 1968-1992, vol. 2, p. 285.

⁴⁴ Carta a Ramberg del 3 de julio de 1786. Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 4, p. 679.

⁴⁵ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 292: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 697.

⁴⁶ Carta a Ramberg del 3 de julio de 1786. Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 4, p. 679.

⁴⁷ Uno de ellos, que se llama Less, es, en efecto, profesor de teología.

el que asedia a nuestro cuerpo y produce los efectos que explicamos por medio de un fantasma, como lo hace el campesino con el estrépito que oye en su granero, porque, tanto en un caso como en el otro, ignoramos las causas de ello. Que la materia *inerte* es una mera creación humana y es un concepto *abstracto*. Que atribuimos, en efecto, a las fuerzas una base abstracta y la llamamos materia, mientras que, como es manifiesto, no conocemos de la materia nada más que precisamente esas fuerzas. Que la base *inerte* es una pura quimera. De allí el infame DOS en el mundo, *el alma y el cuerpo, Dios y el mundo*. Pero que eso no es necesario. ¿Quién habría creado a *Dios*? Que los sutiles organismos de los animales y de las plantas nos daban fundamento para admitir aquí que el movimiento depende únicamente de la materia. ¡En una palabra, que todo lo que es era Uno y nada más! Ἐν καὶ πᾶν ! UNUM ET OMNE. Eso es todo lo que yo les dije[...].

En este texto que se hace eco directamente – Ἐν καὶ πᾶν – de las palabras puestas por Jacobi en boca de Lessing, Lichtenberg hace una lectura de Spinoza que, desde cierto punto de vista, es muy próxima a la de Jacobi... con la diferencia de que él no ve la necesidad de un *salto mortale* para escapar de las consecuencias últimas del racionalismo. Le otorga a Jacobi que el principio *a nihilo nihil fit* es el espíritu mismo del spinozismo. Pero la “creencia [de Jacobi] en un ser inconcebible” lo deja, por lo menos, escéptico, y no ve:

cómo, a partir de que todo, en el fenómeno, tiene su causa, se puede pretender concluir que el todo tiene una causa fuera de sí mismo, si no se ha demostrado previamente que uno se aproxima a esa causa primera a la manera como es el caso de los números irracionales; lo que es imposible probar.⁴⁸

Por el contrario, Lichtenberg asume todas las consecuencias del principio que es el único que puede liberarnos del “infame dos” y de esos dos últimos “fantasmas” en los que los hombres todavía creen, que son Dios y el alma.

Antes de saber explicar los fenómenos ordinarios (*die gemeinen Erscheinungen*) del mundo físico se había comenzado, hace ya largo tiempo, a recurrir a espíritus, a modo de explicación. Hoy en día se conoce mejor la conexión entre los fenómenos; se explican los unos por medio de los otros; pero los últimos espíritus

⁴⁸ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 144: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 674.

con los que nos hemos quedado son Dios y el alma.⁴⁹

Ahora bien, fenómenos tales como los infusorios que nacen de la materia “muerta”; las reacciones de los animales a la electricidad; la nueva fisiología de los nervios; los puentes descubiertos entre la química y la física; los procesos de oxidación en los tres reinos –cosas todas en las que Lichtenberg está pensando en su carta a Ramberg y a las que alude con frecuencia en otros textos– borran las fronteras entre lo mineral, lo vegetal y lo animal, y parecen sugerir una escala continua de los seres. En esos textos, Lichtenberg parece hacer de Spinoza el profeta de una filosofía universal de la naturaleza que algún día acabará por integrar la conciencia al *unum et omne*, con ayuda del progreso de las ciencias de la naturaleza, inclusive de la psicología; psicología de la que Lichtenberg estima que “el materialismo es la asíntota”.⁵⁰

Aquello que de manera general parece ser lo característico del “espinozismo” de Lichtenberg, lo que lo distingue tanto del de Lessing como de un vago panteísmo a la manera de Herder, de Hamann o de Goethe, y por eso mismo lo hace singular en el contexto de esta primera asimilación alemana de Spinoza, es, según nos parece, su trasfondo científico o epistemológico. En efecto, no se puede perder de vista que Lichtenberg es, ante todo, un *Naturforscher* y que, como tal, ve en Spinoza a aquél que ha tenido la intuición genial de algo que el estudio de la naturaleza y el progreso de las ciencias nos confirman día tras día y que hace pensar que con el tiempo “nuestro mundo se refinará hasta tal punto que se tornará tan ridículo creer en un Dios como hoy en día lo es creer en los fantasmas”.⁵¹ A ojos de Lichtenberg, el genio de Spinoza no consiste tanto (como en el caso de la mayoría de sus contemporáneos, y como será también el caso del idealismo alemán) en ser el autor de un sistema especulativo o metafísico –lo que llevó a algunos de esos contemporáneos a abandonarse a una forma de misticismo o de *Schwärmerei*– sino que consiste más bien en haber previsto los resultados futuros de la ciencia empírica. De ahí viene este espinozismo alimentado de racionalis-

⁴⁹ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, F 324: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 506.

⁵⁰ *Materialismus ist die Asymptote der Psychologie*. Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, F 489: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 526.

⁵¹ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, D 329: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 282.

mo científico, que se distingue del espinozismo infinitamente más sentimental de sus contemporáneos. Pues ¿qué nos confirman las ciencias –piénsese en Newton– y qué otra cosa había captado Spinoza tan genialmente, a ojos de Lichtenberg, si no es la unidad de todo lo que existe? Al tomar ese camino, Lichtenberg, sin duda, se equivoca menos que otros de su tiempo acerca del sentido del *Deus sive natura*, acerca del cual ha entendido, según una fórmula de Cassirer, que:

para comprender la identidad que media entre estos dos términos [es decir, de Dios y la naturaleza], la “naturaleza” no debe considerarse simplemente como la *suma* de las cosas concretas, sino que debe concebirse como un *todo articulado con arreglo a leyes*; no debe concebirse, por tanto, como un *conjunto universal de cosas*, sino como la unidad y la necesidad de la *regla* misma del acaecer.⁵²

En efecto, es precisamente eso –al menos, así me parece a mí– lo que se lee en Spinoza, por ejemplo en el capítulo 3 del *Tratado teológico-político*:

Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales (*intelligo fixum illum et immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem*) (...). Es, pues, lo mismo que digamos que todas las cosas se hacen según las leyes de la naturaleza o que son ordenadas por el decreto de Dios y su gobierno.⁵³

Hemos mencionado el kantianismo de Lichtenberg. Ahora bien, parece que lo que Lichtenberg encuentra en Kant no se opone, al menos para él, a su espinozismo, sino que se combina con éste en una síntesis original.

¿Qué es lo que Kant le ha enseñado a Lichtenberg? En primer lugar, que captamos la realidad sólo por medio de las formas de nuestro espíritu. “No encontramos ninguna causa en los fenómenos, y registramos solamente aquello que corresponde a alguna cosa en nosotros. Dondequiera que se dirija nuestra mirada, sólo nos vemos

⁵² Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, tomo II, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 45.

⁵³ Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus*, en Idem., *Opera*, ed. por Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1972, tomo III, pp. 45-46. Traducción al español: Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 118.

a nosotros mismos”.⁵⁴ La idea fundamental de Kant, tal como Lichtenberg lo entiende, es que:

nosotros mismos somos alguna cosa, no menos que los objetos fuera de nosotros. Por tanto, si alguna cosa actúa sobre nosotros, esa acción no depende solamente del objeto que actúa, sino también de aquél sobre quien la acción se ejerce;⁵⁵

esto, para Lichtenberg, que era físico, es sólo la aplicación al caso particular de la percepción o de la representación, de un principio físico general, a saber: que la cosa que actúa y la cosa sobre la cual aquélla actúa “son, como en la colisión, a la vez activas y pasivas”.⁵⁶ Esta lectura fiscalista de Kant –confirmada por numerosas declaraciones–⁵⁷ o este kantianismo naturalizado,⁵⁸ del cual Lichtenberg es, hasta donde yo sé, uno de los primeros representantes, no le parece incompatible con su espinozismo, sino que le confiere a este último la forma de un monismo más empírico que especulativo. El espinozismo de Lichtenberg influido por la lectura de Kant es un espinozismo consciente del carácter condicionado de todo conocimiento y de toda representación humana y, además, consciente de que nuestros sentidos, en cierto modo, no hacen más que prolongarse en el mundo:

Incluso la escala de la serie de las creaturas, todo eso *no está en las cosas, sino solamente en nosotros*. En general nunca se toma suficientemente en cuenta el hecho de que cuando observamos la naturaleza y, especialmente, nuestros órdenes, observamos siempre únicamente en nosotros.⁵⁹

⁵⁴ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 569: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 737.

⁵⁵ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, K 74: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 411.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, K 313: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 455: “Creo que se podría haber llegado a la filosofía kantiana a partir de un paradigma tomado de la física”.

⁵⁸ Véase, por ejemplo: “Kant tiene el mérito no menor de haber puesto orden en la fisiología de nuestro espíritu (*in der Physiologie unseres Gemütes aufgeräumt zu haben*)”. Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, L 911: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 523). O también: “Kant se distingue de los otros filósofos en que él ha prestado atención principalmente al instrumento; ha examinado la calidad (*die Güte*) de éste y principalmente su extensión, a saber, hasta dónde alcanza y si es apto para hacer las cosas que se pretende que haga, es decir, que ha examinado la naturaleza de nuestra facultad de conocer”. Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, L 662: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 942.

⁵⁹ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 392: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 710.

Admitido eso, otros textos están infinitamente más próximos a la lectura que de Spinoza hacen un Lessing o un Mendelssohn.

Si el mundo dura todavía un incalculable número de años –leemos, por ejemplo en un texto de la década de 1780– la religión universal será un espinozismo depurado (*geläuterter Spinozismus*). La razón, librada a sí misma, no conduce a ninguna otra cosa y es imposible que conduzca a otra cosa.⁶⁰

Ahora bien, la expresión *geläuterter Spinozismus* es, como hemos visto, aquella misma que empleaba Mendelssohn en su defensa de Lessing, para designar un espinozismo compatible con el Dios de la religión natural. ¿Hay que entenderla en ese sentido en Lichtenberg? Algunos textos van en ese sentido y están muy cerca de la idea que se encuentra en Lessing⁶¹ –y que constituye el tema central de *Nathan der Weise* (1779)– según la cual las diversas confesiones son otras tantas formas históricamente contingentes y, en consecuencia, iguales en dignidad, de una religión universal que es el alma común de ellas y en la cual acabarán por confluir. “Lo que hay de propiamente cristiano en nuestra religión es el alma de *toda* religión; el resto es su cuerpo”.⁶²

Cualquiera sea la significación de este “espinozismo depurado” hacia el cual debe tender “la razón librada a sí misma (*sich selbst überlassene Vernunft*)”, siempre se trata, en Lichtenberg, solamente de un punto de fuga ideal que la humanidad sólo alcanzará al final “de un muy gran número de años”. Y además, acerca de él uno tiene derecho a preguntarse, por una parte, si algún día lo alcanzaremos y, por otra parte, si es posible y simplemente deseable, precisamente “dejar a la razón librada a sí misma”.

⁶⁰ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, H 143: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 197.

⁶¹ De quien Lichtenberg se siente muy próximo y con quien ha estado ya en relación. Lessing ha visitado a Lichtenberg en Göttingen en marzo de 1777 (*Herr Lessing bei mir*: Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, F 406: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 516) y han mantenido correspondencia: cf. la carta de Lessing del 23 de enero de 1780. Lessing, Gotthold Ephraim, *Briefe von und an Lessing. Werke und Briefe*, Berlin, Deutscher Klassiker Verlag, 1994, vol. 12, p. 306-307.

⁶² Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, H 26: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 181. Otro texto, que retoma la imagen de la asíntota, asocia esta “alma de toda religión” hacia la cual todas deben tender, con un cierto Johann Heinrich Schultz (1739-1823), a quien se llamaba en Alemania, en aquel tiempo, “el sacerdote del ateísmo y de la razón suficiente”: “La religión de Schultz, el predicador de la trenza, es la asíntota a la que se aproximarán todas las religiones cristianas”. Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 1044: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 800.

Uno de los reproches habitualmente dirigidos a los filósofos por este *Aufklärer* escéptico que es Lichtenberg es, en efecto, el de olvidar que el hombre no es un ser de pura razón y el de “escuchar muy poco la voz del sentimiento (*die Stimme der Empfindung*)”,⁶³ mientras que él estima que “sigue siendo una gran cuestión la de saber qué es lo que nos liga más fuertemente al mundo que nos rodea: si es el corazón o es la razón”.⁶⁴

Un racionalismo tan radical como el espinozismo no está quizá tampoco en condiciones de bastarse a sí mismo.

Creo que el dolor es el que nos advierte que no tendamos nuestros miembros hasta romperlos. Cuántos conocimientos serían necesarios para saber eso por la pura razón. El arquitecto no siente malestar cuando un pilar del puente es demasiado débil y se halla en peligro; así, la religión revelada puede tornar sensible aquello que sería demasiado difícil de calcular con los medios del espinozismo, y que podría resultarnos fatal.⁶⁵

Y por cierto, si es que existe “un sistema que procede de la razón pura y conduce a ella (*das ganz aus der reinen Vernunft erwächst und eben dahin führt*)”, tal sistema sólo puede convenir, juzga Lichtenberg, a espíritus experimentados. De allí la sugerencia, en ciertos textos, de “elegir la doctrina de Cristo para ejercitarse”, pues

las enseñanzas de Cristo, limpias de todas las pamplinas de los curas y entendidas como es debido según nuestra manera de expresarnos, constituyen el sistema más perfecto –al menos, el más perfecto que yo pueda imaginar– para asegurar la paz y la felicidad en el mundo de la manera más rápida, más firme, más segura y más universal.⁶⁶

¿No sería entonces, en el fondo, irrisoria la querrela del panteísmo, en la medida en que la diferencia entre deísmo y espinozismo le parece desdeñable a Lichtenberg desde un punto de vista práctico? “Creo que el espinozista y el deísta sólo difieren como difieren el newtoniano y el euleriano respecto de la teoría de los colores”.⁶⁷

⁶³ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, E 423: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 435.

⁶⁴ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, L 878: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 516.

⁶⁵ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 302: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 699.

⁶⁶ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 295: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 698.

⁶⁷ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 280: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 695.

Ahora bien, para nosotros, tanto en un caso como en el otro, ya se trate de la luz o de Dios, viene a ser lo mismo. Porque “los dos sistemas conducen a un espíritu racional a una sola y misma cosa con tal certeza, que uno puede servirse del sistema deísta para ver si uno está en lo cierto con el espinosismo, tal como uno, con frecuencia, se sirve del ojo para poner a prueba las medidas más exactas”.⁶⁸

Dicho de otro modo, si el monismo espinosista es la más radical y “más verdadera” explicación racional del mundo –tal como éste se ofrece a nuestras observaciones y, por tanto, a la ciencia de la naturaleza– entonces resta el deísmo, según parece, como la doctrina que con mayor facilidad puede ser figurada por la mayor parte de los seres humanos, y la que más fácilmente nos trae el reposo.

* * *

Un texto con el cual concluiremos ilustra bastante bien, nos parece, la singularidad –y la ambivalencia– del espinosismo de Lichtenberg. Se trata de la meditación matinal (“espinosista”) de Amintor⁶⁹ –*die Amintors Morgen-Andacht*– publicada en el Almanaque de Göttingen de 1791.⁷⁰ En ese texto, Amintor/Lichtenberg, meditando durante la aurora, queda inundado de una indecible alegría de existir. El sentimiento de paz que lo invade suscita en él la confianza y el agradecimiento por el orden de la naturaleza, y le hace tomar conciencia de que “ese agradecimiento interior por el orden no es nada más que ese orden mismo, otra vez, que simplemente se prolonga hasta él”. Amintor comprende entonces que él no es más que una modificación de Dios.

Había hecho tan suya esta manera de *vivir en su Dios*, como él la llamaba –y que interpretaban como espinosismo los santurrones que, por encontrarlo más cómodo, preferían creer antes que pensar– que ella había llegado a ser, para él, una inquebrantable serenidad con respecto al porvenir, y una confortación invencible ante la muerte.

⁶⁸ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 282: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 695.

⁶⁹ En griego significa el “defensor” o el “vengador”.

⁷⁰ Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 3, p. 76-79. [A continuación, ofrecemos una traducción del texto que para la revista *Ideas* realizó el Prof. Mario Caimi: Lichtenberg, Georg Christoph, “Plegaria matinal de Amintor” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nro. 7, 2018, pp. 37-40.

Y Amintor/Lichtenberg hace notar que ese sentimiento es muy otra cosa que un simple momento de exaltación (“estaba afianzado en él demasiado firmemente para ser una simple exaltación poética”) y que esa serenidad y esa confianza en el porvenir las debe “sólo al grado de conocimiento de la naturaleza que había logrado adquirir, grado de conocimiento accesible a todo hombre dotado de las más comunes disposiciones”. Y prosigue: “mi tranquilidad es obra de mi propia razón. No me la ha procurado ninguna exégesis, y ninguna exégesis me la arrebatará”. En otros términos: Amintor/Lichtenberg la debe al conocimiento de la naturaleza y ya no a la Biblia. Además, es necesario que esa ciencia –“tal como es quizá también el caso del espinosismo”– no sea enseñada desde afuera, sino que sea “descubierta por uno mismo”.

“Este gozo de nuestra *propia existencia*” experimentada por Lichtenberg no es un placer contemplativo, sino que es esa alegría activa “que acompaña imperceptiblemente (*unvermerkt*) al estudio asiduo de la naturaleza y que va acompañada por una *curiosidad* (si esa es la palabra justa) que *no es inquieta*, sino *gozosa*”; es decir, es la existencia misma del *Naturforscher* racionalista que es Lichtenberg.

Por lo que respecta a la palabra “Dios” utilizada (una sola vez), ella sin duda no designa, en el fondo, nada más que ese orden natural acerca del cual un pasaje ya citado del *Tratado teológico-político* nos decía que “decir que todo ocurre según las leyes de la naturaleza, o que se ordena por el decreto o el gobierno de Dios, viene a ser lo mismo”.

Quizá resulte sorprendente la personificación, poco espinosista, que se encuentra en ciertos pasajes:

¡Oh, yo sé con certeza, exclamaba entonces, que esta mi silenciosa plegaria de agradecimiento, que todas las creaturas, por millares, te ofrecen, cada una según su especie, con su propio sentimiento y en su lenguaje, como yo en el mío, es escuchada por ti, que gobiernas los cielos!⁷¹

Lichtenberg reconoce que:

En su discurso se presentaban muchas *expresiones* de las que usa la Biblia; y él decía, con respecto a eso, que no era posible

⁷¹ *Ibid.*, p. 37.

contar la misma historia del espíritu humano sin recurrir, a veces, a las mismas expresiones; y creía que se comprendería la Biblia mejor de lo que se la comprende, si uno se estudiara más a sí mismo; y que el camino más corto para concordar siempre con las sublimes doctrinas de ella era procurar alcanzar el fin de ella por otra vía independiente, tomando en cuenta, al hacerlo, el tiempo y las circunstancias. El mismo Spinoza, creía él, no había errado tanto como muchos de los que ahora opinaban en su lugar. Para millones de hombres, oír que bajaba del cielo: *No debes robar y no debes dar falso testimonio* era más cómodo y más comprensible que buscar en el cielo mismo el lugar donde esas palabras están realmente escritas con letras de fuego y donde muchos las han leído.⁷²

Se puede pensar, sin embargo, que a pesar de la fuerza del sentimiento de la presencia en Dios, la cuestión de la existencia de Dios –o de lo que haya que poner detrás de esa palabra– en realidad no tiene sentido. Eso es, al menos, lo que sugiere el final de la plegaria, donde Lichtenberg retoma una comparación, ya mencionada, con dos teorías ópticas, de las cuales poco importa saber cuál es la correcta. “Después de todo, creía que por lo que respecta a los telescopios y a los anteojos, poco importa si la luz viene efectivamente del sol,⁷³ o si el sol sólo hace vibrar un medio⁷⁴ produciendo así la impresión de que la luz viene de él”. En el fondo, es así también para el espinozismo y el cristianismo, pues la felicidad y la resolución moral son, tanto en un caso como en el otro, “la gratitud al ser en el cual o por el cual yo soy, ya sea el Dios de Cristo o el de Spinoza”.⁷⁵

⁷² *Ibid.*, p. 40.

⁷³ Según la teoría de Newton y de Kant.

⁷⁴ Según la teoría de Huyghens y de Euler.

⁷⁵ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, GH 58: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 221.

Bibliografía

- Andraut, Raphaële, Laerke, Morgen y Moreau, Pierre-François (eds.), *Spinoza et Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2014.
- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1993.
- Bourel, Dominique, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004.
- Edelmann, Johann Christian, *Sämtliche Schriften*, 12 vol., editado por Walter Grossmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1969–1987.
- Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Paris, Jacques Etienne, 1713.
- Grossmann, Walter, *Johann Christian Edelmann. From Orthodoxy to Enlightenment*, La Haye, Mouton, 1976.
- Heine, Henri, *De l'Allemagne*, Paris, Renduel, 1835.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottl. Löwe, 1785.
- *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre Spinozas*, Leipzig, Göschen, 1786.
- *Oeuvres philosophiques*, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier-Montaigne, 1946.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900ss.
- Lagny, Anne, “Le spinozisme en Allemagne au XVIIIème siècle: recherches actuelles”, en Olivier Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIème siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*, en *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker, Stuttgart-Leipzig, Göschen, 1886-1924.
- *Briefe von und an Lessing. Werke und Briefe*, Berlin, Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

- Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, herausgegeben von Wolfgang Promies, Munich, Hanser Verlag, 1968-1992.
- Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin, Christian Friedrich Voss, 1785.
- *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin, Christian Friedrich Voss, 1786.
- Spinoza, B., *Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Hern Christian Wolf*, aus dem Lateinischen übersetzt von Lorenz Schmidt, Francfort y Leipzig, 1744.
- *Tractatus theologico-politicus*, en Idem., *Opera*, Tomo III, ed. por Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1972.
- Stewart, Matthew, *The Courtier and the Heretic. Leibniz, Spinoza and the Fate of God in the Modern World*, New York, Norton & Co, 2007.
- Tavoillot, Pierre-Henri, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995.
- Wachter, Johann Georg, *Der Spinozismus im Judentum oder die von dem heutigen Judentum und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt*, Amsterdam, Johann Wolters, 1699.
- Wolff, Christian, *Theologia naturalis, pars posterior*, Francfort y Leipzig, 1737.
- Zac, Sylvain, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

Se utilizaron las siguientes traducciones al español de las fuentes citadas:

- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, tomo II, trad. W. Rocés, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013.
- *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza* en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013.
- *Carta de Jacobi a Fichte*, trad. V. Serrano Marín, en Rivera de Rosales,

- J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.
- Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, edición y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo tránsito, 2003.
- Lessing, G. E., “Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios”, en Mendelssohn, M. y Lessing, G. E., *Debate sobre Spinoza*, trad. y notas M. J. Solé, Córdoba, Encuentro Grupo Editor / Brujas, 2010.
- *La educación del género humano*, en Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, introd., trad. y notas A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Lichtenberg, Georg Christoph, “Plegaria matinal de Amintor” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nro. 7, 2018, pp. 37-40.
- Mendelssohn, M., *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013.
- *A los amigos de Lessing. Apéndice a las Cartas sobre la doctrina de Spinoza del señor Jacobi*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013.
- Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.



La plegaria matinal de Amintor¹

GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG

TRADUCCIÓN DE MARIO CAIMI

[Amintors Morgen Andacht, texto redactado a fines de 1790 y publicado en el *Göttinger Taschen Kalender für 1791*. En: *Georg Christoph Lichtenberg: Schriften und Briefe*, edición de Wolfgang Promies, Munich, editorial Hansel, 1968 – 1992, volumen 3 p. 76 – 79.]

¿Y si alguna vez el Sol no saliera? pensaba a menudo Amintor cuando despertaba en medio de una noche oscura; y se alegraba cuando veía por fin nacer el día. El silencio profundo de la temprana mañana, amigo de la meditación, unido al sentimiento de las fuerzas recobradas y de la renovada salud, despertaba en él una confianza tan poderosa en el orden de la naturaleza y en el espíritu

¹ [Nota del editor del *Göttinger Taschen Kalender für das Jahr 1791* (que no era otro que el mismo Lichtenberg), donde fue publicado originalmente el texto en alemán que aquí traducimos]. El presente ensayo, que le ha llegado al editor remitido por un autor anónimo, puede quizá ser considerado como una introducción a los artículos de física que siguen y a algunos otros que están en este almanaque. También se lo puede aprovechar aislado, o se puede omitirlo, o incluso se puede hacer con él lo que se quiera; siempre que no se lo interprete contra el autor ni contra el editor, pues en ese caso se haría ciertamente algo muy injusto.

que la gobierna, que se sentía tan seguro, en medio del tumulto de la vida, como si su suerte estuviera en sus propias manos. Esta impresión –pensaba entonces– que no te impones a ti mismo, ni te finges, y que te produce este indescriptible bienestar, es, por cierto, obra de ese mismo espíritu, y te dice claramente que tú, al menos ahora, estás pensando de manera correcta. Y ese reconocimiento interno del orden no era otra cosa que ese orden mismo, otra vez, sólo que extendido hasta quien lo percibía; y por eso era para él el contento supremo de su espíritu. ¡Oh, yo sé con certeza, exclamaba entonces, que esta mi silenciosa plegaria de agradecimiento, que todas las creaturas, por millares, te ofrecen, cada una según su especie, con su propio sentimiento y en su lenguaje, como yo en el mío, es escuchada por ti, que gobiernas los cielos! La elevan, ciertamente, todas las creaturas, pero con doble gozo es ofrecida por mí, pues me has dado la capacidad de entender que yo, por este sentimiento de gratitud y en este sentimiento de gratitud, soy lo que debo ser. ¡Oh, no perturbes con la culpa, se decía entonces, esta paz celestial que hoy está en ti! ¿Cómo podría amanecer para ti el día de mañana, si la claridad pura de tu ser no lo reflejara en tu interior? Mejor sería que no amaneciera nunca más, o que, al menos, ya no amaneciera para ti, desdichado. Había hecho suya esa manera de *vivir en su Dios*, como él la llamaba y que los santurrones, que prefieren creer a pensar, porque lo encuentran tanto más cómodo, interpretaban como espinosismo. Se había consustanciado con ella hasta tal punto, que había llegado a ser para él una imperturbable tranquilidad con respecto al futuro y un invencible consuelo ante el peligro de la muerte. Un día cuando, después de su oración matinal, se preguntaba de dónde le venía esa gozosa entrega a la regencia del universo y ese sentimiento de gran seguridad que tenía siempre al pensar en el futuro (pues le parecía que eran demasiado firmes para tomarlos por una mera exaltación poética) quedó encantado de alegría al descubrir que se debían solamente al grado de conocimiento de la naturaleza que había adquirido; un grado de conocimiento que, según le parecía, estaba al alcance de toda persona que tuviera las más corrientes dotes. Sólo debía, como él dice, dedicarse al estudio sin ánimo de disputa, sin afán de novedades y sin estar impulsado por las especulaciones de los innovadores aficionados. Fácilmente se le creará que debe de ser una reflexión que llena de entusiasmo el poder decirse uno a sí mismo: mi serenidad es obra de mi propia razón; ninguna exégesis me la ha dado, y ninguna me la arreba-

tará. Oh, nada, nada podrá serme arrebatado, excepto aquello que mi razón me arrebate. Que la contemplación de la naturaleza puede procurar ese consuelo es algo que tiene por cierto, pues vive dentro de él; dejó sin decidir, sin embargo, si acaso es algo de lo que participen todos; mucho depende, como él decía, del modo como se desarrolle y se aplique la ciencia; algo que –como quizá también el espinosismo, si no ha de ser dañino– no se puede enseñar, sino que ha de ser hallado por uno mismo; no es nada menos que esa contemplación físico-teológica de los soles cuya muchedumbre visible para nosotros se ha estimado, según cierto cálculo, en 75 millones. A esta elevada contemplación la llamaba mera música de las esferas, que al comienzo arrastra al espíritu en una especie de torbellino de entusiasmo llevándolo casi al paroxismo, hasta que finalmente se habitúa a ella; pero aquello de ella que perdura siempre, y que es sin duda lo mejor, se encuentra (pensaba él) por todas partes, y especialmente en el espíritu capaz de esas consideraciones y que forma parte del mismo conjunto. Es, más bien, una alegría de la *propia existencia*, que se asocia imperceptiblemente al estudio asiduo de la naturaleza; alegría acompañada de una *curiosidad* (si ésa es la palabra justa) *no temerosa*, sino *gozosa*, que se eleva tanto sobre lo que se suele llamar curiosidad vana, como el alto sentido del honor se eleva sobre el orgullo campesino. Curiosidad de averiguar, con estos sentidos o con otros análogos –o mediante relaciones de otra clase, que se puede esperar que correspondan a cada especie de existencia– *qué es todo esto y qué pretende llegar a ser*. Mucho temía, por cierto, que sus amigos escucharan solamente las palabras de la doctrina y no la doctrina misma; pero lo esperaba todo de su propio empeño, si alguna vez hubiera de hablar de esas cosas. Desde entonces pensaba que el gozo que la contemplación de la naturaleza les produce al niño, al salvaje y al hombre que posea cualquier clase de instrucción, tiene y debe tener, en toda vida y en cualquier mundo en el que haya coherencia, también *esta* gran finalidad: la *completa tranquilidad con respecto al futuro* y el *gozoso abandonarse a aquello que gobierna al mundo*; désele a este gobierno el nombre que se quiera. Contaba entre los acontecimientos más importantes de su vida el haber descubierto, al menos, para sí mismo, que así como naturalmente sufrimos, así también tenemos medios naturales, independientes de toda tradición, para soportar ese sufrimiento con una especie de alegría. Esta filosofía no suprimía, por cierto, el disgusto pasajero, ni tampoco el dolor; porque tal filosofía, si fuera posible,

suprimiría también todo placer. Acostumbraba llamar esto, a veces, su *reconciliación con Dios*, contra quien la razón –esperando ser perdonada por ello– quizá podría levantar alguna queja, si no estuviera enhebrado en el curso de las cosas también aquel hilo que puede conducir, sin más ayuda, a aquella tranquilidad. En su discurso se presentaban muchas *expresiones* de las que usa la Biblia; y él decía, con respecto a eso, que no era posible contar la misma historia del espíritu humano sin recurrir, a veces, a las mismas expresiones; y creía que se comprendería la Biblia mejor de lo que se la comprende, si uno se estudiara más a sí mismo; y que el camino más corto para concordar siempre con las sublimes doctrinas de ella era procurar alcanzar el fin de ella por otra vía independiente, tomando en cuenta, al hacerlo, el tiempo y las circunstancias. El mismo Spinoza, creía él, no había errado tanto como muchos de los que ahora opinaban en su lugar. Para millones de hombres, oír que bajaba del cielo: *No debes robar y no debes dar falso testimonio* era más cómodo y más comprensible que buscar en el cielo mismo el lugar donde esas palabras están realmente escritas con letras de fuego y donde muchos las han leído. Además creía que para los telescopios y los anteojos no tenía importancia alguna si la luz venía realmente del sol, o si el sol sólo hacía vibrar un medio y solamente la hacía aparecer como si ella viniese de él; pero no por eso carecían de importancia los telescopios y los anteojos; y con respecto a los anteojos a menudo se le ocurría que el ser humano no tenía el poder de modelar el mundo como quisiera, pero que tenía, en cambio, el poder de tallar cristales de anteojos, con lo que lo hacía aparecer casi como nosotros quisiéramos; y se le ocurrían más observaciones semejantes, con las que no pretendía llevar a sus amigos hacia *su propio* camino, sino más bien darles indicaciones que les ayudaran a encontrar por sí mismos aquél que fuera para ellos el más seguro y el más cómodo. Pues es efectivamente cierto que la filosofía, si ha de ser para los hombres algo más que una colección de temas para disputar sólo puede ser enseñada de manera indirecta.



Discusión al artículo de Christian Bonnet

“Spinoza en Alemania. El caso Lichtenberg”

MARÍA JIMENA SOLÉ

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

En noviembre de 2017 el Dr. Christian Bonnet, director del Centro de historia de los sistemas de pensamiento moderno y Profesor de la Sorbonne (París 1), visitó Buenos Aires para brindar la conferencia titulada “*Spinoza en Allemagne. Le cas Lichtenberg*”. Nuestro colega Axel Cherniavsky, quien organizó el evento, me invitó a participar para discutir con el invitado y, como es habitual, me hizo llegar con anticipación el texto de la conferencia. Un jueves por la tarde nos reunimos en la sala del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) en el barrio de Belgrano, junto con otros especialistas, colegas y estudiantes interesados en escuchar la exposición del invitado y conversar con él. Como estaba previsto, al finalizar la conferencia que se desarrolló en francés, tomé la palabra para hacer una breve reconstrucción en español de los puntos principales tratados y para proponer algunas observaciones.

El intercambio fue cordial y estimulante. Poco después, en el marco de una charla informal, surgió el proyecto de traducir al español la conferencia así como el escrito de Lichtenberg que constituye su principal fuente, y publicarlo en nuestra revista *Ideas*. El Prof. Mario Caimi, quien también estuvo presente en el encuentro, se ofreció para realizar la traducción de ambos textos. Por su parte, el Profesor Bonnet propuso acompañar su trabajo con los comentarios que yo había formulado. Los breves párrafos que siguen son una reconstrucción de mi intervención oral luego de su conferencia. Me gustaría expresar aquí mi profundo agradecimiento al Profesor Bonnet por esta invitación. Se trata, sin duda, de un gesto que reafirma su actitud de franca apertura a la discusión y deja traslucir una concepción de la actividad filosófica como una actividad esencialmente dialógica, crítica y colectiva.

El objetivo del Dr. Christian Bonnet en este artículo consiste en abordar la recepción de Spinoza por parte de Georg Christoph Lichtenberg, científico y escritor de la época de la Ilustración en Alemania. Para ello, reconstruye el contexto intelectual en el que ésta se enmarca, esto es, el llamado Renacimiento de Spinoza, que es consecuencia de la Polémica del panteísmo o, más precisamente, del spinozismo. El hecho que desencadena la polémica es, como se sabe, la confesión de spinozismo por parte de Lessing frente a Jacobi. Luego de la muerte de Lessing, Jacobi comunica esta afirmación a Mendelssohn y poco después hace público el intercambio epistolar mantenido entre ellos acerca de este asunto. Jacobi pone en discusión no sólo las convicciones de Lessing, renombrado representante de la *Aufklärung*, sino a la Ilustración misma y, según Bonnet, específicamente al pensamiento ilustrado acerca de la religión. En este sentido, Bonnet señala que el núcleo del debate en torno a Lessing y el spinozismo reside en determinar si es posible dejar de lado la revelación y servirse únicamente de la razón para fundamentar una religión. Se trata, entonces, según su reconstrucción de la polémica, de determinar si es posible prescindir de la revelación y defender una religión puramente racional, tal como lo había hecho Mendelssohn y, junto con él, la mayoría de los ilustrados.

Así planteada la cuestión, al examinar las posiciones que cada uno de los protagonistas asumen en el transcurso de la polémica, Bonnet sostiene que Mendelssohn intenta mostrar que Spinoza, el ateo virtuoso, estaba en el sendero correcto y que su racionalismo –en cierto sentido inconcluso– es compatible con la religión de la

razón. Ese es su modo de defender a su difunto amigo Lessing de las acusaciones de Jacobi. En efecto, Jacobi ve en Spinoza al máximo representante del racionalismo y, por lo tanto, denuncia a la Ilustración como spinozista. Según Jacobi, el racionalismo propio de los ilustrados conduce necesariamente al spinozismo y por lo tanto Mendelssohn, Lessing y todos los ilustrados deben abrazar también el fatalismo y el ateísmo al que esa posición conduce necesariamente. Esta crítica y rechazo del spinozismo fatalista convive, en los textos de Jacobi, con una alabanza, con un reconocimiento de su persona, como el ateo piadoso cuyo corazón conoció la verdad. Esta ambigüedad, señala Bonnet, hace referencia a la doble lectura que se hace de Spinoza en la Alemania de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX: una lectura racionalista que según Jacobi equivale al ateísmo y otra lectura mística, panteísta, que conduce a divinizar a la naturaleza en su conjunto.

Si bien lo que Bonnet afirma es cierto y puede encontrarse en los textos, su reconstrucción del debate entre Mendelssohn y Jacobi acerca del spinozismo de Lessing resulta sesgada. Ciertamente, no se trata del objetivo principal de su artículo, sino simplemente de la exposición del contexto de discusión y esto podría justificar su simplificación, al afirmar que el centro del debate apunta a una cuestión religiosa. Bonnet sostiene que el problema de fondo consiste en determinar si es posible prescindir de la revelación y fundar una religión puramente racional. Sin embargo, así reconstruida, se desatienden los aspectos morales y, sobre todo, políticos de la disputa. En efecto, si se presta atención a la argumentación de Jacobi –que es en definitiva quien impulsa la polémica y utiliza la confesión de Lessing y su particular interpretación del spinozismo para atacar a la Ilustración– hay que decir que de lo que se trata en realidad es del alcance y los límites de la razón, de su capacidad para conocer la realidad, de su posibilidad de fundar por sí misma un orden religioso, moral y, sobre todo, político. Para Jacobi, el racionalismo extremo representado por el sistema spinoziano no sólo conduce al ateísmo y al fatalismo, sino también a la anarquía, pues, tal como afirma hacia el final de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, la “primera necesidad tanto para el individuo humano como para la sociedad, es un Dios”.¹ La obediencia a la ley divina es el requisito fun-

¹ Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottl. Löwe, 1785, 197. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, en AA.VV., *El ocaso de*

damental para el respeto al orden temporal. Sin Dios no hay nada. No olvidemos tampoco que lo que efectivamente desencadena la conversación entre Jacobi y Lessing, en la que éste confiesa abiertamente su simpatía por el spinozismo, es la lectura del poema *Prometeo* de Goethe, en el que se expresan ideas claramente revolucionarias, además de impías. Reducir el núcleo de la discusión a cuestiones religiosas no permite reconocer, entonces, que la discusión es mucho más profunda: se trata de determinar la potencia y los límites de la razón humana, se trata de decidir hasta dónde puede llegar la razón y cuáles son las consecuencias de su autonomía para el orden establecido en el plano de las instituciones tanto religiosas como morales y políticas. De hecho, uno de los aspectos que a mí personalmente me resultan más interesantes de la Polémica del spinozismo es que permite al lector actual reconocer hasta qué punto la discusión en el siglo XVIII acerca de temáticas metafísicas –como la posibilidad de demostrar la existencia de Dios– o morales –como la existencia de valores trascendentes o de una divinidad buena y providente– remiten, en última instancia, a cuestiones esencialmente políticas –en este caso, cuál es el ámbito de fundamentación de la autoridad, de la obediencia, de la soberanía–.

Hay quizás, una observación más para hacer acerca de la reconstrucción de las posiciones de los protagonistas del debate. La breve exposición hecha por el autor, podría dar lugar a pensar que la posición de Lessing es representativa de la posición teológica de la Ilustración en su conjunto. En realidad, al adoptar el *Hen kai pan* spinozista, Lessing parece apartarse hacia una posición incompatible con la religión racional de los ilustrados de Berlín. Bonnet hace referencia a un fragmento de Lessing, en el que éste parece mostrar la dificultad de determinar en qué consiste la realidad de las cosas fuera de Dios. Esto conduciría a sospechar que Lessing adoptó un monismo metafísico –un panteísmo en algún sentido determinado– cercano al atribuido a Spinoza por algunos intérpretes. Su alejamiento de la posición de la religión racional también puede reconstruirse a partir del análisis de su última obra, *La educación del género humano*. Pero principalmente, en el transcurso de su diálogo con Jacobi –que es claramente una construcción literaria, pero cuya veracidad no ha sido puesta realmente en duda por sus contemporáneos–, él mismo afirma su rechazo de la voluntad libre.

la Ilustración. *La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013, p. 225.

Lessing no sólo niega que los seres humanos tengan libre arbitrio, sino también que pueda existir una divinidad que posea esa facultad.² Lo que Lessing niega con cierto tono de ironía, pero de manera clara, es la existencia de un Dios trascendente, con entendimiento y voluntad. El Dios de Spinoza –la sustancia absolutamente infinita– no es el Dios del deísmo ilustrado, no es la divinidad de Mendelssohn. Por lo tanto afirmarse spinozista no constituye, para Lessing, una declaración a favor de la teología ilustrada, sino un alejamiento de esa posición. En efecto, podemos suponer que el spinozismo purificado que Mendelssohn le atribuye a Lessing (compatible con Leibniz) no es algo que éste hubiese aceptado. No se trata, entonces, simplemente de si la razón por sí misma es suficiente para fundamentar una religión, sino de qué tipo de religión puede fundamentar. Y esta pregunta vuelve a remitir a la naturaleza de la razón, al problema de qué Dios es demostrable racionalmente. Según Lessing, la idea de un Dios inteligente, providente, bueno que crea el universo a partir de la nada y no se entremezcla con él no se sostiene y presenta paradojas. Sus textos permiten sostener que su concepto de Dios –al que se accede mediante la razón– es una divinidad inmanente y no antropomórfica.

Bonnet pasa entonces a examinar la recepción que hace Lichtenberg del spinozismo, quien se inscribe en este contexto de discusión pero se muestra original, aunque se nutre de las lecturas de los protagonistas de la Polémica. Lichtenberg toma de Spinoza la crítica de la superstición, el rechazo del libre arbitrio y la afirmación de la unicidad de la sustancia. De Jacobi toma idea de que el espíritu del spinozismo es el principio *a nihilio nihil fit* y acepta todas las consecuencias, especialmente el rechazo de un Dios trascendente y un alma inmortal. Esto lo conduce a un monismo metafísico, que lo hace ver en Spinoza al profeta de una filosofía universal de la naturaleza, en la que no hay fronteras entre lo mineral, lo vegetal y lo animal, sino series continuas de Ser. Esta interpretación del spinozismo se ajusta a los intereses científicos de Lichtenberg. El valor de Spinoza no reside para él tanto en su sistema especulativo sino en haber tenido el presentimiento de lo que sería el resultado futuro de una ciencia empírica, esto es, la unicidad de todo lo existente, la unicidad de la ley que rige el devenir natural. Esta lectura del spinozismo se combina con la influencia kantiana. De Kant Lichtenberg toma la idea de que aprehendemos la realidad por

² Véase *ibid.*, pp. 12 y ss. Traducción al español: *Ibid.*, pp. 134 y ss.

medio de formas puras *a priori* presentes en nuestro espíritu. Se trata entonces de un kantismo naturalizado, en el que la experiencia de lo real depende tanto de lo que afecta como de lo que es afectado. El resultado es un monismo más empirista que especulativo, un spinozismo consciente del carácter condicionado de toda representación humana.

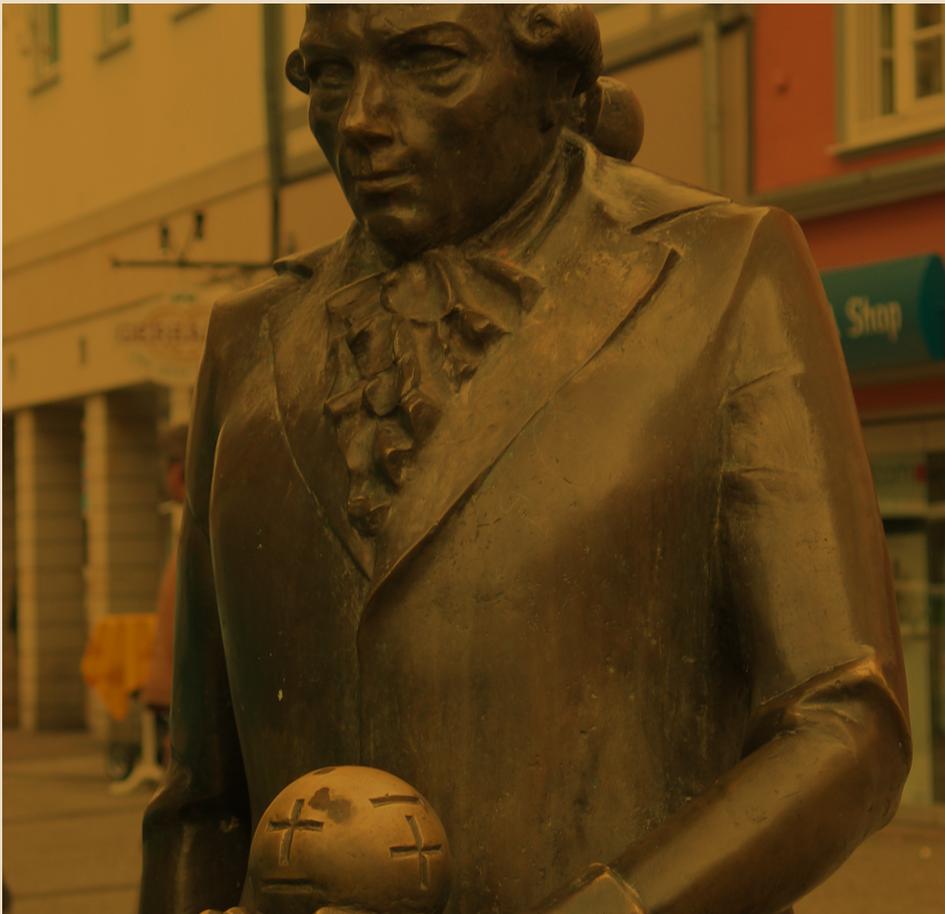
Otros textos, por su parte, permiten afirmar que la lectura de Lichtenberg es más cercana, según Bonnet, a la de Mendelssohn. En la línea de Mendelssohn, Lichtenberg sostiene que la religión universal devendrá spinozismo purificado, compatible con el Dios de la religión natural. Se trata, según explica el autor, de un resultado al que la razón humana conduce necesariamente, un horizonte futuro, no alcanzado aún. Según Lichtenberg, desde un punto de vista práctico, deísmo y spinozismo coinciden. Pero dado que un racionalismo radical como el de Spinoza es solo para espíritus excelsos, recomienda elegir la doctrina cristiana para ejercitarse en la práctica de la felicidad en este mundo.

Se trata, entonces, de una lectura sumamente original, aunque también –al igual que Jacobi– deja traslucir una actitud ambivalente que se expresa con especial claridad en la *Plegaria matinal de Amintor*, publicada en 1791.³ En ese texto, leemos que la salida del sol sumerge al protagonista en una paz que lo hace reconocer que es un modo finito en Dios. Esta experiencia es presentada como el resultado del ejercicio de su razón. El spinozismo y el cristianismo conducen al mismo punto de llegada: la paz, la felicidad, la resolución moral gracias al reconocimiento del vínculo con un ser en el que existimos y por el que existimos, sea el Dios de Spinoza o de Cristo.

Hasta allí la exposición de Bonnet. Por mi parte, considero que el papel de catalizador de las diferentes interpretaciones de Spinoza que se habían puesto en circulación en la polémica entre Jacobi y Mendelssohn, a lo que se añade su visión científica de la naturaleza y su adopción del giro trascendental kantiano, transforman a Lichtenberg en un caso sumamente interesante y complejo en la historia de la filosofía y en particular en la historia de la recepción del spinozismo. Quizás podría pensarse que la ambigüedad de su actitud frente al spinozismo refleja la ambigüedad de su vínculo con la cultura de la Ilustración. Para Lichtenberg el problema no parece

³ En el presente Nro. se ofrece una traducción del texto realizada por el Prof. Mario Caimi: Lichtenberg, Georg Christoph, “Plegaria matinal de Amintor” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nro. 7, 2018, pp. 37-40.

centrarse en la cuestión teológica (¿puede la razón prescindir de la revelación?) sino que le preocupa una cuestión antropológica: ¿cuál es el límite entre razón y sentimiento? En el texto de la *Plegaria...*, vemos que la salida del sol nos enseña que somos parte de un ser infinito y se afirma que se trata de una enseñanza de la razón. Pero es posible aquí preguntarse en qué medida la contemplación del fenómeno natural de la salida del sol es una experiencia racional. ¿De qué razón estamos hablando? El camino de la razón es para unos pocos excelsos, sin embargo, esta experiencia estética, pero racional, de la naturaleza es presentada como accesible a todos. Quizás esta ambigüedad remite a la dificultad de delimitar el concepto de razón y quizás, también en el caso de la recepción del spinozismo por parte de Lichtenberg, lo que está en juego es determinar la naturaleza de la razón humana, sus límites y su alcance, su relación con el sentimiento, la posibilidad de que ésta brinde los fundamentos para delinear una moral y para establecer los principios que permitan la convivencia pacífica entre los seres humanos.



Intencionalidad y atención: el abordaje husserliano de la atención en relación con la intencionalidad y su caracterización como “mentar”

ANDREA SCANZIANI

(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO - ITALIA)

Recibido el 10 de diciembre de 2017 – Aceptado el 1 de marzo de 2018



Andrea Scanziani es Doctor en Filosofía y Ciencias Humanas por la Università degli Studi di Milano (2016). Su tesis de doctorado se concentró en el origen de los conceptos matemáticos en la filosofía alemana del siglo XIX, especialmente, en la filosofía de Edmund Husserl. Realizó diversas estadias en el exterior, en particular, en Alemania, en las universidades de Friburgo y Colonia. Es autor de la traducción italiana del volumen XXX-VIII de las Obras Completas de Edmund Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit (Percezione e attenzione*, Milán, Mimesis, 2016).

RESUMEN: El objetivo del presente trabajo es analizar el abordaje husserliano de la atención (*Aufmerksamkeit*) en su fundamental relación con las temáticas de la intencionalidad (*Intentionalität*) y el "mentar" (*Meinen*). La definición de la atención como "mentar" constituye uno de los momentos más característicos de la descripción de Husserl de dicho fenómeno, y tiene una importancia especial en virtud de que distingue su análisis de los abordajes psicológicos. Por este motivo, el primer paso será la exposición de los conceptos fundamentales de la psicología de finales del siglo XIX que contribuyeron a configurar la posición de Husserl. Luego, examinaremos la caracterización husserliana de la atención hasta las *Investigaciones Lógicas*, y evaluaremos el aporte del posterior desarrollo de la teoría de la intencionalidad a la interpretación de la atención. Finalmente, reflexionaremos sobre el vínculo entre el análisis de la intención y la descripción de las orientaciones de la atención, subrayando la función específica del mentar en relación con la horizonticidad de la experiencia.

PALABRAS CLAVE: Edmund Husserl - Atención - Intencionalidad - Mentar.

ABSTRACT: The present work aims at analyzing Edmund Husserl's account of attention (*Aufmerksamkeit*) considering its fundamental relation with the topics of intentionality (*Intentionalität*) and "cogitative meaning" (*Meinen*). Husserl's definition of attention as cogitative meaning is one of the most characteristic moments of his description of this phenomenon, and it has a key importance insofar as it differentiates his analysis from psychological approaches. For this reason, the first step will be the exposition of the main concepts of the psychology of the late nineteenth century that contributed to shape Husserl's own position. Then, we shall examine Husserl's view on attention until the *Logical Investigations* and evaluate the contribution of the later development of the theory of intentionality to the interpretation of attention. Finally, we will reflect on the connection between the analysis of intention and the description of the orientations of attention, underlying the specific function of cogitative meaning regarding the horizonedness of experience.

KEY WORDS: Edmund Husserl - Attention - Intentionality - Cogitative Meaning.

Introducción

En las etapas tempranas de su crítica fenomenológica de la razón, Edmund Husserl desarrolló una teoría de la intencionalidad parcialmente definida como una dirección atenta hacia los objetos.¹ De este modo, el fenómeno de la atención ha sido directamente conectado por él con el concepto fundamental de intencionalidad. Esto puede resultar problemático si consideramos las dificultades que surgen al intentar distinguir ambos fenómenos, como resulta claro en la "Segunda Investigación Lógica".² Sin embargo, a pesar de esta dificultad, el hecho de que a partir de cierto momento Husserl haya abordado la atención en el

¹ Cf. Husserl, Edmund, "Persönliche Aufzeichnungen", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 16, N° 3, 1956, p. 298.

² Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, en Panzer, U (ed.), *Husserliana*, vol. XIX/1, La Haya/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984, p. 168.

contexto del estudio de la intencionalidad tiene una importancia clave, pues distingue su análisis de otros tipos de abordajes (en particular, de los estudios psicológicos) y acentúa la importancia de este tópico en su fenomenología.

La atención ha sido tradicionalmente estudiada en su relación con tres elementos teóricos: por un lado, en su relación con la acción voluntaria (especialmente, con la coordinación y la orientación de los órganos sensoriales); por otro lado, en su implicación en la percepción, en lo que concierne a la adquisición de claridad y distinción del objeto de experiencia; finalmente, en lo relativo a su rol en la direccionalidad del pensamiento, esto es, en la dirección y cohesión del *focus* egológico.³ La atención se halla siempre subjetivamente condicionada por los límites de nuestra voluntad, nuestro interés y por la dirección de los actos egológicos. Asimismo, resulta ambientalmente condicionada por la disposición espacial y temporal de los objetos y de nuestro cuerpo. Por último, la atención es independiente de la naturaleza del objeto de la atención y, en consecuencia, es en parte independiente de la relación causal de los estímulos sensibles.

Sin embargo, por la naturaleza selectiva y limitada de la atención –tal como es investigada por la psicología– existe una relación funcional entre aquello a lo que se puede atender en un tiempo determinado y lo que ya se encuentra en el campo de atención.⁴ En sintonía con este sentido, la descripción husserliana del “campo de la conciencia o atención” pone de manifiesto la “estrechez”⁵ (*Enge*) que típicamente ha sido adjudicada a dicho campo, estrechez que se puede constatar si consideramos, por ejemplo, la posibilidad de formación de combinaciones colectivas de objetos según el interés del sujeto. Por lo demás, el análisis de Husserl presenta el campo de la atención como un campo profundamente estructurado y con una gran densidad y riqueza cognitiva.

³ Se pueden encontrar ejemplos de estos tres abordajes en los estudios de Alexander Bain, Edward Titchner y Georg Stout. Cf. Mole, Christopher, *Attention is Cognitive Unison*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 5 y ss.

⁴ Cf. Pashler, Harold, *The Psychology of Attention*, Cambridge/Londres, MIT Press, 1998, p. 37 y ss.

⁵ Husserl, Edmund, *Philosophie der Arithmetik*, en Eley, L. (ed.), *Husserliana*, vol. XII, La Haya, M. Nijhoff, 1970, p. 333; Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, en Giuliani, R & Vongehr, T. (eds.), *Husserliana*, vol. XXXVIII, Dordrecht, Springer, 2004, p. 98.

Esta estructuración se refiere ante todo a los objetos de la percepción, tomando en cuenta la evidencia fenoménica según la cual cada objeto es lo que es en relación con los contextos de la percepción, su trasfondo y los objetos co-percibidos.⁶ Aunque en los análisis de la percepción la aprehensión tiene un papel fundamental, la intención y, en particular, el mentar permiten a Husserl indicar “increíbles distinciones” dentro de la aprehensión: en efecto, un objeto que consideramos (*betrachten*) puede en cierto momento aparecernos “en su unidad” y, en otro momento, como una “multiplicidad”, sobre la base de la misma aprehensión.⁷ El logro del desarrollo de la teoría de la intencionalidad, a partir de las *Investigaciones Lógicas* y a la luz de los análisis sobre la temporalidad, es la elaboración de una noción de campo como un horizonte en el que la determinación siempre implica una cierta indeterminación sin conllevar por eso ausencia de determinación, lo implícito tiene la posibilidad de llegar a la explicitación y la actividad se funda en una posibilidad implícita en la pasividad.⁸

A partir de lo dicho hasta ahora, es posible formular nuestra hipótesis: el análisis fenomenológico de la atención es desarrollado en relación con características específicas introducidas en la teoría de la intencionalidad luego de la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, que se encontraban implícitas en los análisis previos. Este desarrollo encuentra su momento más importante en los *Fragmentos fundamentales de fenomenología y teoría del conocimiento* de 1904-05. Dichos *Fragmentos* indican las temáticas fundamentales en relación con las cuales es posible exponer el aporte husserliano a la teoría de la atención: la percepción, el mentar, la temporalidad y la fantasía.⁹ Intentaremos fundamentar nuestra hipótesis mediante el estudio de las presuposiciones y de las fuentes fundamentales que dominaron la concepción de Husserl sobre la atención alrededor del 1900. Asimismo, el hecho de que Husserl haya desarrollado su teo-

⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁸ *Ibid.*, p. 58 y ss.

⁹ Las primeras dos partes de los *Fragmentos*, “Percepción” y “Atención, intención especial” se encuentran en Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, *op. cit.*, pp. 3-122; la tercera, en Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, en Marbach, E (ed.), *Husserliana*, vol. XXIII, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1980, pp. 1-108; la cuarta, en Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, en Boehm, R (ed.), *Husserliana*, vol. X, La Haya, M. Nijhoff, 1966, pp. 3-96.

ría de la atención en el marco de los análisis de la intencionalidad nos permitirá entender, por una parte, la función específica de la atención con respecto a dicha característica general de la conciencia y de todos los “modos de la conciencia”¹⁰ y, por otra parte, la función específica de la atención en su forma de “mentar”. A su vez, esta interpretación de la conciencia atenta es elaborada con mayor profundidad a partir de la descripción de la percepción externa de un objeto, que, luego del 1900, será revisada y actualizada por la teoría sintética de la evidencia. En efecto, la teoría sintética de la evidencia considera que la presentación de un objeto se halla interconectada con presentaciones futuras, las cuales, sobre la base de vivencias pasadas, establecen la posibilidad de la percepción y el “halo” de sus expectativas dirigidas hacia el futuro”.¹¹

En resumen, si bien la interpretación de la función de la atención como “mentar” ya está presente en la teoría de la intencionalidad desarrollada por Husserl en sus años de Halle (1882-1889), su descripción da un giro fundamental al ser retomada a partir del 1900. Intentaremos mostrar que, a partir de ese momento, la teoría intencional de la atención se halla motivada por el reconocimiento de la naturaleza horizontal de los objetos y de las intenciones. En consecuencia, solo una teoría intencional propiamente dicha puede describir adecuadamente el fenómeno de la atención.

El surgimiento de la reflexión husserliana sobre la atención y sus fuentes (1891-1900)

El tema de la atención se encuentra presente en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas* (1900), aunque el primer paso en su desarrollo se remonta hasta la *Filosofía de la Aritmética* (1891) y es abordado de forma más explícita en el *Tratado sobre la atención como interés* (1898) - también recogido en la lección de 1904, *Fragmentos fundamentales de fenomenología y teoría del conocimiento*. En los años que van desde 1904 hasta la aparición de *Ideas* (1913-14), Husserl trabaja frecuentemente sobre este tópico. El continuo, aunque fragmentario, trabajo sobre el tema alcanza su punto más

¹⁰ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 168.

¹¹ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, en Panzer, U (ed.), *Husserliana*, vol. XIX/2, La Haya/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984, p. 762.

alto en estos años y sigue el camino que guió el desarrollo general de la fenomenología husserliana. Algunos resultados del intenso desarrollo de la teoría intencional de la atención tomarán una nueva forma, años después, en la descripción de la estructuración en el orden de la actividad y la pasividad de la experiencia, como muestran los análisis del yo atento, su “dirigirse hacia”, y su capacidad de reaccionar en el campo de experiencia desarrollados, por ejemplo, en *Experiencia y Juicio* (1938).¹²

Paralelamente a los desarrollos tempranos de Husserl sobre la conciencia atenta, tanto la psicología alemana como la anglosajona elaboraron distintos abordajes del mismo tema. A pesar de las alentadoras palabras de William James, “todos sabemos qué es la atención”, esto es, “el tomar posesión por parte de la mente de forma clara y vívida”, que implica una “retracción” y al mismo tiempo un “ocuparse efectivamente” de las cosas de la experiencia,¹³ el tránsito al siglo XX se caracterizó por el florecimiento de los estudios sobre este fenómeno. Debido a su posición preeminente en la esfera de la conciencia, enfatizada en la definición de James en términos de “concentración” y “focalización”, la atención se convierte pronto en unos de los temas dominantes de la psicología de la conciencia de Wilhelm Wundt.¹⁴ En sus *Lineamientos fundamentales de la psicología* (1896), Wundt define la investigación psicológica como un estudio de la “experiencia inmediata” y su presentación en la conciencia.¹⁵ Entre los temas de su investigación encontramos las “percepciones complejas”, compuestas a partir de las sensaciones simples y elementales. Estas últimas alcanzan un estatus consciente gracias al proceso de “apercepción” (*Apperzeption*).¹⁶ Wundt asigna a la atención una función asociada a la apercepción, a saber, la selección de algunos objetos o características en detrimento de otras, de modo que los objetos de la atención se vuelven conscientes de forma particular. Así, se reserva para la atención su carácter tradicionalmente reconocido: la selección y el favorecimiento de un contenido, es decir, el proceso por el cual, en cada momento, solo “una parte de las informaciones

¹² Cf. Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Landgrebe, L (ed.), Praga, Academia, 1939, p. 79.

¹³ James, William, *The Principles of Psychology*, Nueva York, Holt, 1890, pp. 403-404.

¹⁴ *Ibid.*, p. 404.

¹⁵ Wundt, Wilhelm, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1897, p. 18 y ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 245.

actuales disponibles son elaboradas”.¹⁷ Tanto en el “prevalecer, en una serie de representaciones consecutivas [...] en la percepción consciente, de la representación inmediatamente presente”, cuanto en el prevalecer de “contenidos individuales”¹⁸ de la representación, las diferencias en la claridad y distinción de los contenidos psíquicos resultan del entrelazamiento de la atención con la aprehensión. La claridad es la aprehensión relativamente más favorable del contenido y la distinción es la delimitación más determinada de un contenido con respecto a otros. En palabras de Wundt, “llamamos atención al estado caracterizado por sentimientos especiales, que acompañan la aprehensión más clara de un contenido psíquico”.¹⁹

Wundt establece algunas distinciones conceptuales que, como veremos, serán tomadas en consideración por Husserl a partir de 1898, en los estudios de la relación entre percepción y atención. Distinguiendo entre apercepción y percepción (*Perception*) -donde la percepción es definida como una aprehensión sin estado de atención-, Wundt llama “punto de la mirada de la conciencia” (*Blickpunkt des Bewusstseins*) a los contenidos sobre los cuales se concentra la atención, y “campo de la mirada de la conciencia” (*Blickfeld des Bewusstseins*) al mero conjunto de los contenidos presentes en un momento dado.²⁰ El campo de la mirada abarca, entonces, los contenidos apercebidos y los simplemente percibidos, que pueden entrar o no en el punto de la mirada, con distintos grados de claridad. Para definir la “extensión de la conciencia” (*Umfang des Bewusstseins*) -otro concepto que será considerado por Husserl- Wundt tomó en cuenta los siguientes tres aspectos: en primer lugar, la capacidad de la atención de referirse a los aspectos cualitativos y cuantitativos de los contenidos; en segundo lugar, la relativa independencia de la atención respecto de estos aspectos cualitativos y cuantitativos en el proceso de representación; en tercer lugar, su capacidad de referirse a más de una representación a la vez.²¹

¹⁷ Ansorge, Ulrich & Schober, Barbara, “Zentrale Entwicklungen in der Theorienbildung und Forschung zur Aufmerksamkeit in der Psychologie”, en Reh, S., Berdelmann, K. & Dinkelaker, J. (eds.), *Aufmerksamkeit. Geschichte – Theorie – Empirie*, Wiesbaden, Springer, 2015, p. 349.

¹⁸ Wundt, Wilhelm, *Grundriss der Psychologie*, op. cit., p. 244-5.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibid.*, p. 245.

²¹ Cf. *Ibid.*, pp. 249-250.

Como habíamos adelantado, desde sus años de trabajo en Halle, Husserl confronta su concepción de la atención con las tradiciones filosóficas y psicológicas de su tiempo.²² Llamativamente, adopta la importante distinción establecida por Carl Stumpf entre atención y “advertir” o “percatarse” (*bemerken*), y en 1898 realiza una crítica a su concepto de “*Lust am Bemerken*”.²³ Otros conceptos retomados por él, en el marco, ahora, de la descripción del trasfondo del advertir, son los de “margen” o “periferia” (*fringe*) y “focalización” de William James.²⁴ Sin embargo, aquello que introduce a Husserl en el debate psicológico es el énfasis en el concepto de “aprehensión”, énfasis que ya se veía en Wundt. A propósito de la importancia de este concepto, es relevante mencionar también la influencia de Theodor Lipps, que es posible rastrear en la referencia de Husserl al “equilibrio” y la “subordinación” de la apercepción, relacionados con el estudio de la formación de “relaciones de conexión” (*Zusammen*). Tanto Husserl como Lipps realizaron estos estudios en el marco de sus definiciones acerca de la relación entre la función del mentar y la aprehensión.²⁵ A diferencia de la influencia de otros autores en la teoría husserliana de la atención - por ejemplo, de la obra de Pfänder en la concepción husserliana de la atención en términos de “rayo egológico”, de “mirada mental del ego puro o rayo de su mirada”-²⁶ la influencia de Lipps ha sido poco investigada.

Así, el abordaje husserliano de la atención se configura en la confrontación crítica con la psicología dominante de su tiempo, especialmente con la psicología empírica. Uno de los puntos teóricos más debatidos en estos abordajes es el peso asignado al mero estímulo sensible en la dinámica del “volverse atento” del sujeto.

²² Cf. Husserl, Edmund, “Literaturangaben zum Thema Aufmerksamkeit” (1910), en *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 229.

²³ *Ibid.*, p. 101.

²⁴ Husserl, Edmund, “Noten zur Lehre von Aufmerksamkeit und Interesse” (1893), en *Ibid.*, p. 172.

²⁵ Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 79; Lipps, Theodor, *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1902, p. 29 y ss.

²⁶ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, en Biemel, M (ed.), *Husserliana*, vol. IV, La Haya, M. Nijhoff, 1952, p. 106; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, en Schuhmann, K (ed.), *Husserliana*, vol. III.1, La Haya, M. Nijhoff, 1977, p. 211. Véase sobre este tema el clásico estudio de Marbach Eduard, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, La Haya, M. Nijhoff, 1974, p. 218 y ss.

Aunque en sus estudios tempranos de las vivencias Husserl toma en consideración el rol de los contenidos sensibles, afirma con claridad que, en su origen, la atención no se reduce a una mera causación sensible. Si bien es cierto que la atención reposa parcialmente en los datos sensibles y que el ego aprende cómo dirigir su atención en la experiencia (lo que demuestra que el entrenamiento y la costumbre cumplen también una función relevante), esto no atenta contra la característica estructural de la atención, a saber, que no puede ser reducida a las sensaciones o a la experiencia pasada. En otras palabras, no atenta contra su capacidad de accionar y reaccionar a la intención a través de la cual un objeto aparece por sí mismo en el campo de experiencia, lo que podríamos llamar su “sensibilidad”.

Cabe recordar aquí la argumentación de Husserl contra la doctrina sensualista de la atención, según la cual los únicos actos que pueden ser considerados atencionales son aquellos dirigidos hacia objetos físicos en un campo perceptivo. En lo que concierne a este tema, debe mencionarse que en 1893 Husserl mismo desarrolló un análisis perceptual de la atención, que guardaría similitudes con la posición criticada, en la medida en que se dedica a la examinación del proceso intuitivo de una percepción externa continua.²⁷ Sin embargo, ya en la obra de 1891, *Filosofía de la Aritmética*, sostiene que la atención abarca asimismo los casos en los cuales enfocamos un estado de cosas o una objetividad compleja como, por ejemplo, una suma de objetos distintos y objetos categoriales. Así, Husserl se vió probablemente compelido a considerar una noción más amplia de atención que se aplique tanto a la intuición como al pensamiento. Esta consideración puede hallarse en la “Segunda investigación lógica”, donde sostiene que “la extensión del concepto unitario de atención resulta entonces tan vasta que, sin duda alguna, abarca toda la esfera del *mentar* (*Meinen*) intuitivo y mental, es decir, la del *representar*, tomando esta palabra en un sentido fijamente limitado, aunque suficientemente amplio, que comprende en la misma medida la intuición y el pensamiento”.²⁸

²⁷ Cf. por ejemplo, Husserl, Edmund, “Anschauung und Repräsentation, Intention und Erfüllung (1893)”, en Rang, B (ed.), *Aufsätze und Rezensionen (1890 – 1910)*, *Husserliana*, vol. XXII, La Haya/Boston/Londres, M. Nijhoff, 1979, p. 269 y ss.

²⁸ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, en *Husserliana* Vol. XIX/1, *op. cit.*, p. 168.

Husserl se encuentra asimismo en la búsqueda de una definición *general* de la atención, un *desideratum* – muchas veces no alcanzado – de la psicología. Aquello que lo impulsa es la búsqueda de una noción unitaria de atención entendida como “una cierta preferencia por una cosa sobre la otra en la esfera de la conciencia”.²⁹ El “atender” (*Aufmerken*) se refiere, entonces, a una cierta “diferencia” que, como aclararemos, “es independiente de la especie de la conciencia”,³⁰ es decir, opera independientemente de la modalidad de las vivencias intencionales, ya sea de la percepción, de la fantasía o de cualquier otra.

Es importante destacar que, en la primera etapa de la reflexión de Husserl, la atención se halla también conectada de manera fundamental con el interés, en particular, con lo que él llamará más tarde “interés teórico”. Este último proporciona una direccionalidad mental unitaria que pone de relieve contenidos individuales, los conecta y aprehende el objeto complejo resultante de ello.³¹ Aunque luego de 1891 esta posición será profundizada y modificada por Husserl, como ya ha sido señalado en la crítica fenomenológica, el interés y la atención estarán siempre íntimamente entrelazados y relacionados con la esfera del sentimiento y la voluntad.³² Al igual que la atención, el interés brinda la direccionalidad hacia el objeto de un acto “unitario” y “pone de relieve” en una intuición unitaria –por ejemplo, de un cúmulo sensible (*Menge*)– las distintas intuiciones parciales “contenidas” y “dominadas” en ella.³³ El acto es dirigido hacia las intuiciones parciales en circunstancias determinadas, que son descritas de la siguiente manera:

Tan pronto como el interés se vuelve (*zuwenden*) hacia una cosa, simplemente sobre la base de una cierta característica constituyente, es alumbrado de una vez el conjunto total de los objetos de esta especie, que permanecen todavía no-advertidos (*unbe-merkt*) en el trasfondo intuitivo, en la medida en que ellos solo se destaquen de manera suficientemente distinta para poder,

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Cf. Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 115.

³² Cf. Schuhmann, Karl, “Carl Stumpf”, en Albertazzi, L., Libardi & M., Poli, R. (eds.), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 120. Véase también Depraz, Natalie, “Introduction”, en Husserl, Edmund, *Phénoménologie de l'attention*, Paris, Vrin, 2009, p. 16 y ss.

³³ Cf. Husserl, Edmund, *Philosophie der Arithmetik*, op. cit., p. 195.

en general, formar una unidad acumulativa fácilmente advertible. Y en la medida en que el interés se dirige hacia este o hacia aquel concepto de especie, extrae así, esta o aquella unidad acumulativa desde el trasfondo no-analizado.³⁴

Con anterioridad al análisis, los contenidos iguales constituyen una unidad intuitiva por medio de la “fusión”, que hace posible esta “especie particular de asociación”.³⁵ El contenido singular llama la atención hacia sí mismo y entra en una cadena que se vuelve consciente de una forma particular. Así, se configura el objeto, o los objetos intencionales de todo tipo, que originariamente eran advertidos (*bemerkt*) en el trasfondo. A partir de aquí, se desarrollará la concepción de la aprehensión como la facultad que interpreta datos sensibles de un modo particular, es decir, como objetos que aparecen a la conciencia implicando cierta “interpretación” (*Deutung*) intencional de los datos. La atención, en especial cuando tiene lugar sobre la base de un interés, se entrelaza en el proceso de aprehensión de una manera que luego Husserl analizará con mayor precisión, pero que ya implica las características de los actos intencionales sintéticos y ofrece a la conciencia de manera particular un objeto que era previamente advertido.³⁶

En la medida en que la atención destaca el objeto, se distingue del advertir: “No cada advertir está asociado con el atender. El atender es una forma de estar-expectante (*Gespanntsein*) con respecto al contenido, a lo cual adhiere una cierta intención (*Intention*), que tiende hacia la satisfacción”.³⁷ Por sí mismo, el advertir es un “representar en sentido propio”, una forma de estar-vuelto-hacia algo más originario que el atender expectante de la atención. La atención es una cierta “preferencia”, acompañada por una “concentración [...] en la esfera del advertir”.³⁸

Ya con anterioridad a las *Investigaciones Lógicas* es posible encontrar también las primeras huellas de la interpretación de la atención en cuanto “volverse hacia” (*Zuwendung*) o “estar dirigido hacia” del yo. El

³⁴ *Ibid.*, p. 213.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, *op. cit.*, p. 79 ss.

³⁷ Husserl, Edmund, “Anschauung und Repräsentation, Intention und Erfüllung (1893)”, en *Aufsätze und Rezensionen (1890 – 1910)*, *op. cit.*, p. 278.

³⁸ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, en *Husserliana*, vol. XIX/1, *op. cit.*, pp. 168-9 (Nota 0).

“volverse” está asociado figurativamente a un “mirar hacia” (*hinblicken*) que vehicula el “percibir”.³⁹ En esta interpretación, el “volverse” aparece como una modalidad del yo que atraviesa todos los tipos de actos (la percepción, la fantasía y la memoria). En efecto, en los estudios preliminares relativos a las presentificaciones, relacionados con las investigaciones sobre la conciencia interna del tiempo, Husserl se refiere a la fantasía de un león y su entorno. Dice allí: “El volverse hacia que mienta (*meinende Zuwendung*) se dirige hacia el león representado”, mientras el entorno imaginativo y el yo también resultan “co-representados”.⁴⁰ También es posible que la mención se “vuelva” hacia ellos. Ahora, cuando la atención como mentar se dirige directamente a los objetos, más allá del tipo y de la cualidad de los contenidos presentes en el campo de conciencia, la conciencia así dirigida “mienta” (*meint*) el objeto a través de todas las representaciones. De hecho, es posible que ciertos contenidos sensibles, como, a modo de ilustración, el silbido de una locomotora, tengan una presencia preponderante mientras estamos conversando con un amigo. Esto se debe a que, gracias a sus cualidades propias (por ejemplo, su intensidad) o por la constitución o adaptación de nuestros órganos sensibles, no son atencionados, aunque sean advertidos. En las mismas condiciones, algunos contenidos no llegan a la advertibilidad, mientras que hacia otros, apenas advertidos, dirigimos igualmente nuestro atender.⁴¹ Así descrita, la atención pertenece a los tipos de actos que, especialmente en la “Quinta Investigación Lógica”, son definidos como objetivantes. Gracias a su capacidad de referirse a objetos intencionales sin que la vivencia no intencional (la sensación) sea intencionada (*intendiert*) por sí misma y llegue a ser “el objeto representado en el acto”, y sin que todos los “contenidos parciales comprendidos en ella” sean “objetos intencionales” del campo considerado, la atención se acerca a la definición de intencionalidad que domina las *Investigaciones*.⁴²

Dicho todo lo anterior, en las próximas etapas de nuestro análisis nos concentraremos puntualmente en el fenómeno del interés, en la diferencia entre atención y advertir y en el mentar.

³⁹ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, op. cit., p. 152.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁴¹ Cf. Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 93 y ss.

⁴² Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, en *Husserliana*, vol. XIX/1, op. cit., pp. 382; 387.

La recuperación de la temática de la atención a partir de las *Investigaciones Lógicas*

En el periodo que va desde la primera (1900) hasta la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas* y los trabajos de *Ideas* (1912-13) encontramos una conexión explícita entre atención e intencionalidad. Como vimos, en las *Investigaciones Lógicas* el concepto de atención es tan amplio que abarca el campo del mentar intuitivo y cogitativo, el campo de la representación y, podemos añadir ahora, “finalmente, se extiende tanto como el concepto: *conciencia de algo*”.⁴³ Aunque la intencionalidad continúa siendo la “característica fundamental” de la conciencia, en su estudio sobre las formas de actos fundamentales de objetivación básica, Husserl especifica también sentidos distintos de conciencia y de sus relaciones. Entre ellas se destacan la “conciencia intencional”, la “toma de posición” (*Stellungnahme*) y la “conciencia atencional”.⁴⁴ Debido a que solo podemos estar atentos a los objetos intencionales, la atención no es “un modo especial de relieve impartido a contenidos experimentados”, sino “una función empática que pertenece a los actos en el sentido de experiencias intencionales vividas”.⁴⁵ De este modo, en el cambio de siglo la atención es caracterizada como una “absorción activa” del sujeto en el objeto, sujeto que “vive en los actos” y se concentra en el *focus* mental. Vale señalar aquí que, si bien la conexión entre la atención y la actividad fue un tema dominante en la psicología y la filosofía de entre siglos, el abordaje husserliano permite contextualizar esta actividad en un marco más amplio que la justifique en sus aspectos afectivos, volitivos y cognitivos.⁴⁶

Otra definición de la atención, que vimos surgir en el primer apartado de este artículo y que adquiere mucha relevancia en estos años, refiere a la atención como “mirada”. En el manuscrito de 1912, *Las direcciones de la atención*, Husserl afirma que la definición propia de atención en la forma de la “mirada hacia” (*Blick auf*) es una

⁴³ *Ibíd.*, p. 168.

⁴⁴ Cf. Husserl, Edmund, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesung 1906/07*, en Melle, U (ed.), *Husserliana*, vol. XXIV, Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984, pp. 243-252.

⁴⁵ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, en *Husserliana*, vol. XIX/1, *op. cit.*, p. 423.

⁴⁶ El abordaje centrado en la actividad se encuentra, por ejemplo, en Alexander Bain. Cf. Bain, Alexander, *The Emotion and the Will*, Londres, Longmans Green and Co., 1888.

“conciencia de o un «tener como objeto de conciencia» en su sentido mismo”.⁴⁷ De esta manera, describe el estado en el cual la conciencia se encuentra “vuelta hacia” y adquiere su propia dirección y orientación. Finalmente, en *Ideas* Husserl utiliza frecuentemente la imagen del “rayo de la mirada” para describir la relación intencional entre el polo egológico y el polo objetual.⁴⁸ Allí también define la atención como un “tipo fundamental de modificación intencional” y se refiere a ella como una especie de cambio que no altera la producción noemática correlativa, pero exhibe alteraciones en la experiencia vivida total tanto en su relación con su lado noético, como en su relación con su lado noemático.⁴⁹

Como adelantamos, Husserl estableció en 1898 un contraste entre la atención y un concepto al que se había referido ampliamente la literatura psicológica, a saber, el concepto de “advertir”. Esta distinción aparece en el *Tratado sobre la atención como interés* y es introducida en 1904 en el marco de su análisis de la intuición, interpretada, en sentido amplio, como percepción estructurada y continua. Vale señalar que el texto del *Tratado* es el cuerpo central de la segunda sección de los *Fragmentos fundamentales de fenomenología y teoría del conocimiento*. La atención y la intención especial aparecen en la segunda parte, precedidas por el tratamiento de la percepción, y seguidas por la fantasía, la conciencia de imagen y la temporalidad. El hecho de que en los *Fragmentos* el tratamiento de la atención haya sido introducido por Husserl en esta posición central es un dato muy importante para nuestra interpretación.⁵⁰ Entre las interconexiones de los temas de cada apartado, hay uno especialmente digno de mención: en el caso de una percepción fluida y continua encontramos el fenómeno de la transición de la atención de un contenido a otro, en el mantenerse (o en la progresiva variación) de la objetualidad (*Gegenständlichkeit*), según el sentido con la que es intencionada. En este marco, la distinción entre la atención y el advertir juega un importante

⁴⁷ Husserl, Edmund, “Richtungen der Aufmerksamkeit”, en *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 404.

⁴⁸ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, op. cit., pp. 105-8.

⁴⁹ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, op. cit., p. 211 y ss.

⁵⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 88 y ss.

rol en la explicación de Husserl de la transición del foco de la atención en la percepción.

Esta función ya está presente en su reflexión anterior al 1900. Mientras que el advertir es el simple “estar-vuelto-hacia” un contenido y atañe al campo dentro del cual la atención se dirige a un momento cualquiera, a la atención le es reservada la función de mantener fija la mirada hacia el objeto (u objetos, relaciones, etc.), de manera que la vivencia intencional apunte hacia él en la esfera variable del advertir.⁵¹ Aún más, el atencionar es definido por Husserl como “un especie de tensión hacia un contenido, hacia el cual se dirige una cierta intención que tiende a la satisfacción (*Befriedigung*)”.⁵² “La mirada migra” ahora hacia esta, ahora hacia aquella parte del objeto. Es decir, ahora esta parte, ahora la otra “son el punto focal espiritual central del advertir” en el “*continuum* intuitivo de contenido temporal”.⁵³ Esta dinámica de pasaje del advertir a la atención es descripta en un orden de distintos *grados* del advertir (primario, secundario y terciario), cuyo centro temático es enfocado por la atención. En el caso de una percepción visual, Husserl describe de la siguiente manera la dinámica de pasaje:

El objeto visto indirectamente aparece dotado de cierta deficiencia, que solo parece ser eliminada cuando tiene lugar la inevitable re-dirección de la propia mirada y continúa el proceso de volverse distinto dado a una con él. Así, a cada una de las partes vistas indirectamente y analizables de la intuición, podemos decir, pertenece una cierta intención: en el caso de que haya un análisis, ésta es percibida como actual y opera como estímulo motor para aquella orientación de la mirada que produce la satisfacción de la intención.⁵⁴

Así pues, en sus trabajos tempranos Husserl describe la atención dirigida a un objeto como caracterizada por un tender o aspirar intencional hacia la elucidación de los lados no vistos. Una percepción atenta tiende hacia la satisfacción, que puede traer a la visión los aspectos no vistos de un objeto, y aquello que solo incidentalmente

⁵¹ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893 – 1917)*, op. cit., p. 147.

⁵² *Ibíd.*, p. 146.

⁵³ *Ibíd.*, p. 145.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 145-6.

puede ser advertido con claridad y con distintos grados. Lo advertido conlleva también una intención que apunta a la satisfacción y estimula la mirada. De la misma manera, en la recuperación explícita de los fenómenos atencionales, que tiene lugar a partir de 1904, la atención es descrita como una mirada mental que es acompañada por el interés y por la habitual aspiración a llevar a los objetos a una visión plena. A esto se suma la consideración de la contribución del mentar en el proceso de aprehensión del objeto y su función de “prescindir” (*Absehen*) de algunos componentes o, por el contrario, del “asumir en la mirada (*Hinsehen*)”.⁵⁵ Husserl describe esta función de la siguiente manera: elementos que “según determinadas condiciones nos hacen frente, llaman por un momento el interés hacia ellos, para luego hacer que «los dejemos de lado», no los dejemos valer (*gelten*), «hagamos abstracción de ellos»”.⁵⁶ Es importante señalar que esta función resulta determinante para asegurar la autonomía de la aprehensión del objeto unitario según la intención. Husserl se concentra luego en la dinámica de grados entre la atención y el advertir, estudiando más profundamente el problema de la percepción continua del objeto en su unidad e inaugurando la tematización de la función del mentar y del interés en dicha dinámica. La novedad de esta tematización es que toma en consideración una dimensión fundamental de la intencionalidad de la conciencia a la que nos referiremos en breve.

Con respecto al interés, que entrelaza la transición del foco en la percepción continua, se esclarece aún más el sentido de la mencionada definición unitaria de la atención de las *Investigaciones Lógicas*. Por un lado, encontramos el “interés intelectual” que participa en la constitución de objetos categoriales. Por otro, la atención perceptual. El vínculo entre atención e interés es la tendencia compartida por ambos a llevar a los objetos a su darse pleno. Es un “aspirar a «estar más cerca» del objeto, a tomar posesión de «sí mismo» de modo aún más completo”, que acompañado por “el sentimiento que corresponde al interés tiene una dirección totalmente peculiar”.⁵⁷

⁵⁵ Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 77.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 78. Husserl compara también las dinámicas del asumir y el abstraer con el amor y el odio.

⁵⁷ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, op. cit. p. 92.

Por otro lado, encontramos situaciones distintas según el tipo de objetualidad considerada, según se trate, por ejemplo, de un cúmulo o una melodía. Sin embargo, con respecto a la unidad plena del objeto en su experiencia es posible ofrecer algunas observaciones generales: aunque con anterioridad a las *Investigaciones Lógicas* Husserl reconoce que la intención mantiene la mirada atenta que se dirige a los aspectos no dados de los objetos, sus análisis se mueven en el marco de la asunción de que la mayoría del trabajo de conciencia que alcanza la unidad objetiva es operado por una función superior, como el juicio, que solo toma como base la intuición:

De esto se sigue que alcanzamos conciencia plena de la unidad objetiva de la cosa en cuanto [...] asumimos aquellos momentos y relaciones absolutos que se encuentran en los contenidos de un conjunto de intuiciones instantáneas, luego los relacionamos al todo *del cual* el contenido total es, cada vez, *el representante* y lo reconocemos como relativo a él. La unidad objetiva es, entonces, unidad gracias al juicio y no a la mera intuición, aunque lo sea sobre su base.⁵⁸

Como veremos, más adelante esta posición sobre la función del juicio será modificada. Ya en 1893 Husserl se pregunta por el aporte de “los momentos no advertidos” (las circunstancias o “*fringes*” de los elementos que constituyen el trasfondo junto a los objetos advertidos de manera secundaria) a la unidad e identidad del objeto. Husserl afirma que “ellos contribuyen esencialmente” a la conciencia de objeto, si bien no pertenecen a la “cosa”, en la medida en que solo le pertenece lo “primariamente advertido y lo que es intencionado (*Intendiertes*)”.⁵⁹ Pero son los estudios sobre la atención y la temporalidad los que profundizan la descripción de la función de la atención en la experiencia, gracias a la conexión establecida entre atención e intención, la interpretación sintética de la evidencia, y el análisis temporal de las intenciones atentas definidas como aspiraciones que se extienden temporalmente.

El primer paso es la consideración del modo reflexivo de la atención. Gracias a él, un “volverse hacia” se convierte en “algo captado en un nuevo volverse hacia y, de este modo, originariamente se vuel-

⁵⁸ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, op. cit., p. 150.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 151.

ve objetivo”.⁶⁰ Esta atención reflexiva se dirige a un acto directamente atento y desvela su estructura temporal, esto es, adquiere la cualidad del “ser vivenciado” (*Erlebtsein*). Se distingue, entonces, un “ser pre-fenomenal de las vivencias, su ser antes de que se atiende de manera reflexiva a ellas” y su “ser como fenómeno”.⁶¹ Al volverse hacia ella, la atención hace que la vivencia sea *distinta*; a la vivencia original no se suma otra vivencia (si bien se distingue entre vivencia, atención y objeto de atención), pero la atención en su originalidad es ahora captada por otro acto atencional, convirtiéndose en objeto. La función reflexiva revela, entonces, el lado “subjetivo” del proceder de la atención: cuando el objeto es dado en uno de los *modi* atencionales podemos “volver la atención” hacia los cambios de estas modalidades, es decir, “que lo específicamente objetual del objeto es, en un momento este, en otro momento este otro particular; que lo que es ahora privilegiado ya estaba allí desde antes, aunque no privilegiado; que cada particular privilegiado tiene un trasfondo”.⁶² El objeto de experiencia no puede, por su esencia, ser la fuente de su mismo aparecer. En este sentido, el objeto es “no-independiente”, mientras que a su esencia como “uno y el mismo” en la secuencia de su aparecer está implícito que “la mirada pueda dirigirse hacia la secuencia” misma.⁶³ El volverse atencional modifica lo que aquí es definido como modalidades de atención, modifica parte de la vivencia para que, junto con el objeto, se vuelva distinta. Lo que fija la atención es el momento ahora de la percepción que, de acuerdo con Husserl, pone entonces el doble halo de las fases retencional y protensional y establece el trasfondo. Husserl sostiene que todas las reflexiones: “Se cumplen en la unidad de la conciencia interna del tiempo, lo que de nuevo captamos ya estaba allí, pertenece como trasfondo de lo que captamos antes, etc. Cada «variación de la atención» significa una continuidad de intenciones y, por otro lado, en esta continuidad se encuentra y es captable una unidad, una unidad constituida”.⁶⁴

En la transición de la atención hacia los diferentes aspectos del objeto se constituye su unidad sintética. Lo que es específicamente objetivante es, ahora, el mentar. Este *puede* tener el carácter de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibid.*, p. 130.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

la “reflexión interna”, de la “percepción interna”, que en la forma de “intención ponente (*setzende Meinung*)” tiene la función de “sumergirse en la conciencia” y traer “al darse las objetualidades que están, en cuanto tales, presentes de manera *implícita*”.⁶⁵ El pasaje de lo implícito a lo explícito y el rol del mentar son claramente tomados por Husserl de estudios anteriores. Sin embargo, los estudios sobre la percepción y la atención de 1904 implementan nuevos elementos en la descripción del mentar.

Husserl advierte que toda percepción se refiere a un “nexo infinito de percepciones”, que yacen potencialmente en la percepción misma. Ésta sigue siendo un “pulsar unitario del percibir”, independientemente de la posible identificación con una “percepción especial” implícita en ella, que es posible desarrollar.⁶⁶ Gracias a la unidad de la aprehensión y a la “multiplicidad de sus componentes”, la percepción se refiere al objeto total, que es constituido por partes, fracciones, relaciones etc., que están implícitos y “fusionados” en ella. Cuando ahora consideramos el “mentar, el intencionar en sentido propio”, su unidad es determinada en sí misma de manera tan múltiple como la aprehensión que está a su base, y esto antes de la especificación en “intenciones especiales” (*Sondermeinungen*).⁶⁷ Toda intención de la aprehensión se halla conectada a “un complejo de intenciones determinadas e indeterminadas, un complejo que conduce más allá y, al ser realizado, es plenificado en ulteriores percepciones”.⁶⁸ El marco interpretativo de Husserl es aquí la dinámica “primer plano-trasfondo”, análoga a la relación espacial: pertenece al ahora temporal de toda experiencia consciente el trasfondo de fases retencionales y protensionales, que se alejan de ella. Lo que resulta interesante es que la estructura temporal es situada por debajo de todo nivel de atención, y sus vivencias (retención, protensión, etc.) son intencionales sin ser atencionales. Estas vivencias representan los modos temporales en los cuales aparece lo que será constituido objetivamente. La cadena que, desde el pasado, llega hasta el presente y el futuro es una intención que, sobre la base de lo pasado, es “en sí intención hacia la serie de posibles cumplimientos” en cuanto

⁶⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁶ Cf. Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 69.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, op.cit., p. 573.

intención vacía.⁶⁹ Es una intención compleja que puede ser plenificada y “no constituye el trasfondo de la atención, sino más bien de la aprehensión”.⁷⁰ Al referirse a este tema, Husserl habla también de la percepción y de la co-percepción impropia (*uneigentlich*). Lo que pertenece a la percepción es el pasaje desde el ahora hacia el ahora y, con ello, el mirar hacia adelante procediendo hacia el ahora:

La conciencia despierta, la vida despierta, es un vivir hacia, un vivir que va desde el ahora hacia el nuevo ahora, y no estoy aquí meramente y primariamente pensando en la atención [...] independientemente de la atención [...] una intención original procede de ahora en ahora, combinando con las - a veces indeterminadas y a veces más o menos determinadas - intenciones experienciales que derivan del pasado. Estas intenciones, ciertamente, pre-delinean las líneas de la combinación. Pero la mirada desde el ahora hacia el nuevo ahora, esta transición, es algo original que primeramente abre el camino para futuras intenciones experienciales.⁷¹

La introducción de los análisis de la temporalidad permite, entonces, describir cómo la atención debe estar dirigida en el campo de indeterminación, con cierta libertad, pero de un modo más determinado que de otro, sobre la base de lo que no es atendido. La aprehensión con su estructuración intencional compleja pone la base sobre la cual se puede insertar la atención como mentar. Luego, con la extensión de la estructura “vacío-pleno” más allá de las intenciones signitivas hasta abarcar todo tipo de conciencia, que tiene lugar en las *Investigaciones Lógicas*, Husserl introduce las intenciones vacías que apuntan a un posible cumplimiento de un modo determinado. Toda intención plenificada simplemente cumple lo que previamente era mentado de modo vacío. Estas posibles guías o lineamientos no son expectativas inmediatas, pero contienen expectativas posibles, en cuanto marcan líneas que “claman” por la plenificación.⁷² Husserl utiliza el concepto de “disposición” para clarificar el sentido de la expectativa que es parte de toda percepción continua, la cual da lugar a una percepción armoniosa, en virtud de que contiene la re-

⁶⁹ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, op. cit., p. 304.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibid.*, p. 106.

⁷² Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, op.cit., p. 573.

ferencia a las características que completan y que podrán ser mentadas. El siguiente paso, para Husserl, es tematizar la dinámica de pasaje entre el advertir y la atención a la luz de sus reflexiones sobre las intenciones.

La aplicación de los resultados de los análisis intencionales a la atención, el advertir y la percepción. La función del mentar.

Husserl aplica sus reflexiones sobre las intenciones a la relación entre atención y advertir de manera que sea posible su contextualización en la percepción continua.

Para lo indiscernible, en el sentido de lo que es advertido incidentalmente, vale lo mismo que [...] para lo visto de manera indirecta: lo advertido de paso lleva una cierta intención, una cierta falta, que urge por su eliminación y gracias a lo cual lo advertido incidentalmente tiene una función representativa y, gracias a ello, una relación de disposición hacia lo primariamente advertido correspondiente.⁷³

Las características puntuales de la percepción siempre “apuntan hacia características que permiten completar, que pueden aparecer ellas mismas en otros perceptos posibles” y que lo hacen de un modo más o menos determinado “según el nivel de nuestra familiaridad empírica con el objeto”.⁷⁴ Toda nueva percepción se encuentra unida a percepciones pasadas del mismo objeto y la unión es actualizada a través de un “despertar disposicional”: las presentaciones de tales rasgos suplementarios, que no son dados en la percepción, se encuentran “excitados disposicionalmente”, y las intenciones que se relacionan con ellas contribuyen a la percepción determinando su carácter total.⁷⁵ Así, la disposición contribuye a guiar el foco de la mirada atenta. Husserl propone, de este modo, una descripción de la inactualidad que permite explicar cómo las disposiciones del pasado son actualizadas en el ahora, y describe la “evidente complexión” que es el acto perceptivo directo con su intención unitaria. Del objeto y de todas sus propiedades constitutivas solo una parte “recae «dentro de

⁷³ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, op. cit., p. 148.

⁷⁴ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, op.cit., p. 573.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 676.

la percepción», y otras son meramente intencionales, y ciertamente no vivimos toda las percepciones que brotarían, si atendiésemos *por sí mismas* a todas las propiedades del lado vuelto hacia nosotros”.⁷⁶ En la percepción *propriadamente dicha* no encontramos toda la suma de las propiedades. El objeto está en su unidad con la propiedad que se encuentra en la mirada, y la unidad de la percepción “*es la fusión inmediata de las intenciones parciales*” no actualizadas.⁷⁷

De hecho, la percepción continua siempre es la percepción de esta cosa, aunque lo mire desde dentro o desde afuera, siempre es este libro, y esta unidad e *ipseidad* es tal, considera ahora Husserl, según la intención de la percepción. Esto quiere decir que la unidad del objeto en presencia de una propiedad atendida no necesita un acto de orden superior fundado en los actos parciales, sino que el acto unitario ya es “fusión” que implica los actos parciales y ofrece el objeto “por sí”, en el orden de la intención que vehicula el mentar.⁷⁸ En este sentido, el mentar y la intención son la orientación patente en los “contextos de la percepción”, la dirección de la percepción singular en el contexto de lo co-percibido y en la actualización de la intención entre las co-intenciones posibilitadas por la aprehensión. La aprehensión abarca siempre más de la percepción pero, gracias a la “intención favoreciente”, dirigimos nuestra mirada al objeto de la percepción y nos enfocamos en eso.⁷⁹ El mentar y la intención son, entonces, la atención como *focus* u orientación primaria. Gracias a las disposiciones instituidas por la temporalidad, la atención se direcciona, en el marco de la única intención de la aprehensión, según las intenciones instituidas desde el pasado hacia el futuro, que apuntan al cumplimiento siguiendo el “estilo” de nuestra percepción.

Las disposiciones se refieren al *focus* de la atención en la forma de un halo. Se abre un campo estructurado según todos los niveles de orientaciones, en los cuales lo advertido atrae la atención, y ésta “*se dirige hacia el advertir*” trayendo “claridad” a la percepción.⁸⁰ La estructuración del campo luego tomará en consideración las condiciones de

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 677.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 678.

⁷⁹ Cf. Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., pp. 80-81.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 97.

advertibilidad y la función del interés, y también la distinción entre lo que es primariamente y secundariamente percibido: “desde el trasfondo no advertido emergen ahora este o aquel objeto, objetos advertidos de paso, y ellos son *objetos de percepciones fugaces* [...] que, sin embargo, no pertenecen a la misma unidad sintética de percepciones, a través de las cuales es dada la objetividad primariamente advertida”.⁸¹

A partir del desarrollo de la fenomenología trascendental, la pregunta sobre la relación entre los distintos niveles de orientación domina las investigaciones de Husserl, especialmente bajo el punto de vista del modo actual-inactual y de la actividad y la pasividad de la conciencia. La investigación del horizonte temporal del presente impulsa la descripción fenomenológica acerca del modo en que las disposiciones operan en el ahora de la percepción y sus relaciones con las orientaciones de la atención. Al poner al descubierto el dominio de la intencionalidad operante pasivamente, este análisis permite describir la relación entre actividad y pasividad en términos de la dinámica entre la atención y el trasfondo constituido pasivamente. En este ámbito, resulta muy importante la reinterpretación de Husserl de los conceptos de “campo de la mirada” (*Blickfeld*), “punto de la mirada” (*Blickpunkt*) y “*fringe*” para describir la actualidad-potencialidad de la percepción y la apercepción y también la relación primer plano-trasfondo.⁸² Un objeto que se encuentra en el foco de la atención nunca está aislado del trasfondo, aun cuando encontramos diferentes niveles de orientación al interior de este último. Esta consideración de la relación entre la atención y sus alrededores ya estaba pre-delineada en el manuscrito *Análisis descriptivo del campo de la mirada y la visión* de 1893:

Podemos estar totalmente dirigidos hacia un contenido; pero éste nunca resulta totalmente aislado, a él se añade como «*frange*» el trasfondo [...]. Pero frecuentemente nos encontramos dirigidos al mismo tiempo hacia una pluralidad; también aquí es cada vez un componente presente lo que se destaca, en la medida en que estamos dirigidos “primariamente” hacia él, mientras que las restantes <son advertidas> de manera secundaria, el trasfondo es advertido de manera terciaria.⁸³

⁸¹ *Ibíd.*, p. 100.

⁸² *Cf. Ibíd.*, p. 88 y ss, p. 98 y ss, p. 325.

⁸³ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, op. cit., p. 147.

Como vimos anteriormente, en los años de Gotinga, Husserl desarrolla su teoría de la intencionalidad de trasfondo. Esto lo conduce a considerar ahora distintas modalidades de la actualidad de la misma atención. En *Ideas* Husserl habla frecuentemente de “orientaciones” de la atención. La orientación secundaria, o incluso terciaria, hacia el trasfondo es una conciencia intencional de lo que es co-intencionado, como un halo de co-intencionalidades implícitas en la orientación primaria.⁸⁴ Primariamente, la atención es un modo intencional de la conciencia referido al primer plano, mientras que el trasfondo se halla en el modo de la inactualidad atencional. En esta modalidad, la atención es un mentar que se “dirige hacia un objeto en su totalidad” sobre la base de la aprehensión, que se encuentra, entonces, en “un percibir explícito”.⁸⁵ Debido a que no solo pone el objeto en general (incluidos los objetos de orden superior), sino que también pone por sí mismo la unidad del objeto con sus características, el mentar es también síntesis de las “intenciones individuales”, de manera que, por ejemplo, un conjunto pueda ser seleccionado sobre la base de la multiplicidad aprehendida. El mentar es, entonces, un “destacar” la intención sobre la base de una aprehensión unitaria en la que está incluida. El hecho de que ahora estemos dirigidos hacia el espacio entre dos objetos o hacia distintas relaciones entre los objetos es ciertamente permitido por la aprehensión total, pero depende “de la especificidad del mentar y no de la especificidad de la «cosa», que, por otro lado permanece [en la aprehensión] invariada”: el mentar es “lo nuevo que funda las distintas «formas de consideración» [...] del objeto”.⁸⁶ Por ende, Husserl considera que el hecho de que nos dirigimos hacia una complexión de elementos depende evidentemente de las “muchísimas diferencias que derivan del mentar”, “los contenidos pueden permanecer los mismos, las interpretaciones conectantes (*Deutungen*) las mismas, la objetividad que aparece es también la misma, pero lo que vale ahora para nosotros son los elementos o las partes”.⁸⁷ Así, desde esta perspectiva, el mentar se define como una actividad *de especificación*.

⁸⁴ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, op. cit., p. 71.

⁸⁵ Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., pp. 72, 79, 81.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 74

⁸⁷ *Ibid.*, p. 79. Husserl analiza aquí también las distintas situaciones fenomenológicas en relación con los dos casos.

Teniendo en cuenta la naturaleza objetivante de la atención, las orientaciones secundarias, como las atenciones inactuales, deben ser consideradas como actos objetivantes pasados y potenciales. Una atención inactual es considerada como aquello que una atención actual puede siempre pasar por alto. Pero existe siempre la posibilidad de que la atención actual se refiera a la atención inactual y la convierta en un acto objetivante explícito. La atención primaria pone el objeto en el ahora en virtud de una “intención” conectada a la “aprehensión interpretante”, que había sido adherida a las intenciones en el pasado, y pone al objeto “en el sentido de la intención”. Lo atencionado es, entonces, “lo mentado de manera especial en contraposición a lo no-atencionado”.⁸⁸ Las intenciones anteriormente activas permanecen inactuales por un tiempo y, debido a su naturaleza objetivante, (i.e., debido a que constituyen el objeto según la “interpretación objetual” de la aprehensión), también lo hace el sentido que adquirieron cuando eran activas.⁸⁹ La atención en el ahora reactualiza aquellas inactivas, que continúan determinando significativamente el objeto.

Esta interpretación ofrece también la posibilidad de formular de manera distinta la pregunta por la conciencia. El acento por parte de la atención, que en los términos utilizados en los años de *Ideas*, resulta un “dirigirse hacia”, *modifica* cualitativamente nuestra relación egológica con el contenido de la experiencia, caracterizando también a los actos como “egológicos”.⁹⁰ Para referirse a la actualidad, Husserl introduce el concepto de “alerta” (*Wachheit*), mientras que los modos intencionales de la inactualidad son definidos como “percatación consciente muerta” (*totes Bewussthaben*).⁹¹ La inconciencia, por su parte, es interpretada como conciencia potencial. Los análisis del nivel pasivo de la conciencia contribuyen ahora a explicar el sentido pre-dado que funciona como base para futuras determinaciones. La estructura horizónica de la conciencia explica la continuidad temporal constituyente de sentido: “el despertar es posible porque el sentido constituido en la conciencia de trasfondo,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁹ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, op.cit., p. 192.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁹¹ *Ibid.*, p. 73.

en la forma no viva, que es llamada inconsciencia, está realmente implicada”.⁹² De esta manera, Husserl parece encontrarse en condiciones de introducir la pregunta por la pre-constitución pasiva.

La atención, el mentar y la emergencia del sentido desde el horizonte de la experiencia

Esta pregunta fundamental de la fenomenología husserliana, que aparece explícitamente en sus años de Friburgo, conduce a la peculiar exposición de la cuestión del sentido. A partir de *Ideas I*, la apercepción se encuentra unida a la institución de sentido (*Sinns-tiftung*), esto es, a la constitución de objetos como un “algo determinado” para la conciencia. Esta institución de sentido, independiente de la expresión lingüística, tiene como condición de posibilidad la transferencia de sentidos previamente instituidos. Si bien Husserl ya se había referido al concepto de “exceso de percepción” (*Überschuß*), ahora es entendido como validez duradera de la determinación de sentido que se encuentra disponible para *alertar* al yo. Esto permite interpretar mediante el modo inactual de la atención el eje del significado noemático, que funciona como la base a partir de la cual comienza toda intención actual.

Como vimos, Husserl toma el horizonte intencionado, que pertenece a toda dación (*Gegebenheit*) y es co-intencionado en la percepción, como condición de posibilidad del desvelamiento de cualquier dación perceptiva. El residuo de las determinaciones de sentido pasadas puede ser o bien reavivado reproductivamente y activamente (atención) a través de la memoria presentificante, o bien reavivado de manera pasiva gracias a la estructura intencional del tiempo inmanente. En este contexto, debe considerarse especialmente el fenómeno del *reavivar*, abordado por Husserl en el marco de la fenomenología trascendental como un estímulo no causal que trae el pasado al presente de un modo no activo. La idea aquí es que hay estructuras que guían el flujo de las apariciones de modo tal que las convierte en apariciones significativas sin ser explícitas. Para Husserl, estas estructuras se encuentran históricamente determinadas, en virtud de que son producto de la sedi-

⁹² Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., p. 179.

mentación temporal. Unos de los puntos centrales en la consideración de la historicidad de la institución de sentido y del “reavivar” por medio de la mirada atenta, es el intento por parte de la fenomenología de dar cuenta de la importante noción de motivación como condición de la atención. Para estimular el “volverse hacia” de modo atento, el objeto debe “despertar” el interés.⁹³ Como adelantamos, este estímulo no es interpretado por Husserl como causal, sino como motivacional, y puede también ser descripto como de naturaleza intencional. Esto no excluye obviamente que haya una importante contribución por parte del elemento sensible en el proceso (más aún si consideramos el fenómeno del *refuerzo* del contenido hyletico según la dirección de nuestra mirada), pero el rol determinante es atribuido al objeto *en cuanto mentado*. En este punto cabe señalar que los estímulos intencionales son los objetos en cuanto experimentados de modo significativo.⁹⁴ Aquí es posible observar la institución de una relación intencional entre el sentido noemático y el rayo noético de la atención dirigido al portador presente del sentido noemático, en una dependencia funcional de las presentaciones con respecto a presentaciones pasadas. El significado del estímulo es efecto de una institución anterior, el estímulo genera y está en la base de una causalidad subjetivo-objetiva que no es “causalidad real”, sino “causalidad de la motivación”: “Los *objetos* experimentados del mundo circundante son tan pronto atendidos, como tan pronto no, y si lo son, ejercen entonces un «*estímulo*» más grande o más pequeño, «despiertan» un interés y, gracias a este interés, una tendencia a volverse hacia”.⁹⁵

Husserl continuará trabajando en ulteriores interpretaciones de un sentido más amplio de motivación que constituye el “suelo nativo” (*Mutterboden*) que condiciona el significado de toda aparición subsecuente. En 1920, al comienzo de las fructíferas investigaciones genéticas de la experiencia, introduce sentidos pasivos y

⁹³ Cf., Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 107.

⁹⁴ Esta observación aclararía la referencia de la “Quinta investigación lógica” a “la función de la atención en los actos complejos”, en particular, en los actos de articulación de sentido sobre la base de la relación entre el “sonido articulado sensible” y los actos, muy distintos, del “prestar sentido”, que abarcan la mayoría de la actividad y el interés. Cf. Edmund, Husserl, *Logische Untersuchungen*, en *Husserliana*, vol. XIX, op. cit., pp. 419-20.

⁹⁵ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, op. cit., p. 216.

activos de la motivación: “La primera tiene lugar de manera involuntaria, sin ninguna actividad de toma de posición”, mientras que “la otra es activa”.⁹⁶ Si la motivación pasiva resulta “subpersonal (*unterpersonal*)”, igualmente “alcanza el *subsuelo (Untergrund) del yo personal*, opera en la *construcción de todas las apercepciones*, que es, así, *constitución del mundo circundante* en cuanto fuerza configuradora”.⁹⁷ Esto ocurre sin la participación activa del yo y permite el aparecer de los objetos que ya han obtenido un significado activo sin involucrar el “*intellectus agens*”: la actividad llama en primer plano a la razón y al “*mundo de la razón*” en el sentido más alto.⁹⁸ El intelecto activo es responsable de las formaciones y de los contenidos intencionales superiores (como los contenidos de la ciencia y las formaciones de valor). Con todo, Husserl afirma nuevamente:

*La motivación pasiva es el suelo nativo de la razón y, como tal, es sensible al intellectus agens y al sujeto de la razón activa en su dominio racional. Precisamente así es ella razón potencial, porque lo que el intellectus agens destaca (herauszeugt), ya está puesto (angelegt) en el suelo nativo. Solo él puede activar lo que es potencial y brindarle la forma de la razón auténtica.*⁹⁹

Sobre la base de sus reflexiones sobre la pasividad y la motivación, Husserl plantea la pregunta por la razón y la intelección en la actividad. Todas las vivencias intencionales en la forma de intuiciones, como la percepción o el recuerdo, son, nuevamente, entrelazamientos (*Geflechte*) intencionales. Pero ahora son “entrelazamientos de motivación pasiva”, y lo mismo se encuentra por el lado de las representaciones oscuras y vacías. Estas ya entrañan en sí mismas caracteres de creencia (*Glaubenscharaktere*) en distintas modalidades; pero la creencia, en este nivel pasivo, está como “no realizada”, inactiva, y lista para ser activada por medio de la *razón actual*.¹⁰⁰ La razón es caracterizada como activa y, como toda actividad, se re-

⁹⁶ Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik, Vorlesung Sommersemester 1920/1924*, en Peucker, H (ed.), *Husserliana*, vol. XXXVII, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 2004, p. 331.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 331-332.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 332.

¹⁰⁰ *Cf. Ibidem*.

conduce a la pasividad. Así, la atención es abordada nuevamente en términos de una fenomenología de la razón: “El primer paso, lo que vuelve posible la acción racional, es lo que llama la atención, pero ampliada más allá de todas las formas de conciencia, en cuanto volverse hacia representante (percipiente, del recuerdo), sintiente, que aspira”.¹⁰¹ Como tal, la atención es motivada por la afección, y, como propensión desde y hacia ella, no resulta por sí misma un acto de razón.¹⁰² La atención no es en primer lugar razón activa, pero resulta un “catalizador” necesario de la misma.

A partir del análisis de 1920 aparecen dos puntos más que queremos destacar. Por un lado, Husserl evalúa ahora de manera explícita el rol de la afección en relación con el “volverse hacia” del yo atento. La afección es un estímulo que un objeto consciente ejerce sobre el yo, que se realiza también en ausencia de un volverse activo. En un sentido más preciso, la afección toma la forma de “unidades de percepción”,¹⁰³ en parcial rechazo de la interpretación de los datos sensibles como luego animados en el nivel donante de sentido.¹⁰⁴ De hecho, con la afección se caracteriza la sensibilidad de manera distinta que la “materialidad bruta” (*rohe Stoffe*) de la sensación, esto es, ya como manifestación formada de un objeto intencional. Lo que afecta es lo que se destaca del horizonte y, en cuanto algo que afecta, está presente como “algo constituido en conformidad a la conciencia”.¹⁰⁵ En la afección se expresa un estímulo que luego establece una dirección y una tendencia para el volverse del yo, que es, para Husserl, pre-egológica, intencional en el sentido de la “intencionalidad propia de las vivencias de trasfondo” pasivamente constituida gracias a la asociación.¹⁰⁶ El yo “obedece” (o rechaza) la tendencia y transforma el carácter tendencial de la vivencia intencional de trasfondo en *cogito* actual: ahora el yo está dirigido hacia el *objeto* intencional.

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² Sobre este tema véase Jacobs, Hanne, “Husserl on Reason, Reflection, and Attention”, en *Research in Phenomenology*, vol 46, N° 2, 2016, p. 265 y ss.

¹⁰³ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, op. cit. p. 192.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem.*

¹⁰⁵ Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., p. 162

¹⁰⁶ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, pp. 79-84.

En el siguiente pasaje de los *Análisis sobre la síntesis pasiva* Husserl expresa lo expuesto aquí con una precisión que nos conduce al segundo punto:

Si consideramos el yo solo como ocupándose receptivamente, debemos entonces tener en cuenta en el análisis genético que a la acción receptiva es antepuesta una afección. Una representación de trasfondo, una representación dirigida, afecta al yo [...] y éste reacciona volviéndose hacia, la representación toma la forma de lo captante, en la cual la mirada del yo está dirigida al elemento objetual. Esto tiene como resultado el concepto más propio, el concepto normal de intención (*Meinung*) – aún más precisamente, de intención dóxica, de intención de ser (*Seinsmeinung*), que alcanza más allá de la esfera del representar simple.¹⁰⁷

En el campo de las vivencias objetivantes, más precisamente, de las “vivencias dóxicas, en las cuales devenimos conscientes, aunque sólo en la manera del trasfondo, de «lo que es»”,¹⁰⁸ se habla de un “volverse hacia dóxico” que es identificado por la psicología con la atención. Acá encontramos una referencia de Husserl que ya estaba presente en sus lecciones de 1904, a saber, la definición de la intención (*Meinung*) como sinónimo de un creer no-razonable (*un-einsichtig*). Esa referencia lo conduce a investigar la función del mentar de la atención con respecto al momento de la cualidad de la aprehensión. Pero, en este caso, la posición general de cualidad es asignada a la aprehensión, debido a que se trata “de caracteres peculiares”, que resultan impensables “sin algún tipo de aprehensión”; “las conciencia-de-ser, conciencia-de-nulidad, de-duda, etc., son impensables sin un objeto que sea tomado por existente, nulo, dudoso”.¹⁰⁹ Husserl admite que ningún acto de creencia o no creencia es, sobre la base de la aprehensión, pensable sin un mentar que dirija la mirada específica hacia los objetos aprehendidos. Pero “este volverse hacia del mentar no es evidentemente por sí mismo ningún tomar-por-verdadero y ningún tomar-por-falso”.¹¹⁰ Si excluimos, así, la identificación entre intención y *doxa*, la conclusión de Husserl reafirma un dato importante sobre la naturaleza de la atención. A partir de su capa-

¹⁰⁷ Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., p. 84.

¹⁰⁸ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., p. 84.

¹⁰⁹ Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 82.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

cidad de “pertenecer a la estructura de un acto específico del yo” como “*su tender al objeto intencional*” para cualquier tipo de acto y objeto, la atención, podríamos decir, puede moverse en el espacio constituido por la aprehensión en todos los modos de conciencia. Sobre esa base, desarrolla su “función privilegiante y configuradora”, a partir de la cual se activa un “hacer”¹¹¹ del yo que conduce a un acto dóxico, un juicio, una tendencia al conocimiento siempre nuevo de los objetos de nuestra experiencia, con todas las características significativas presentes o potenciales de su horizonte.

Conclusión

Nuestra investigación se concentró en la cuestión de la atención, exponiendo los fenómenos que entran en juego en la concepción de Husserl, especialmente en relación con los tópicos centrales que, según entendemos, son los más adecuados para esclarecer su función y naturaleza: la intencionalidad y el mentar. Como vimos, estos temas atraviesan, junto al interés, toda la reflexión husserliana, desde la *Filosofía de la Aritmética* hasta el desarrollo de la fenomenología genética. El motivo por el cual Husserl introduce en los cursos de 1904 la reflexión sobre la atención, que se remonta al año 1898, nos permite afirmar que, si bien su posición sobre la atención sufre modificaciones, su idea fundamental permanece, aunque insertándose en la adaptación de la teoría de la intencionalidad a las necesidades descriptivas de la emergente fenomenología, en particular, en la introducción de la temática de la horizonticidad de la experiencia. En este marco, el logro más fructífero de la fenomenología de la atención es la reinterpretación de algunos conceptos de la psicología y la filosofía del siglo XIX, como, por ejemplo, los de “aprehensión”, “campo de atención”, etc., que realiza Husserl a la luz de esta temática.

Como vimos, la introducción explícita de la temporalidad tuvo un papel fundamental en este proceso, permitiendo el desarrollo de los conceptos de campo y horizonte. El concepto de atención como mentar está presente en los escritos tempranos y especifica tanto el sentido de la atención en relación con todos los tipos de objetos como su relación con la intención. Distinguir el mentar y la intención es

¹¹¹ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., p. 88.

una tarea muy difícil, debido a que se trata de términos utilizados en muchas ocasiones por Husserl como sinónimos. Sin embargo, la caracterización de la atención en estos términos es uno de los aspectos más interesantes de la fenomenología de la atención. Por ese motivo, hemos puesto particular énfasis en el análisis de la relación entre ambos. En lo que concierne al mentar, hemos subrayado su función en la captación del objeto intencional y en la especificación en la intención gracias a la cual es mentado, origen ésta de la diferencias que tienen lugar sobre la base de la misma aprehensión y su intención unitaria. Asimismo, resultó muy relevante esclarecer su relación con la cualidad del acto. Finalmente, hemos visto que la fenomenología genética sienta las bases para comprender cómo la atención se mueve no solo en un espacio de experiencia, sino más bien, de sentido. Al mentar no le es reservada la función de fundamentación del sentido por sí mismo, pero sí de su emergencia a partir de *orientaciones* en el horizonte. En este sentido, intentamos ofrecer una lectura de la relación entre la atención *stricto sensu* y el advertir, en particular, con respecto al despertar intencional de la atención por parte del advertir.

Una contribución más del abordaje husserliano de la atención refiere a la relación, seguramente digna de mayor estudio, entre la voluntariedad y la involuntariedad de la atención, y entre la atención y la dinámica actividad-pasividad. En el tratamiento psicológico tradicional de la atención estos aspectos son frecuentemente tomados como referencia para la diferenciación entre los *strata* atencionales y no atencionales de la experiencia. La fenomenología parece más bien en la posición de abarcar de manera temática el aspecto que “ha de ser mentado” del objeto de la experiencia y las posibles relaciones que, en relación con este mentar, pueden emerger en la dinámica de la actividad-pasividad, sin limitar la consideración del aporte de la sola voluntad o sensibilidad.¹¹² El análisis de la actividad-pasividad profundiza también la descripción de los estratos atencionales y no atencionales, dando cuenta de la unidad y continuidad de los actos que se destacan, pero abarcando su libertad y riqueza cognitiva. La manifiesta direccionalidad de la atención fue interpretada considerando el aporte de las intenciones, pero hemos intentado también enfocar el rol de las disposiciones, de la motivación y la afección.

¹¹² Cf. Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, op. cit., p. 171.

Desde este punto de vista, ha resultado de fundamental importancia no reducir la atención a la simple función de “destacar de la afección”, en virtud de que afección y atención se entrelazan en la fenomenología genética en la constitución del “horizonte de habitualidad”.¹¹³ Este entrelazamiento se explica tanto por la temporalidad de la conciencia como por las instituciones de sentido por medio de la asociación, y pone en primer plano un sentido de la historicidad de la conciencia atenta que aún necesita ser investigada.

¹¹³ Cf. Wehrle, Maren, “Intentionalität, Interesse, Affektion – Das Phänomen der Aufmerksamkeit als Umschlagstelle zwischen Aktivität und Passivität”, en Merz P., Staiti A. & Steffen F. (eds.), *Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg, Ergon, 2010, p. 96.

Bibliografía

- Ansorge, Ulrich & Schober, Barbara, “Zentrale Entwicklungen in der Theoriebildung und Forschung zur Aufmerksamkeit in der Psychologie”, en Reh, S., Berdelmann K. & Dinkelaker, J., *Aufmerksamkeit. Geschichte – Theorie – Empirie*, Wiesbaden, Springer, 2015, pp. 349-370.
- Bain, Alexander, *The Emotion and the Will*, Londres, Longmans Green and Co., 1888.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, en *Husserliana*, vol. III/1, Schuhmann K., La Haya, M. Nijhoff, 1976.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, en Biemel, M. (ed.), *Husserliana*, vol. IV, La Haya, M. Nijhoff, 1952.
- , *Logische Untersuchungen*, en Panzer, U. (ed.), *Husserliana*, vol. XIX/1, La Haya/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984.
- , *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, en Panzer, U. (ed.), *Husserliana*, vol. XIX/2, La Haya/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984.
- , *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, en Rang, B. (ed.), *Husserliana*, vol. XXII, La Haya/Boston/London, M. Nijhoff, 1979.
- , *Analysen zur passiven Synthesis*, en Fleisher M. (ed.), *Husserliana*, vol. XI, La Haya, M. Nijhoff, 1966.
- , *Philosophie der Arithmetik*, en Eley, L. (ed.), *Husserliana*, vol. XII, La Haya, M. Nijhoff, 1970
- , “Persönliche Aufzeichnungen”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 16, N° 3, 1956, pp. 293-302.
- , *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, en Giuliani, R. & Vongehr, T. (eds.), *Husserliana*, vol. XXXVIII, Dordrecht, Springer, 2004.
- , *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, en Marbach, E. (ed.), *Husserliana*, vol. XXIII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1980.
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, en Boehm, R. (ed.), *Husserliana*, vol. X, La Haya, M. Nijhoff, 1966.

- , *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesung 1906/07*, en Mele, U. (ed.), *Husserliana*, vol. XXIV, Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984.
- , *Einleitung in die Ethik, Vorlesung Sommersemester 1920/1924*, en Peucker, H. (ed.), *Husserliana*, vol. XXXVII, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- , *Erfahrung und Urteil*, Landgrebe, L., Praga, Academia, 1939.
- Jacobs, Hanne, "Husserl on Reason, Reflection, and Attention", en *Research in Phenomenology*, vol. 46, N° 2, 2016, pp. 257-276.
- James, William, *The Principles of Psychology*, Nueva York, Holt, 1890.
- Lipps, Theodor, *Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1902.
- Marbach, Eduard, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, La Haya, M. Nijhoff, 1974.
- Mole, Christopher, *Attention is Cognitive Unison*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Pashler, Harold, *The Psychology of Attention*, Cambridge, MIT Press, 1998.
- Schuhmann, Karl, "Carl Stumpf", en Albertazzi, L., Libardi, M. & Poli R. (eds.), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 109-129.
- Styles, Elizabeth, *The psychology of Attention*, Hove/Nueva York, Psychology Press, 2006.
- Wehrle, Maren "Intentionalität, Interesse, Affektion – Das Phänomen der Aufmerksamkeit als Umschlagstelle zwischen Aktivität und Passivität", en Merz P., Staiti A. & Steffen F. (eds.), *Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg, Ergon, 2010, pp. 77-109.
- Wundt, Wilhelm, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1897.

Sobre la belleza del arte en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant

LUCIANA MARTÍNEZ

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES-CONSEJO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

Recibido el 11 de enero de 2018-Aceptado el 24 de febrero de 2018

Luciana Martínez es becaria de CONICET y realizó su investigación de doctorado acerca de la doctrina kantiana de las definiciones en la Universidad de Buenos Aires. El tema de su investigación actual es la evolución de la doctrina del genio entre la década silenciosa y la KU* de Kant.

* Las referencias a las obras de Immanuel Kant en este artículo se ajustan a las convenciones de la *Kant Gesellschaft*, detalladas en la revista *Kant Studien*. En cada caso, indicaremos las siglas correspondientes a la obra citada, seguida del tomo correspondiente a la edición académica y el número de página en esta edición. Por último, mencionaremos el número de página correspondiente a la traducción empleada. La sigla "KU" remite a la *Crítica de la facultad de juzgar*.

RESUMEN: El objetivo de este artículo consiste en proponer una interpretación de los pasajes de la *Crítica de la facultad de juzgar* (*Kritik der Urteilskraft* - KU) que tratan acerca del arte. Más específicamente, se desarrolla una explicación de la inclusión de la doctrina del arte en la Deducción del principio *a priori* del gusto. Esta explicación vincula la inclusión de la doctrina del arte con algunas dificultades que se mencionan en el texto acerca de la posibilidad de juzgar estéticamente objetos producidos por el hombre. Sostenemos que la doctrina del arte se incluye en la Deducción para mostrar que el mismo principio *a priori* del gusto se encuentra en el suelo de los juicios de belleza sobre artefactos.

PALABRAS CLAVE: Arte - juicio estético - genio - Kant - Crítica de la facultad de juzgar.

ABSTRACT: The main purpose of this paper is to provide an interpretation of the passages of the *Kritik der Urteilskraft* (KU) dedicated to fine arts. Specifically, we attempt to explain the inclusion of the doctrine of genius in the Deduction of the *a priori* principle of taste. In such context, our explanation seeks to deal with the difficulties on the judgment of beauty of artificial objects, that Kant himself mentioned in KU. We consider that the doctrine of arts is included in the Deduction in order to show that the same *a priori* principle of taste is the ground of the judgments of beauty in the case of artificial objects.

KEY WORDS: Fine arts - aesthetic judgment - genius - Kant - Critique of judgment.

1. Introducción.

La doctrina del arte se desarrolla en la sección de la *Crítica de la facultad de juzgar* titulada “Deducción de los juicios estéticos puros”, cuando la justificación del principio *a priori* del gusto ya ha sido desarrollada y no parece quedar pendiente tarea alguna. El objetivo general de este trabajo es explicar el lugar sistemático de la doctrina del arte allí. Nuestra hipótesis es que en la propuesta kantiana la posibilidad del arte bello, de acuerdo a las condiciones específicas de este predicado, debe ser mostrada, y es a los fines de esa demostración que el filósofo presenta en el marco de la Deducción una teoría de la producción artística.¹ La búsqueda de principios *a priori* del

¹ En contra de lo que sostiene, por ejemplo, Kenneth Rogerson. Rogerson plantea una dificultad que ha sido frecuentemente objetada a la estética de Kant. Se trata de la impugnación fundada en que todo sería bello en la KU. Según la interpretación propuesta por Rogerson, los juicios de belleza son juicios subjetivos de placer con pretensión de universalidad, y Kant cree que el único suelo de ese placer universal es la armonía libre de las facultades de la imaginación y el entendimiento. Kant, continúa Rogerson, sostiene que la armonía de nuestras facultades es subjetivamente conforme a fin. La idea es que los objetos que involucran una armonía libre de la imaginación y el entendimiento satisfacen con ello una pretensión que es común a todos: la de ser capaces de juzgar objetos. Y es porque los objetos satisfacen esa pretensión, que encontramos placer en ellos. Ahora bien, si Kant pretende sostener que una armonía libre es placentera simplemente porque satisface nuestro afán de organización del múltiple dado, entonces todos los objetos de la experiencia son placenteros, pues todos los objetos satisfacen esa exigencia, en tanto que objetos de una experiencia posible. El placer en la finalidad subjetiva no es una condición suficiente para delimitar el placer estético kantiano porque abarca demasiado. Kant necesita, además, alguna

juicio de gusto que también estén en la base del enjuiciamiento de los productos del arte exige a Kant un argumento que dé cuenta de la posibilidad de una continuidad entre las representaciones de los productos del arte y los de la naturaleza.²

2. Objeciones a la posibilidad de predicar belleza de los productos del arte.

La naturaleza de los objetos cuya representación es motivo de nuestro placer/displacer parece no tener injerencia en el planteo de la primera parte de la KU. Sin embargo, hay pasajes en los que el filósofo se detiene en ciertos rasgos de los objetos que sí afectarían el enjuiciamiento. En particular, esto se verifica en el cierre del tercero de los cuatro momentos que constituyen la “Analítica de lo Bello”, el momento de la relación. En él se alcanza la definición de belleza como “la forma de la conformidad a fines de un objeto, en la medida en que ésta sea percibida en él sin representación de un fin”.³ Que algo sea conforme a fines implica que su posibilidad sólo podría explicarse si se admitiera una causalidad según fines como su fundamento. Esto es, que sólo podríamos representarnos su existencia o su posibilidad si lo consideráramos como el producto de una voluntad ordenadora en conformidad con reglas.

restricción adicional para evitar el inconveniente de que todo sea bello. Y Rogerson halla esa restricción en la doctrina de las ideas estéticas, planteada en KU §42. Si bien cabe preguntar si la objeción que es el hilo conductor de la continuidad que propone la comentadora es relevante en el marco del texto y si efectivamente éste tiene la pretensión de brindar las condiciones necesarias y suficientes que están a la base de una definición exhaustiva de nuestros juicios de gusto, el señalamiento de Rogerson no contradice en nada los señalamientos de Kant. No obstante ello, esa propuesta no permite comprender satisfactoriamente el peculiar modo en el que se introduce el arte como problema en la argumentación kantiana. Según la interpretación aquí propuesta, en cambio, antes que irrestricto el predicado de belleza, si se concibe como sostenido en el principio *a priori* propuesto por Kant, aparenta ser tan limitado que ni podría predicarse de los objetos del arte. Cf. Rogerson, Kenneth F., “Is Everything Beautiful for Kant?” en: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann y Ralph Schumacher, *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, tomo III: secciones VI-X, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, pp. 615-621.

² Andreas Kahlitz ha ofrecido una respuesta diferente al problema que orienta este artículo. Para el autor, la clave de la inclusión de la doctrina del arte en la Deducción del principio *a priori* de los juicios de gusto debe buscarse en las consideraciones de Kant acerca del interés empírico y el interés intelectual en lo bello. Cf. Kahlitz, A., “Die Kunst und ihre prekäre Opposition zur Natur (§§43-50)” en: AA.VV., *Immanuel Kant Kritik der Urteilskraft*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 151-171.

³ KU §17.

Por su naturaleza, los juicios de gusto, en su posibilidad, no pueden presuponer la representación de un fin como fundamento del enjuiciamiento. En caso contrario, si esa representación fuera subjetiva, el juicio sería interesado, y si fuera objetiva, sería lógico. Kant ha rechazado las dos alternativas desde el primer momento de la Analítica. El interés en la existencia del objeto no tiene lugar, ya que el juicio es estético y refiere una peculiar vivificación de nuestras facultades a una representación, y no, como en el caso del conocimiento, esa representación al objeto. Como el objeto mismo no determina el enjuiciamiento de gusto, su existencia resulta indiferente para ese proceso. Por otra parte, el juicio no es lógico. Un juicio lógico subsume objetos bajo conceptos: es determinante. El juicio de gusto, en cambio, es un juicio de reflexión: mediante la imaginación remite la representación al juego de las facultades, sin que intervengan los conceptos provistos por el entendimiento.

A pesar de que, por esos motivos, la representación de un fin no interviene en el enjuiciamiento, Kant sostiene que los juicios de gusto presentan una conformidad a fin. Pues el fundamento de la determinación es en ellos el sentimiento de placer/displacer concebido como universalmente comunicable, y ese sentimiento se define en virtud de una conformidad a fines:

La conciencia de la conformidad a fines puramente formal en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto, a propósito de una representación por la cual es dado un objeto, es el placer mismo, porque contiene un fundamento de determinación de la actividad del sujeto en vista de la vivificación de sus fuerzas de conocimiento y, por tanto, una causalidad interna (que es conforme a fin) con vistas al conocimiento en general, mas sin estar restringida a un conocimiento determinado, y, con ello, contiene una mera forma de conformidad a fines subjetiva de una representación en un juicio estético.⁴

El sentimiento de placer que determina nuestros juicios de belleza es el reconocimiento, a partir de una representación, de la forma de su finalidad respecto del libre juego de nuestras facultades. La identificación de esta correspondencia entre nuestras representaciones y nuestras facultades de conocimiento es motivo de que el sujeto se determine a actuar para mantenerse en esa situación. Todo

⁴ AA V: 222; 138 s.

esto significa que el sentimiento de placer predicado en los juicios de belleza se define en términos de una conformidad a fines. Ahora bien, que nos representemos una finalidad del objeto respecto de nuestras facultades de conocimiento, a propósito de la representación de aquél, no significa que *el objeto esté organizado* con el fin de su concordancia para el juego de nuestras facultades. Por otro lado, la complacencia no se funda en un afán de mantener el objeto en la existencia, sino que esa complacencia sólo implica la tendencia del sujeto a mantenerse en el estado del ánimo alcanzado a propósito de la representación. Por esto, el juicio de gusto es desinteresado. La mera forma de la finalidad subjetiva, de la conciencia de una conformidad de la representación a las facultades del conocimiento, es la complacencia que juzgamos universal y que da el suelo al juicio de gusto.

Si bien estas consideraciones caracterizan la concepción kantiana del enjuiciamiento de lo bello de acuerdo a la *relación* involucrada en esos juicios con independencia de la naturaleza de los objetos juzgados, en esta misma sección Kant expresa en una nota al pie:

Contra esta definición [i.e. la definición de belleza como conformidad a fin sin representación de un fin] podría aducirse como objeción que hay cosas en las que se ve una forma conforme a fin, sin reconocer en ellas un fin; por ejemplo, en los aperos pétreos extraídos frecuentemente de antiguos túmulos, provistos con un agujero como para poner allí un mango, que, si bien delatan nítidamente en su figura una conformidad a fin de la que no se conoce el fin, no por ello son, sin embargo, declarados bellos. Pero el que se las considere como una obra del arte basta ya para tener que confesar que uno refiere su figura ya a algún propósito y a un fin determinado. De ahí que tampoco haya una complacencia inmediata en su contemplación. Por el contrario, una flor, una tulipa, por ejemplo, es tenida por bella, porque encontramos en la percepción que de ella tenemos una cierta conformidad a fin, que, así como la juzgamos, no es referida a fin alguno.⁵

Una posible objeción indica que la conformidad a fin sin fin no es condición suficiente de la belleza. El ejemplo del apero involucraría la posibilidad de que nos representemos objetos que, verificando ese requisito, no serían sin embargo considerados bellos. La

⁵ AA V: 236; 151.

respuesta kantiana a esa objeción posible alega que, si bien en ese caso no es claro el fin particular del objeto, en tanto éste constituye un producto del arte, su representación implica un fin. El producto del arte, *en tanto que tal*, contiene en sí una referencia a fines. Esta referencia es constitutiva de su carácter artístico. Luego, no admite una “complacencia inmediata en su contemplación”.

En el ejemplo, el objeto deteriorado y de apariencia inútil se representa como conforme a fin, aun cuando no se encuentre inmediatamente presente el fin que habría guiado su producción. A pesar de ello, avanza la posible objeción contra Kant, esa representación no impulsa un placer que pretendamos universalizable y que motive nuestra tendencia a mantenernos en ese estado. La respuesta del filósofo indica que tan pronto como se considera su carácter artificioso, en ese reconocimiento se establece la necesidad de representarse un fin como condición de la representación del objeto, justamente porque éste, para esa representación, es el producto de una voluntad.

El arte es una producción regida por un propósito que define sus productos. El objeto artístico involucra un fin en su representación. De acuerdo a la definición parcial de la belleza alcanzada en el tercer momento de la Analítica, este rasgo de los productos del arte aparenta amenazar la legitimidad de nuestros juicios de belleza sobre ellos. Para decidir si esto es así, conviene adentrarnos ahora en la doctrina del arte, que Kant presenta al final de la Deducción.

3. La doctrina crítica del arte.

El primer paso en la argumentación mediante la que Kant muestra la posibilidad del arte bello consiste en precisar el ámbito en el que se plantea la dificultad.⁶ Esto se lleva a cabo aislándolo de otros espacios de nuestra experiencia. Gradualmente, se separan esferas en las que la predicación de la belleza no tiene lugar, hasta alcanzar la del arte bello. Para delimitar la esfera del arte, Kant la contrapone negativamente a otras tres formas de creación: la de la naturaleza, en la que no interviene la libertad; la de la ciencia, en la que los saberes orientan la producción; la de los oficios, actividad que Kant considera mercenaria, al servicio de algo más y en sí misma

⁶ KU §§43 ss.

desagradable. A propósito de esta última distinción, se presenta un señalamiento que será crucial en la caracterización del arte como producto del genio: si el trabajo artesanal, la producción de artesanías, es una ocupación de suyo desagradable y que sólo se emprende en vistas de su fin, el trabajo del artista se encuentra en cambio libre de esas compulsiones. Una condición de la producción artística es que el espíritu sea libre. Sólo un espíritu libre podrá vivificar la obra.

Esa separación de ámbitos no presenta mayores inconvenientes, pero reclama continuar la indagación, hasta delimitar distintamente el arte *bello*. Kant distingue, de acuerdo a su intención inmediata, el arte mecánico del estético, que apunta al sentimiento de placer. En el arte mecánico se conocen anticipadamente las condiciones que habilitan la producción del objeto, y la puesta en práctica de esas operaciones lo hacen efectivo. El arte estético, por su parte, como adelantamos, tiene como propósito inmediato producir un sentimiento de placer, pero no hay una regla anticipada que normalice las condiciones de producción de ese sentimiento. A su vez, en la esfera del arte estético Kant identifica el arte bello, a diferencia del meramente agradable, por cuanto el fin de éste es hacer que el placer acompañe a las representaciones sensibles. El arte agradable ocasiona una complacencia particular que se funda en la mera sensación y en la que la causalidad de nuestra voluntad está condicionada por la afección del objeto. El placer producido es interesado y no resulta comunicable. El arte bello es diferente, como cabe esperar tras la “Analítica de lo bello”: la complacencia debe poder esperarse de cada cual, y por eso no puede estar fundada en el mero agrado. El fin del arte bello es que la complacencia acompañe a las representaciones, en cuanto modos de conocimiento. Esto quiere decir: en virtud de la peculiar relación de nuestras facultades cognitivas (la imaginación y el entendimiento) requerida para la representación del objeto.

En pocas palabras, el arte bello se define, en principio, por una delimitación múltiple: por una parte se presenta como el producto de una voluntad, de modo que su deslinde respecto de los objetos de la naturaleza se funda en la instancia productora: es arte; por otra, ese producto es estético y se distingue de los productos mecánicos en su efecto: a diferencia de éstos, los productos del arte bello tienen como propósito inmediato el sentimiento de placer; finalmente, es arte *be-*

llo, y no meramente agradable, su fin consiste en que el placer acompañe las representaciones como modos de conocimiento, y no como meras sensaciones. El fin del arte bello no es otro que la belleza.

En estos párrafos, la argumentación kantiana conduce a la necesidad de abordar el arte bello y a exponer las peculiaridades de su producción. Que se predique la belleza de un objeto significa para Kant que se haya reconocido una suerte de correspondencia entre su representación y el libre juego de nuestras facultades. Esa correspondencia es motivo del sentimiento de un placer que no es mero agrado, que tiene su suelo en la disposición de nuestras facultades de conocimiento y que por eso se pretende universal. En pocas palabras, lo que el juicio de gusto pone a la luz es el sentimiento de una finalidad de los objetos que nos representamos respecto de la constitución y las relaciones de nuestras facultades. El juicio es subjetivo: no mienta la finalidad de los objetos, sino el sentimiento de placer del que sus representaciones son motivo.

En este marco, como sugeríamos antes, resulta todavía polémico que las representaciones de los productos del arte *en tanto tales* sean motivo de nuestro placer. No porque los objetos sean producto del arte, sino porque en ese juicio nos los representamos como tales. Reconocer un objeto como un producto del arte implica asumirlo como el producto de la creación libre de un artífice racional, que actúa con una intención y según unas reglas. El objeto de arte se presenta como el producto de una voluntad. Es eso lo que hace que digamos de un objeto que es artístico. Dadas dos flores, una nacida de la tierra y una de tela, cualquier espectador dirá que la primera es un objeto natural y la segunda un producto del arte, y en ese reconocimiento asume que en su producción ha intervenido una voluntad.

Pero tan pronto como decimos de una flor que es bella, cuando la juzgamos según el gusto, admitimos que ha sido realizado un juicio de la reflexión, que nuestra imaginación ha recorrido su representación libremente y ha hallado una conformidad de esa representación con el libre juego de esa facultad con el entendimiento. En esta reflexión no intervienen conceptos. La imaginación se las ve libremente con la representación, sin que ninguna regla del entendimiento la restrinja. El objeto del que se predica belleza es considerado como adecuado a nuestras facultades, estableciendo con el libre juego de ellas una relación de finalidad sin la representación de un fin.

Si el objeto que se considera bello es un objeto natural, o si se lo toma en ese juicio por tal, no es por eso motivo de peculiar escándalo: place, su representación se nos presenta como en conformidad con nuestras facultades. Pero si en el juicio en el que predicamos belleza de un objeto *lo reconocemos como producto del arte*, esto es: como producido por una voluntad en vistas a un fin, si estamos dispuestos a admitir arte bello, tenemos que caracterizar esa representación y mostrar que no es absurda.

Kant plantea explícitamente el camino de la resolución de la dificultad como preludio de su doctrina del genio:

Ante un producto del arte bello debe hacerse uno consciente de que es arte y no naturaleza; no obstante, la conformidad a fin en la forma de aquél debe *parecer* tan libre de toda sujeción a reglas arbitrarias *como si fuera un producto de la mera naturaleza*. Sobre este sentimiento de libertad en el juego de nuestras facultades de conocimiento, que, empero, tienen que ser a la vez conformes a fin descansa ese placer que es el único universalmente comunicable, sin fundarse, no obstante, en conceptos.⁷

Cuando nos representamos el producto del arte en tanto tal, hay algo en esa representación que es indicio de su carácter artístico, somos conscientes de esto. Sin embargo, en esa representación no puede estar involucrada la determinación de su propósito. Pues, por una parte, si éste fuera el mero agrado, el arte placería a los sentidos y no sería bello. Si, por otro lado, el producto artístico estuviera hecho en vistas de la elaboración de un objeto, determinado luego por el concepto de éste, el juicio que motivaría sería intelectual y se ocuparía de su perfección. El juicio de belleza no puede ser ni de mero agrado ni de perfección. Si el objeto ha de ser considerable bello, nuestra representación de él no puede involucrar ninguno de esos dos fines.

Kant establece, a partir de esas consideraciones, una suerte de doble analogía entre los dos ámbitos de objetos, que sin embargo ha distinguido en detalle: si lo natural place *como si fuera arte*, lo artístico place *como si fuera naturaleza*. Puede entenderse el primero de esos enunciados, si se considera la peculiaridad del modo como Kant concibe ese placer: consiste en una concordancia de la repre-

7 AA V: 306; 215s., subrayado nuestro.

sentación del objeto con el libre juego de nuestras facultades, *como si* entre ambos se diera una relación final. La segunda afirmación involucra mayores inconvenientes y es la que pone en juego la posibilidad de que concibamos arte bello. No es inmediata la compatibilidad de esa conciencia del carácter artístico de la representación y su apariencia de ser natural. El punto de vista es aquí el del sujeto receptor, el que tiene una representación de un objeto como artístico y como bello. Y Kant necesita explicar qué condiciones ha de verificar tal representación para ser posible.⁸

La posibilidad de los productos del arte se funda en una finalidad intencionada, que sin embargo debe sustraerse a la atención del receptor, si éste ha de considerarlos bellos. Siendo intencional, el arte no debe parecerlo. Aun cuando uno sea consciente de su carácter artificial, debe ser pasible de una representación como naturaleza, sin hacer patentes las reglas que constreñían el espíritu de su productor en la ejecución de la obra. Es necesario todavía que Kant brinde detalles de este modo de representarnos el objeto artístico, que, resultado de una voluntad que actúa en vistas de un fin, se concibe como no sometido a las restricciones de los conceptos. La regla que guía la producción, y que se mantiene ignota en la contemplación, es, explica Kant, una suerte de don de la naturaleza.

El arte es, y no puede sino ser, producto del genio, que es una peculiar disposición (innata) de facultades, por medio de la cual *la naturaleza da la regla del arte*. De momento, no están dados los instrumentos teóricos para precisar el concepto de genio, por lo que el filósofo decide proceder a partir de lo que sí tiene para intentar alcanzar la configuración de las facultades que ha de tener, de modo que el arte bello resulte posible. Todo lo que sabemos del genio es que, si ha de producir arte bello, sus objetos han de ser representables como productos de la naturaleza. Kant continúa con el análisis de lo único que puede afirmarse hasta ese momento de su argumentación: la di-

8 En la interpretación que estamos siguiendo es crucial la primera afirmación de KU §48, según la cual “[p]ara el *enjuiciamiento* de objetos bellos como tales se requiere *gusto*, para el arte bello mismo, empero, es decir, para la *producción* de objetos bellos, *genio*.” (AA V: 311; 220) Inmediatamente después, no obstante, el filósofo añade que la posibilidad de la belleza del arte “(que también debe tomarse en consideración en el enjuiciamiento de un objeto semejante) exige genio.” Si hay objetos bellos, se ha producido un enjuiciamiento que sólo ha involucrado el gusto. Pero que haya objetos que siendo artísticos sean bellos es algo que requiere más: requiere genio. El arte bello, i.e. la belleza del arte, sólo es posible si hay genio. Y que sea posible este arte es una condición para el enjuiciamiento de sus objetos.

ferencia entre la belleza natural y la belleza artística. Sabemos que, si bien para el enjuiciamiento de gusto la distinción no ha de plantearse, los objetos de la naturaleza y los objetos del arte han mostrado su diferencia en otros aspectos, de modo más notable a partir de la capacidad de cada uno de ser motivo de interés inmediato.

Para avanzar en la distinción, Kant se centra en el acto judicial. En el caso de la belleza natural, el predicado se aplica a cosas: nos placen las flores del bosque y consideramos universal ese sentimiento. Lo que nos place en el caso del arte, en cambio, no es la forma de la cosa misma: al mirar un retrato y juzgarlo bello no consideramos que la persona retratada sea bella, sino que lo juzgado es el retrato, el modo de la representación. Por eso dice Kant que “la belleza artística es una *bella representación* [*Vorstellung*] de una cosa”.⁹ En definitiva, según esto, el arte plasma el concepto de la cosa y el modo de esa plasmación es o no es bello.

Para llevar a cabo la empresa de representarse una cosa en conformidad con el concepto que comunica, no se requiere más que de gusto. Esta facultad, como Kant ha señalado en la “Observación general sobre la primera sección de la analítica”, juzga en virtud de la referencia del objeto a la libre conformidad a ley de la imaginación productiva. Ésta, en su libertad, produce por sí misma formas arbitrarias de intuiciones posibles. Si bastara, para juzgar arte bello, con representarse en su causa sólo la facultad del gusto, esto es: la capacidad de juzgar los objetos en referencia a la conformidad a ley de la imaginación libre, entonces la capacidad de producir belleza artística consistiría en poder representar esos objetos que han sido juzgados bellos. Pero el genio, la condición de la posibilidad del arte bello, no puede ser sólo eso: de hecho, señala Kant, “[e]l arte bello muestra precisamente su eminencia en que describe bellamente cosas que en la naturaleza serían feas o desplacientes”.¹⁰

El resultado de la producción a partir del mero gusto es sólo un vehículo para la comunicación de un concepto, el del objeto que ha placido. Ahora bien, Kant se ha cansado de repetir que “[e]l concepto del arte bello no permite (...) que el juicio sobre la belleza de su producto sea derivado de alguna regla que tenga por fundamento de

⁹ AA V: 311; 220.

¹⁰ AA V: 311; 221.

determinación un concepto”.¹¹ Y esto, en virtud de las condiciones mismas de la belleza. El talento del artista debe aportar algo más a su producto, para que éste nos plazca y amerite nuestro juicio de gusto. El objeto de arte no es una mera comunicación formalmente aceptable de un concepto. El arte bello requiere más. Falta algo.

Kant se mantiene en la perspectiva del observador para preguntar por eso que falta. Podemos contemplar productos de los que cabría esperar belleza y, sin embargo, reconocer su *carencia de algo indefinido*, necesario para experimentar el sentimiento de placer correspondiente. De ciertos productos que cabe categorizar como “arte bello” decimos, en ese caso, que *les falta espíritu*.¹² ¿Qué entendemos por ello? ¿Qué significa ese término que hasta el mismo Kant considera *místico*?¹³ La respuesta de la KU es en principio convencional, el texto cita una definición que se repetía en el ámbito de la antropología: espíritu es “el principio vivificante en el ánimo”.¹⁴ Ya habíamos encontrado en la exposición kantiana esa idea de la “vivificación” de las facultades del ánimo. No obstante, lo que eso involucre no está suficientemente detallado todavía. El vocabulario que interviene en la definición resulta insatisfactorio, en tanto no puede explicarse en los términos de los desarrollos que la anteceden en el texto. Tal vez por ese motivo, el intento de presentación de las nociones se extiende. Esa “vivificación” ocurre por medio de algo más, algo que, siendo conforme a fin, pone a las facultades del alma en una peculiar relación. El lenguaje kantiano comienza a resonar,

¹¹ AA V: 307; 217.

¹² “De ciertos productos, de los cuales se espera que deban mostrarse, al menos en parte, como arte bello, dicese que carecen de *espíritu*, a pesar de que no se encuentre en ellos nada que en lo que atañe al gusto fuera censurable. Bien puede que un poema sea muy pulcro y elegante, pero carece de espíritu. Una narración es exacta y ordenada, mas no tiene espíritu. Un discurso solemne es profundo a la vez que florido, pero sin espíritu. Mucha conversación hay que no carece de entrenamiento, aunque sí de espíritu; y hasta de una mujer se dirá que es bonita, comunicativa y gentil, mas sin espíritu. ¿Qué es aquí, entonces, lo que por espíritu se entiende?”, AA V: 313; 222.

¹³ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, AA VII: 246; 180. El concepto de “espíritu” ya se había presentado en el pensamiento del filósofo mucho antes de la configuración del sistema crítico, en un texto que fue polémico en su época, en la que Kant ya gozaba de cierto prestigio, y que se inscribe en un momento de su producción en el que comienza a advertirse un giro que desembocará en el sistema. Nos referimos a *Sueños de un visionario* (AA II: 319 ss; 55 ss.). Puede localizarse allí el primer desarrollo de un modo de abordaje que caracterizará toda la producción posterior de Kant, el de la exposición de los conceptos.

¹⁴ AA V: 313; 222.

pero todavía no resulta clara la función del espíritu: ¿qué es eso que es conforme a fin y moviliza la imaginación y el entendimiento? Cabe esperar que sea algo de (o en) la obra. Algo que haga que nuestra representación de ella sea motivo de un placer universal. Por medio de esa presentación parcial y difícil, Kant está introduciendo su doctrina de las ideas estéticas, a las que a continuación define:

aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún *concepto*; a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni puede hacer comprensible. Fácilmente se ve que es ella la pareja (*pendant*) de una *idea de la razón*, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna *intuición* (representación de la imaginación).¹⁵

Aquí es necesario separar varios aspectos de la presentación de Kant¹⁶ y mostrar qué aporta cada uno para la elucidación de esa misteriosa facultad del genio, que brinda un *plus* determinante del arte bello. Por una parte, en primer lugar, hallamos que las ideas estéticas son un producto de la imaginación. En este texto, Kant presenta la imaginación como una facultad productiva, que construye representaciones a partir de materia dada.¹⁷ Su tarea parece consistir, en particular, en un reordenamiento de los materiales de la experiencia. La imaginación, explica, como facultad productiva de conocimiento, opera a partir del material dado por la naturale-

¹⁵ AA V: 314; 222.

¹⁶ En este aislamiento de los aspectos de la introducción de la doctrina de las ideas estéticas seguimos de cerca la prolija exposición de Schmidt, Jochen, "Kant: das Genie in den Grenzen des human aufgeklärten Geistes". *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, Tomo 1: *Von der Aufklärung bis zum Idealismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

¹⁷ David Sobrevilla considera que la caracterización de la imaginación como productiva y libre, hallada en el §49 de la KU, permite diferenciar sus funciones de las de la imaginación reproductiva y la imaginación productiva de la KrV respectivamente. Sobrevilla, David, "La estética de Kant", *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*, Lima, Ed. Amaru, 1986, p. 66. Claudia Jáuregui, por su parte, fundamenta la diferencia de las operaciones que se asignan a la facultad en la Primera y la Tercera Crítica, en dos modos distintos de conciencia operante. En la KU se presenta una forma de conciencia no cognitiva, lo que explica la no sujeción de la imaginación a las restricciones del entendimiento. Sin embargo, estas operaciones de la conciencia no son independientes de todo conocimiento de objetos, sino que lo suponen y complementan. Jáuregui, Claudia, "Juicio estético, imaginación y conciencia subjetiva en la *Crítica de la facultad de juzgar de Kant*", en: Claudia Jáuregui (ed.), *Entre pensar y sentir*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, 250 ss.

za real. Pero en esa operación misma, esa facultad crea una suerte de “nueva naturaleza”. De hecho, Kant señala que por medio de esa facultad nos “entretendemos” modificando la realidad cuando ésta se torna “demasiado cotidiana”. La naturaleza nueva, creada, no se obtiene siguiendo solamente los principios de la analogía (intelectuales), sino que intervienen otros principios de la razón, también pertenecientes a nuestra naturaleza. La imaginación, atendiendo sólo a principios que obtiene de la razón, y no constreñida por los conceptos del entendimiento, actúa libremente en la organización de lo dado. Por eso, una reorganización de los materiales habilita la posibilidad de trascender la experiencia.

En segundo lugar, Kant señala de las ideas estéticas que ningún concepto puede adecuarse a ellas.¹⁸ Las ideas estéticas no pueden decirse, nombrarse. Ellas activan el pensamiento, dan a *pensar tanto*, que cualquier concepto brindado por esa facultad resultaría escaso para comunicarlas. No se limitan a la determinación de nuestros pensamientos particulares, exceden a todos ellos. Esto, que en principio aparece en conformidad con lo que buscábamos cuando hacíamos referencia al libre juego de las facultades desencadenado por el placer de lo bello, aquí parece no obstante cubierto de misticismo. Las ideas estéticas apuntan, parece, a una vivencia preconceptual, prediscursiva. El acceso a ellas involucraría una experiencia *sui generis*, difícilmente subsumible bajo los estándares del sistema kantiano. Estos pasajes aparentan remitir al espíritu exuberante del *Sturm und Drang*¹⁹ que Kant pretendía querer combatir. El ge-

¹⁸ En este aspecto, señala J. Schmidt, cuando Kant habla de lo “innominable”, retoma una noción que estaba presente en la estética francesa del siglo XVII. Con ello, se referiría, de acuerdo al comentador, a lo que ni puede racionalizarse, ni puede reducirse a la lógica, ni puede formularse lingüísticamente. Schmidt, *op. cit.*

¹⁹ Para una caracterización somera de este círculo alemán, cf. Ilse Brügger. Si bien allí se reconocen períodos diversos del movimiento, la discusión con Kant correspondería a sus inicios, que Brügger representa paradigmáticamente en el pensamiento de Goethe y Herder. Uno de sus rasgos principales sería su enfrentamiento de las tendencias racionalistas modernas, oponiendo a las prescripciones de la razón el sentimiento. Lo irracional se considera en este marco como plenitud liberadora. Como señala la prologuista, “Hamann y Herder conciben el genio como totalidad individual, como fuerza irracional espontánea que actúa por necesidad propia aun en oposición a las posturas racionales”. Brügger, Ilse, “Prólogo”, *La rebelión de los Jóvenes escritores alemanes en el siglo XVIII. Textos críticos del Sturm und Drang*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1976, p. 19. Es necesario tener presente que si, como indicamos aquí, hay algo de esa experiencia no intelectual en la presentación kantiana del genio, por otra parte Kant es enfático en el señalamiento de la preeminencia del gusto a los fines de la indagación de los principios del Juicio y de la importancia de la formación del artista para la producción exitosa de objetos bellos.

nio, capaz de expresar lo indecible, de plasmar el exceso, se da en el aspecto de la exposición de las ideas estéticas que ahora nos ocupa como un rasgo atípico en el sistema kantiano. Sin embargo, esta apreciación resulta unilateral y se muestra insuficiente tan pronto como avanzamos en los desarrollos del texto.

El tercer rasgo de las ideas estéticas que señalamos en la definición de la cita es la analogía que introduce Kant con las ideas de la razón.²⁰ La pregunta por la elección de esa nomenclatura se encuentra expresada en el texto: ¿por qué llamar “ideas” a esas representaciones de la imaginación? Kant brinda dos razones: en primer lugar, como ya vimos en el primer momento de la definición, las ideas estéticas trascienden el límite de la experiencia; en segundo término, porque, como se hizo patente en el segundo momento, ningún concepto puede serles adecuado.²¹

Descriptas de este modo las ideas estéticas, Kant puede emplearlas para elucidar su hasta entonces confusa concepción del espíritu y el genio. Éste presenta en sí una capacidad doble: por una parte puede “descubrir ideas para un concepto dado” y, por otra, puede “encontrar la expresión para ellas a través de la cual puede ser comunicado a otros el temple subjetivo del ánimo por ese medio efectuado, como acompañamiento de un concepto”.²² El genio puede hallar y expresar ideas estéticas. El espíritu es la capacidad de expresión de eso que se caracteriza precisamente por ser innominable.

²⁰ J. Schmidt interpreta que por medio de la referencia a las ideas de la razón Kant intenta escapar al lenguaje romántico que se introducía en el aspecto de las ideas estéticas que señalábamos antes. Para Schmidt, en síntesis, por medio de la equiparación de las ideas estéticas con las ideas de la razón, Kant se separa de los antecedentes románticos. Cf. J. Schmidt, *op.cit.* Un abordaje sistemático de la analogía entre ambas clases de ideas puede hallarse en el texto de Deleuze, que establece una comparación punto por punto entre las ideas de la razón y las ideas estéticas. Cf. Deleuze, Giles, “Relación de las facultades en la crítica del juicio” en: *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 100.

²¹ Feijóo y Lütthe ponen el énfasis en este aspecto de la analogía para caracterizar las ideas estéticas, considerándolas como una cuenta pendiente en la relación que las ideas de la razón habían trazado con el célebre pasaje de la KrV B 75, según el cual “pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”. Pensamientos sin contenidos serían las ideas de la razón, conceptos inexponibles, en tanto que las intuiciones sin conceptos serían las ideas estéticas, representaciones inexponibles de la imaginación. Cf. Feijóo, Jaime, “Estudio introductorio”, en: Schiller, F., *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. XXIV y Lütthe, Rudolf, „Kants Lehre von den ästhetischen Ideen“, *Kant-Studien*, 75, 1984, p. 71.

²² AA V: 317; 225.

4. Función de la doctrina del arte en la Deducción de los juicios de gusto.

En el cierre de la Deducción, el desarrollo de la doctrina es una condición necesaria para la legitimación suficiente del principio *a priori* del gusto, en virtud de la objeción potencial de su alcance que constituían los juicios de belleza acerca de los objetos del arte (objeción presentada en la segunda sección de este trabajo). Si el arte bello es posible, entonces en su enjuiciamiento *debe* intervenir el principio que Kant pretende haber hallado en la base de nuestros juicios de gusto. El arte bello podría no ser posible: quizás todos los juicios en los que predicamos belleza de productos artísticos sean producto de nuestra caída en el error.

Kant podría haber buscado argumentos que limitaran la belleza al ámbito de la naturaleza, pero en ese caso su consideración de la belleza habría quedado signada por una determinación conceptual de nuestra representación del objeto, y eso es algo que, por la naturaleza de la indagación, convenía evitar. No puede haber determinaciones conceptuales en la base de los juicios de gusto, porque éstos son juicios estéticos. Si el arte bello es posible, su fundamento de determinación debe ser el principio *a priori* hallado, i.e. el sentimiento de placer/displacer referido a la forma de la representación. La legitimación de este enunciado es parte de la tarea de una deducción de los juicios de belleza.

Kant la lleva a cabo mostrando primero los inconvenientes de esa representación (la del arte bello) y, luego, las condiciones que la tornan posible: un don natural en el origen, el genio. Éste es una capacidad de hallar ideas estéticas correspondientes a ciertos conceptos y de presentarlas. Esta presentación hace que el peculiar estado anímico subjetivo que está en la base del placer universalizable se cristalice y devenga comunicable por medio del objeto artístico. La capacidad de plasmar y de volver comunicable esa configuración de nuestras facultades cognitivas es el espíritu. Éste encuentra una expresión a través de la cual es posible comunicar el temple subjetivo que está en la base del placer en la representación. Lo comunicado es una idea estética. Su comunicación no es conceptual, en el sentido de que esa idea está ligada a una multitud de representaciones para las que no hay expresión.

Ahora bien, cabe preguntarse si las ideas estéticas constituyen una propiedad distintiva de la belleza artística. Si la expresión de ideas estéticas (anexas al concepto del objeto que está involucrado en el quehacer artístico) es la condición de la posibilidad sólo del

arte bello, es conveniente indagar todavía si esa distinción no afecta al enjuiciamiento mismo, contra lo que Kant afirma en los pasajes que hemos estudiado a propósito de la problematización del arte. La respuesta a esto se encuentra en un único pasaje en la KU:

La belleza (sea ella belleza natural o belleza artística) puede ser llamada en general la *expresión* de ideas estéticas; sólo que en el bello arte esa idea debe ser ocasionada por un concepto del objeto, y que en la naturaleza la mera reflexión sobre una intuición dada, sin concepto de lo que el objeto deba ser, es suficiente para despertar y comunicar la idea, de la cual aquel objeto es considerado la *expresión*.²³

Según esto, expresar ideas estéticas es el rasgo común a todas las representaciones bellas, independientemente de su origen. Esa afirmación no debe resultar sorprendente, si tenemos presentes las exposiciones de lo bello y la definición de las ideas estéticas. En el juicio de belleza referimos a una representación, como ya hemos señalado aquí, un peculiar estado de nuestras facultades de conocimiento, que motiva a nuestra voluntad a mantenernos así. Pero la representación de ese peculiar estado, que no es conceptual, es una idea estética: es una representación de la imaginación en la que su relación con el entendimiento no implica que éste constriña a aquélla. Y, como indica Kant tanto en su presentación de lo bello cuanto en la de las ideas estéticas, esa representación nos mueve a mantener ese libre juego de las facultades, vivificándolas. En el enjuiciamiento se reconoce que el objeto que consideramos bello expresa ideas estéticas. La representación del objeto que enjuiciamos ante lo bello natural tiene su origen en la intuición. En el caso de lo bello artístico, en cambio, intervienen conceptos: la belleza artística es una bella representación, y no una bella cosa.

El lugar que ocupan las ideas estéticas en la Deducción es crucial, según esto, por dos motivos. En primer término, en cuanto completa las pretensiones argumentativas de la sección, al mostrar la legitimidad del principio *a priori* también en los juicios de belleza de los productos artísticos. Pero además porque permite a Kant precisar en los términos propios de su sistema y en el marco de su modo de concebir las facultades del sujeto una presentación de lo bello que antes, en la Analítica, había consistido en el abordaje de diversos aspectos del enjuiciamiento. En la noción de “ideas estéticas” con-

²³ AA V: 320; 228.

fluyen esas facetas. Más aún, en la misma dirección, la doctrina permite que Kant detalle las condiciones bajo las cuales si el enjuiciamiento de gusto no está determinado por la naturaleza de los objetos, ni por nuestra representación intelectual de ellos, sin embargo la posibilidad del arte es relevante para una crítica del gusto.

Finalmente, Kant retoma la doctrina de las ideas estéticas en una de las observaciones que incorpora en la Dialéctica.²⁴ En esta sección brinda dos precisiones novedosas. En primer lugar, si en la Deducción Kant había explicado por qué llama ideas a las ideas estéticas, en la Dialéctica brinda una caracterización de la noción “estética” involucrada, que parece compendiar los sentidos del término que había distinguido: por una parte, estas representaciones de refieren a una intuición (son representaciones de la imaginación, y no del entendimiento), por otra lo hacen según el mero principio de la concordancia de las facultades de conocimiento entre ellas. El principio determinante es subjetivo. De acuerdo con esto, las ideas estéticas parecen ser estéticas en los dos sentidos de este término.

Además, en la nota de la Dialéctica Kant señala que las ideas estéticas son *inexponibles*. Como hemos señalado aquí, el término *exposición* y sus derivados son técnicos en Kant, quien los precisa y define en el marco de su doctrina del método (tanto en su versión general cuanto en la transcendental). La exposición es el procedimiento por el que se presenta un concepto que siendo claro no era distinto, abordando algunas de las notas que lo constituyen, aislándolas y clarificándolas. Como hemos visto, es posible que Kant haya concebido que las Analíticas de lo Bello y lo Sublime constituían una exposición de los juicios estéticos reflexionantes. Kant es repetitivo en sus textos sobre lógica y método acerca de la existencia de ciertos conceptos que no se pueden definir (no podríamos efectuar una presentación exhaustiva de sus notas), pero de los que sería bastante alcanzar una exposición. Y en sus enumeraciones de estos conceptos incluye lo bello y lo sublime junto a, por ejemplo, el espacio, el tiempo, la libertad y lo bueno.

²⁴ Manuel Sánchez Rodríguez ha sostenido que la deducción resulta incompleta, sin los argumentos de la Dialéctica. Argumenta que el concepto de lo suprasensible, que Kant presenta en esta sección, es necesario para explicar la pretensión de universal comunicabilidad que tienen los juicios de gusto. Cf. Sánchez Rodríguez, Manuel, „The Conclusion of the Deduction of Taste in the Dialectic of the Power of Judgment Aesthetic in Kant“ en: *Trans/Form/Ação*, 36, 2013, 45–62.

Este modo de acceso, el expositivo, aparenta otorgar un hilo conductor a los dos sentidos de “estética” que adopta Kant en su obra: por una parte, para nombrar la disciplina que estudia las condiciones de la sensibilidad (v.g. “Estética Transcendental”), por otra, para referirse a los juicios determinados por las facultades del sujeto (esta acepción es la que adopta en la KU). Pero excluye (la exposición) a las ideas estéticas, a causa de su naturaleza pre-conceptual. Una exposición se articula siempre como presentación ordenada de las notas de un concepto, y esas notas no se encuentran en las ideas de la imaginación.

Recapitulación.

En este artículo encontramos que los objetos del arte podrían poner en cuestión la validez del principio²⁵ hallado en la KU, en tanto su representación como tales involucra *per se* una referencia a fines precisos. Luego, relevamos la compleja introducción por parte de Kant de un modo de representarse la instancia de la producción que evitaría la inconsistencia en la representación de lo *bello artístico*. Hemos advertido que Kant se vale para ello de recursos conceptuales disponibles que debe redefinir, y que en la doctrina de las ideas estéticas alcanza un elemento que le permite explicar la analogía a través de la cual equipara en el marco del enjuiciamiento de belleza los objetos naturales y artísticos, mostrando que las condiciones que hacen que juzguemos la belleza de éstos no difieren de las que intervienen en el enjuiciamiento de aquéllos. En último término, hemos mostrado cómo estas doctrinas funcionan orgánicamente en el marco del sistema kantiano.

²⁵ Algunos comentaristas, como Zammito y Klemme, señalan que la búsqueda de principios *a priori* es característica del primer momento de la investigación kantiana. Sin pretensiones de cuestionar esa historia del texto, hallamos que considerar la búsqueda del principio *a priori* de los juicios de gusto como hilo conductor habilita una lectura sistemática del texto que ilumina su funcionamiento orgánico argumental. La estructura del texto corresponde a y explica la búsqueda y la legitimación del principio que está a la base de los juicios de gusto. Considero que esta interpretación sistemática es consistente con la reconstrucción histórica del texto efectuada por Manuel Sánchez Rodríguez, quien considera que la empresa de la KU consiste en mostrar que el Juicio involucra principios *a priori* y que por eso su investigación se inscribe en el sistema de la razón. Cf. Zammito, John H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992; Klemme, Heiner F., „Einleitung“, en: Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2003; Sánchez Rodríguez, Manuel, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2010.

Bibliografía citada

i. Textos de Kant

Kant, Immanuel (1900 ss.), *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (antes: *Preußischen Akademie der Wissenschaften*). Berlin: Walter de Gruyter. Tomos: II, V, VII, IX y X (513-515).

---, *Antropología en sentido pragmático*, Trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009.

Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Trad. Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila, 1991.

ii. Comentarios

Brugger, Ilse, “Prólogo”, *La rebelión de los Jóvenes escritores alemanes en el siglo XVIII. Textos críticos del Sturm und Drang*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1976.

Cassirer, Ernst, “La Crítica del Juicio” en: *Kant, vida y doctrina*, Trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 318-420.

Deleuze, Gilles, “Relación de las facultades en la *Crítica del Juicio*” en: *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 83-117.

Feijóo, Jaime, “Estudio introductorio” en: Schiller, F., *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Jáuregui, Claudia, “Juicio estético, imaginación y conciencia subjetiva en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant” en: Claudia Jáuregui (ed.), *Entre pensar y sentir*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Kablitz, Andreas, “Die Kunst und ihre prekäre Opposition zur Natur (§§43-50)” en: AA.VV., *Immanuel Kant Kritik der Urteilskraft*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 151-171.

Klemme, Heiner F., „Einleitung“ en: Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2003.

Lüthe, Rudolf, „Kants Lehre von den ästhetischen Ideen“, *Kant-Studien*, 75, 1984.

Menegoni, Francesca, “Arte, naturaleza y sociedad en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant”, *Revista de Estudios Sociales*, 34, 2009, pp. 24-32.

- Rogerson, Kenneth F., “Is Everything Beautiful for Kant?” en: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann y Ralph Schumacher, *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, tomo III: secciones VI-X, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, pp. 615-621.
- Sánchez Rodríguez, Manuel, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2010.
- Sánchez Rodríguez, Manuel, „The Conclusion of the Deduction of Taste in the Dialectic of the Power of Judgment Aesthetic in Kant“, *Trans/Form/Ação*, 36, 2013, pp. 45–62.
- Schmidt, Jochen, “Kant: das Genie in den Grenzen des human aufgeklärten Geistes“, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, Tomo 1: *Von der Aufklärung bis zum Idealismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Sobrevilla, David, “La estética de Kant”, *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*, Lima, Ed. Amaru, 1986.
- Zammito, John H., *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

Variaciones sobre el deseo

Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia

ALEJANDRO DE OTO

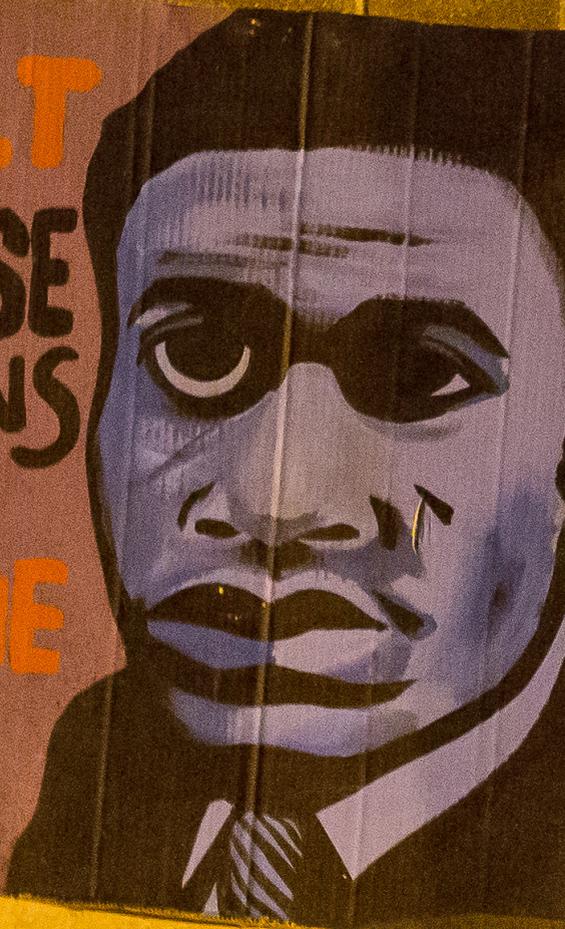
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

CRISTINA PÓSLEMAN

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN)

Recibido el 22 de marzo de 2017 - Aceptado el 16 de junio de 2017

WE REVOLT
SIMPLY BECAUSE
FOR MANY REASONS
WE CAN NO
LONGER BREATHE
FRANZ FANON



RESUMEN: El trabajo se concentra en el problema del deseo en la escritura fanoniana y sus proyecciones al espacio de la filosofía de Deleuze y Guattari. Sostenemos que la figura del deseo en los escritos fanonianos se transforma poco a poco desde una idea del deseo articulado a partir de la idea de falta hacia un deseo como positividad, el cual se adecua a las condiciones poscoloniales de la imaginación política y coincide, desde otras marcas analíticas, con las formas en que Deleuze-Guattari pensaron el problema del plano de immanencia. Esto hace que ambos itinerarios intelectuales y sus escrituras se precisen. En ese pasaje ocurren dos procesos cruciales, el primero es la crítica de las lógicas compensatorias de las categorías frente al colonialismo y el segundo es la crítica de la representación. Al final sugerimos que ambas escrituras logran conjurar estos procesos a partir de producir espacios no normados por la relación modernidad-colonialidad.

PALABRAS CLAVE: Fanon – Deleuze – Guattari – Colonialidad – Deseo

ABSTRACT: We focus here on the problem of desire in Fanonian writing and its projections to the space of Deleuze-Guattari's philosophy. We hold that the figure of desire in Fanon's texts is gradually transformed from an idea of desire articulated as lack, to an idea of desire as positivity, which is adapted to the postcolonial conditions of the political imagination and it agrees with -from different analytical marks-, the ways in which Deleuze-Guattari discuss the plane of immanence. This makes Fanon and Deleuze-Guattari's intellectual itineraries and their writings precise each other. In this passage two crucial processes occur, the first is the critique of the compensatory logics of categories facing colonialism, and the second is the critique of representation. Last but not least we suggest and emphasize that both writings overcome these processes and produce spaces not regulated by the modernity-coloniality relationship.

KEY WORDS: Fanon – Deleuze – Guattari – Coloniality – Desire

Alejandro De Oto: Investigador Independiente de CONICET en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan. Fue docente de historia de la historiografía e historia de Asia y África, con énfasis en los procesos teóricos y políticos de la poscolonialidad, en la Universidad Nacional de la Patagonia S. J. B., Argentina y dirigió la Maestría en Letras de la misma universidad. Es profesor de Metodología de la Investigación Filosófica en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, ha sido *Research Fellow* en Brown University y participado del *African Series Seminar* de University of Cape Town como conferencista, entre otras actividades. Es miembro de distintas asociaciones académicas y ha publicado más de sesenta artículos y capítulos de libro sobre crítica poscolonial, literatura de viaje y sobre teoría crítica en perspectiva fanoniana. Es autor de varios libros. El más destacado es *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (México) que recibió en 2005 el premio “Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought” de la Caribbean Philosophical Association.

Cristina Póseleman: Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile. Becaria de CONICYT (Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología-Gobierno de Chile), entre 2009 y 2012. Durante el primer semestre del año académico francés 2011-2012, realiza una pasantía de investigación, en Université Paris X-Nanterre-La Défense, París, invitada por Anne Sauvagnargues. Participa activamente en el medio cultural argentino en la elaboración de comentarios de obras artísticas. Publica regularmente en revistas nacionales e internacionales. Actualmente se desempeña en el Instituto de Expresión Visual de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. En la misma casa es profesora titular e investigadora.

“Nos rebelamos simplemente porque, por muchas razones, ya no podemos respirar”. Protesta en la sede departamental de la Policía de Minneapolis, involucrada en el asesinato de Jamar Clark en 2015 (Foto: Tony Webster)

«¡Oh, sí! Depestre el poema no es un molino para pasar
caña de azúcar, eso no
y si las rimas son moscas sobre las charcas
sin rimas toda una temporada lejos de las charcas
te persuadiré de que riamos bebamos
y cimarroneemos»

Le verbe marroner. Réponse à Depestre,
poète haïtien (éléments d'un art poétique)

AIMÉ CÉSAIRE¹

De la falta a la inmanencia

El problema del deseo ha estado siempre rondando las críticas al colonialismo y sus performances en la forma de una regulación de lo sensible, en el contexto de los análisis llevados a cabo por quienes se opusieron a los mundos históricos y sociales que aquel constituyó. La literatura que recorre el problema del deseo en las configuraciones coloniales es desigual con respecto a los objetivos, pero, para nuestro propósito aquí, nos interesa el tipo de aproximación que se produce en las escrituras en disputa y en tensión con los mundos de los colonialismos históricos, centralmente la de Frantz Fanon y las de Deleuze/Guattari, que hicieron del término un personaje conceptual clave de su iniciativa filosófica. Hay algunas lecturas que se acercan a nuestro problema aquí y por ello las relevaremos sucintamente, como es el caso de la discusión desde la crítica poscolonial que desarrolla Robert Young.² Su trabajo nos parece un antecedente concreto de los problemas

¹ La traducción es nuestra.

² Sobre la discusión desde la crítica poscolonial acerca de la problemática del deseo hemos relevado los siguientes textos: Young, Robert J. C., *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture and race*, Londres-Nueva York, Routledge, 1995; Young, Robert J. C., *Postcolonialism, a very short introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 2003. Recomendamos visitar además: Bignall, Simone and Patton, Paul, *Deleuze and the Postcolonial*, Londres, Edinburgh University Press, 2010. De esta compilación, que incluye distintas aproximaciones a la relación entre la genealogía poscolonial y las escrituras deleuzianas, sugerimos especialmente los artículos siguientes: Noyes, John, "Postcolonial Theory and the Geographical Materialism of Desire"; Bignall, Simone, "Affective Assemblages: Ethics beyond Enjoyment".

que analizamos recientemente³ en relación con las escrituras de Fanon y Deleuze/Guattari.⁴

Queremos poner a prueba la hipótesis de que la figura del deseo en la escritura fanoniana lentamente muta desde una idea del deseo articulado a partir de la falta hacia un deseo que se transforma en el espacio de una reflexión política productiva sobre la sociedad poscolonial y sobre las epistemologías que la informan y conforman, en suma, que se constituye en una nueva positividad. En ese derrotero, creemos que la problematización del deseo es parte de la crítica de la representación en la que coinciden las escrituras de Fanon y Deleuze/Guattari. No obstante, nuestro texto pivotará desde Fanon, no tanto por el hecho de que su obra sea menos conocida, la más de las veces por razones que se vinculan con la colonialidad del saber,⁵ sino porque ella se produce en la encrucijada de colonialismo y mo-

³ De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina, “Malditos cuerpos. Filosofía. Escritura y racialización” en *Astrolabio. Nueva época*, N° 17, 2016, pp. 174-192.

⁴ Amber Jamilla Musser trabaja el cruce Fanon y Deleuze/Guattari en relación al deseo en clave de la dinámica de Edipo. Aunque admite la posibilidad de una conversación entre ellos, en cuanto coinciden en descubrir la operación de codificación de la subjetividad por parte del triángulo edípico, luego distinguirá las dos maneras en que uno y otros efectúan dicho descubrimiento. Para Musser, los flujos afectivos que se abren por interpelación tienen sus raíces, en el caso de Fanon, en lo social e histórico, no en lo sensacional, como en Deleuze y Guattari. Lo que refutamos desde un principio, ya que consideramos que todo el tratamiento que llevan a cabo Deleuze/Guattari sobre el deseo como “flujo inmanente” es una manera de traspasar el alcance subjetivo de lo sensacional y otorgarle a la sensación un estatus presubjetivo. Sugerimos la lectura de: Musser, Amber Jamilla, “Anti-Oedipus, Kinship, and the Subject of Affect”, en *Social Text* 112, No. 3, 2012, pp. 77-95.

⁵ Colonialidad es una categoría que tiene a estas alturas un amplio desarrollo y alude centralmente a los procesos que hacen interdependientes la historia moderna y el colonialismo. La categoría describe lo que llama el patrón de poder de la modernidad que se conforma con la conquista de América y la hegemonía europea a escala global que le continúa. Las características centrales de la misma son una organización jerárquica de la población de acuerdo a un dispositivo de clasificación social racial y un sistema de explotación que se articula en todas las formas de expropiación del trabajo por el capitalismo. Los trabajos seminales surgieron del contacto intelectual entre Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. Una de las primeras definiciones de la “colonialidad del poder” se puede ver en Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-System Research*, n° 2, 2000, pp. 342-386; Quijano, Aníbal “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (Ed.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO, 2000, pp. 201-246. Para la categoría aludida en el texto principal, la de “colonialidad del saber”, entendida como un proceso de subsunción de otras formas de conocimiento frente a las perspectivas eurocéntricas, ver Lander, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Lander, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO, 2000; Maldonado Torres, Nelson, “La descolonización y el giro descolonial” en *Tábula Rasa*, n° 9, 2008, pp. 61-72.

dernidad; y como casi ninguna otra durante el siglo XX, interpela, al mismo tiempo que revela, los sutiles pero potentes lazos entre una razón filosófica, una moderna y una colonial.

En tal dirección, entonces, nuestra idea es proponer que en la mutación del deseo desde la imagen de falta al deseo en tanto espacio inmanente a la acción política, para la cual no hay garantías por cierto, Fanon pone en primer plano que la mayor parte de la imaginación filosófica y conceptual de su tiempo en contacto con el colonialismo tiende a producir efectos de compensación o compensaciones que se dan por la vía de afirmar ontologías que, quiérase o no, actúan performativamente el proceso de la falta, del suplemento, de la falla.⁶

Entre los antecedentes para pensar el problema del deseo en el colonialismo el más destacado es el trabajo de Robert Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*.⁷ Young analiza el colonialismo a partir de la noción de “máquina deseante” de Deleuze/Guattari. Desde la reflexión de ambos sobre el complejo de Edipo argumenta que el “flujo de deseo” o la “máquina deseante” recibió en la sociedad moderna su representación a través del mecanismo del complejo de Edipo, el cual es considerado como el primer medio de la represión ideológica en la sociedad capitalista. En Deleuze/Guattari esta represión del deseo, señala Young, lejos de naturalizarse, describe una forma de relación entre lo individual y lo social que ellos tramitan en el concepto de “cuerpo sin órganos” para resolver la conexión íntima entre la producción del deseo y la producción social en el sentido más extenso.⁸

A ese cuerpo más extenso (*socius*) se vincula el deseo en un movimiento de acoplamiento y disyunción, y allí se despliega el cuerpo

⁶ El filósofo Lewis Gordon discute la cuestión de la “falla” en ocasión de leer a W. E. B. Du Bois. Según Gordon, Du Bois nota que cuando las personas de color son estudiadas por distintas disciplinas (él era sociólogo) estas disciplinas convierten a las personas en el problema. No son los problemas que enfrentan lo que importa sino el hecho de que ellas no se adecuan a los métodos de análisis, a las categorías y racionalidades disciplinarias. La conclusión es que esos métodos funcionan como una teodicea en la que la jerarquía autoral no puede ser contestada por la vida concreta. Gordon destaca “la falacia de los métodos del trabajo divino que suponen que el método en sí ya abarca toda la realidad” (Gordon, Lewis, “Manifiesto de transdisciplinabilidad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros”, en *Trans-pasando fronteras*, no. 1, 2011, pp. 9-10).

⁷ Young, Robert, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, op. cit.

⁸ *Ibid.*, p. 159.

del capital, cuerpo proliferante que hace de la superficie planetaria una superficie para la producción del deseo. En ese movimiento la figura del sujeto se descentra, se vuelve una suerte de residuo de los procesos que llevan a cabo las “máquinas deseantes”.⁹

El efecto de tal operación es profundo e implica que el colonialismo puede ser considerado una “máquina de guerra, de burocracia y administración y, sobre todo, de poder”, al mismo tiempo que una “máquina de fantasía, de deseo –deseo que fue socialmente constituido, colectivamente, como muchos análisis de las representaciones culturales occidentales nos lo han demostrado”.¹⁰ Lo que está en juego es la idea de que la máquina colonial es una “máquina deseante” con un apetito insaciable por territorios, cuerpos, produciendo un crecimiento sin fin que conecta espacios y personas muy diferentes entre sí. Lo central de la intervención de Deleuze/Guattari para Young reside en el hecho de que el capitalismo, como ningún otro sistema histórico, se enfrenta a la codificación del deseo, a su regulación, y ella no ocurre de una vez y para siempre sino que la condición en el capitalismo es que esos flujos se descodifiquen y desterritorialicen permanentemente. Es un doble movimiento que implica ante todo un encuentro entre el valor del capital desterritorializado y la capacidad de trabajo de un trabajador desterritorializado donde la reducción de todo al valor abstracto del dinero produce la desterritorialización del *socius*, que luego, bajo una forma universal de intercambio vuelve a reterritorializar todo tipo de “territorialidades residuales y artificiales, imaginarias y simbólicas, tales como los estados, las naciones o las familias”.¹¹ Entonces, lo que produce es una redefinición de la espacialidad, al codificarla y re-inscribirla en la axiomática, la misma que nosotros llamamos “axiomática colonial” en un trabajo reciente.¹² En tal movimiento no sólo se define el capitalismo sino también el colonialismo y la espacialidad porque la acumulación capitalista, señala Young leyendo a Harvey, “está perpetuamente deconstruyendo el poder social al reformar su base geográfica”,¹³ lo que permite entender mejor cuál es la razón por la que el capitalismo

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 92-93.

¹¹ *Ibid.*, p. 160.

¹² Cf. De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina, “Malditos Cuerpos...”, *op. cit.*

¹³ Young, Robert, *Colonial Desire*, *op. cit.*, p. 160.

está reterritorializando por un lado y desterritorializando por otro. Según Young, Fanon aporta un complemento a esta perspectiva porque analiza cómo la tierra y los cuerpos son traídos a escena en el proceso colonial bajo formas violentas de inscripción por medio de las cuales las relaciones de poder se establecen. Young entiende que el proceso descrito por Fanon de arrasamiento de las sociedades nativas, de desculturación, informa al *Antiedipo* de Deleuze/Guattari. Es un proceso complejo porque articula lo que Fanon describe como la destrucción de la zona del colonizador que se asegura por el modo en que la violencia colonial (punto crucial del argumento fanoniano) se ha erigido sobre la subjetividad de los nativos.¹⁴ Young percibe en la articulación entre lo social con lo individual una segunda analogía entre Fanon y Deleuze/Guattari que se conecta con nuestro argumento de las compensaciones y es el hecho de que los segundos vinculan la dimensión geográfica con la psíquica por medio de lo que llaman “el imperialismo analítico del complejo de Edipo”.¹⁵ Al hacer ese movimiento no hay exculpación posible para el colonialismo, es decir, no hay posibilidades de entenderlo como una forma aberrante de la civilización europea. Si el complejo de Edipo es ante todo un proceso de recodificación del “flujo de deseo” en varios órdenes, una territorialización interior e ideológica de la psique, es correcto pensar que cuando se habla del complejo de Edipo se está hablando de una colonización “perseguida por otros medios”.¹⁶ No se trata entonces de una estructura normal, casi del mismo modo en que, como veremos más adelante, se piensan los esquemas corporales, sino una codificación del flujo de deseo que se inscribe en reterritorializaciones artificiales de una estructura social represiva. Así, gracias a las lecturas de Fanon, lo que el espacio colonial revela es que no hay tal carácter universal del complejo de Edipo, que no hay forma de entenderlo por fuera de las operaciones del capitalismo en un sentido histórico, es decir, situado y por fuera de las tramas de la sociedad colonial.

¹⁴ En la casi totalidad de sus textos Fanon describe y analiza la violencia colonial para comprender los procesos de la alienación, del racismo y del cierre sobre la subjetividad y los cuerpos coloniales que ella produce. Así, el problema de la violencia colonial se convierte en objeto de una profusa y específica analítica que abarca varios capítulos de su escritura (cf. Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009; Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; Fanon, Frantz, *Sociología de una revolución*, trad. Víctor Flores Olea, México, Era, 1968).

¹⁵ Young, Robert, *Colonial Desire*, op. cit., p. 163.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 162.

Fanon moldea la problemática del complejo de Edipo de manera que produce su desnaturalización y des-universalización. Leamos a Fanon:

[s]e quiera o no, el complejo de Edipo no está cerca de ver la luz entre los *negros*. [...] nos sería relativamente sencillo mostrar que en las Antillas francesas, el 97 por 100 de las familias son incapaces de dar a luz una neurosis edípica. Incapacidad de la que nos felicitamos en grado sumo.

Independientemente de algunos fracasos que han aparecido en ambientes cerrados, podemos decir que toda neurosis, todo comportamiento anormal, todo eretismo afectivo en un antillano es resultado de la situación cultural.¹⁷

No hay tal universalidad del complejo de Edipo porque la sociedad colonial antillana no ofrece algo así como un padre negro para reflejarse y por consiguiente no hay lucha alguna por la madre. Por el contrario, la única figura con la que establecer el conflicto es la del padre blanco o colonizador, pero es estructural y, por lo tanto, muy extraño que se haga evidente en el nivel personal.¹⁸ El punto es que Fanon destaca la ausencia de una figura paternal en la que reflejarse y al hacerlo desata el carácter compensatorio dirigido hacia ese padre blanco colonial. Asociado a ello expone el carácter situado de la operación psicoanalítica, la provincializa, para usar el término de Dipesh Chakrabarty, y deja el plano abierto para lo que podría pensarse como operaciones de deslizamiento a otra espacialidad, alejada de las lógicas de la compensación. Operaciones para cuyo abordaje Deleuze/Guattari proponen una nomadología, que a diferencia de la historia, capta justamente aquellas “fugas” o aires de desterritorialización que emergen y desafían las potencias estabilizadas. Factor por el cual Young considera justificada la utilidad de esta propuesta en el campo de los estudios postcoloniales.¹⁹

¹⁷ Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 139.

¹⁸ Cf. Gordon, Lewis, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, op. cit., p. 252.

¹⁹ Para una ampliación del alcance de la Nomadología, sugerimos el capítulo 12 de Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia, 2002. Para una profundización de la discusión sobre la operativa del deseo colonial articulada en clave nomadológica, sugerimos: de Robert J.C. Young, el texto de 2003, *Postcolonialism, a very short introduction*. El enfoque de Young es retomado por Noyes en el artículo aludido en la nota 2.

En tal sentido, dos anotaciones preliminares nos permiten continuar. La primera es que la crítica del hecho colonial des-universaliza aquello que pasa por universal y normal, como se da en el caso del complejo de Edipo entendido en estos términos. La segunda es que el colonialismo, y en particular críticos como Fanon, permiten pensar que las sucesivas reterritorializaciones en el capitalismo del siglo XX no dejan espacio intocado de las experiencias sociales. Frente a esto, la figura del deseo, o el concepto de deseo, no necesariamente debería ser pensado ahora dentro de la “axiomática colonial”, como parte inextricable de esa condición deseante que describía a la “máquina colonial” en la evocación de Young, sino como parte de una dimensión inmanente de la resistencia, la cual nosotras situamos, poco a poco, en el “plano de inmanencia”²⁰ de Deleuze/ Guattari y en la “zona de no ser”²¹ del propio Fanon.

En escritos anteriores hemos ido en busca de las resonancias de la escritura de Frantz Fanon con otras escrituras filosóficas que se acuñan en la segunda mitad del siglo XX, cuyas formas históricas

²⁰ Con esta expresión Deleuze/ Guattari se enfrentan a la idea del pensamiento como representación. En tanto pensar no se trata de reproducir en el pensamiento el universo de la *doxa* sino de la compaginación de un espacio topográfico. En este sentido, con la concepción del pensamiento como configuración de elementos en un plano, se distancian de la operación representacional de la filosofía europea. Este deslizamiento sincroniza sus efectos críticos con la “zona de no ser” de Fanon, que explicamos en la Nota 21. Ambos deslizamientos, el de Deleuze/Guattari y el de Fanon ponen en primer lugar una potencia creativa no naturalizada, que es la imagen misma del pensamiento.

²¹ Fanon describe con esta expresión el lugar más abyecto de la experiencia colonial. Es el lugar donde los cuerpos son empujados más allá de cualquier ontología y donde no hay política de reconocimiento en juego. La expresión tiene un recorrido filosófico implícito en su escritura pero el aspecto crucial es que Fanon hace de ella la consecuencia de la crítica a las ontologías de la identidad cuando estas son el producto de procesos coloniales de racialización. En ese momento, funciona también licuando los fundamentos que sostienen tales procesos tornándose en una sugerente crítica representacional “por otros medios”, que anticipa en medio siglo los vínculos entre modernidad y colonialidad (cf. Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 42). Nelson Maldonado Torres ha producido una de las intervenciones más lúcidas a propósito del concepto de colonialidad del ser en un extenso viaje que toma la ontología de Heidegger y la somete a dos pruebas cruciales: la lectura levinasiana y la propia colonialidad. El resultado en lo referido a esta zona es que permite imaginarla como un espacio que impide el cierre de la subjetividad en esencialismos. La diferencia con la lectura de Maldonado Torres con la que conversamos es que la zona de no ser en Fanon, a nuestro juicio, es el espacio donde no sólo se revela la imposibilidad de toda ontología sino de toda representación. En tal sentido, creemos que importa una mayor inestabilidad para cualquier edificio crítico, incluso aquellos contruidos contra los esencialismos (cf. Maldonado Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-169).

y culturales de la temporalidad están asociadas a los procesos de descolonización. Así, los ecos de problemas centrales de la filosofía contemporánea, como la crítica de la representación, encuentran terrenos comunes entre Fanon y Derrida,²² entre Fanon y Deleuze/Guattari,²³ por ejemplo. Nos interesa esta última relación porque los vínculos que se producen en la crítica de la representación en la “zona de no ser” y en el “plano de inmanencia” ocurren también en lo que llamamos “deseo colonial”. Por ello intentamos mostrar cómo ambas escrituras se precisan y entran en relaciones de conexión cuando se enfocan en las filosofías normalizadoras de la dinámica deseante y en las lógicas compensatorias que las constituyen.

En este sentido, vamos a atender articuladamente al tratamiento que Fanon y Deleuze efectúan sobre las explicaciones que localizan dicha dinámica en medio de negociaciones arbitrarias entre sujeto y objeto, que se traduce en operaciones de identificación, regulación y administración de los cuerpos. Todo el tiempo nos encontraremos con la figura más persistente del deseo, la que lo describe como falta. Frente a ello y con ello trataremos de mostrar, varias veces de manera indirecta, la forma en que ese deseo se transforma en un conector de heterogéneos que estas escrituras performan, trazando a tono, una línea que trastoca toda lógica de compensación ontológica.

De la subversión de la representación.

Fanon es quien, creemos, ha sostenido con más decisión y arraigo el despliegue de una figura del deseo en sus textos anticoloniales.²⁴

²² Cf. Katzer, Leticia y De Oto, Alejandro, “Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)”, en *Tábula Rasa*, N° 18, 2013, pp. 127-143.

²³ Cf. De Oto, Alejandro y Pósleman, Cristina, “Malditos cuerpos...”, *op. cit.*

²⁴ Esta es una afirmación compleja pero no carente de fundamentos. Fanon de hecho tiene páginas explícitas en sus textos principales dedicadas al problema del deseo en el contexto colonial, cuando se pregunta, por ejemplo, emulando la pregunta freudiana sobre la mujer, “qué quiere el hombre negro” en *Piel negra, máscaras blancas*, o qué es lo que quiere el colonizado cuando mira la ciudad del colono en *Los condenados de la tierra*. Cuando dichas páginas no son explícitas, el despliegue performativo de su escritura podría caracterizarse, entre otros posibles, como un despliegue del deseo en la acción política emancipado de las restricciones coloniales. Si uno arriesga las comparaciones encuentra ecos de esta actitud en las escrituras de Aimé Césaire (en particular en zonas como las que describe el epígrafe de este trabajo) o, por ejemplo, en W. E. B. Du Bois, cuando intenta pensar el problema de la inadecuación entre un cuerpo negro y una moral civil blanca en la sociedad norteamericana de fines del siglo XIX y

Los describimos de ese modo porque son textos que entablan una batalla contra las formas de gestión y administración de los cuerpos que el colonialismo ha llevado a cabo. Desde esa clave se entiende mejor el modo en que se da la relación entre conocimiento, cuerpo y política en sus escritos, y cómo el problema del deseo se pliega entre dichas categorías. La escritura de Fanon se ubica en la encrucijada que revela el estatus complejo de una configuración colonial de los cuerpos, en tanto procesos subjetivos y políticos. Así, tramas completas de conocimientos y de prácticas producidas originariamente para otros cuerpos lidian aquí con los límites del mundo colonial. Los saberes de la antropología, de la filosofía, de la ciencia, de la política, aprehendidos en el proceso colonial, son objeto de uso y de crítica. A su vez, muchas veces no serán impugnados los conjuntos de conocimientos o el cuerpo completo de los saberes que organizan las visiones del mundo sistematizadas por distintas disciplinas. Por el contrario, ocurrirán pequeños corrimientos de esos mismos saberes al exponerlos a la condición colonial de la política y del cuerpo. Son problemas conocidos y la lectura de Fanon se apoya en textos de igual cualidad. Sin embargo, la circulación del deseo que intentamos presentar aquí se despliega en los deslizamientos desde los lugares comunes que esas escrituras, problemas y textos producen. En tal sentido, las evocaciones de momentos cruciales del pensamiento filosófico europeo desempeñan en su escritura diversos roles, pero el principal es dar cuenta del legado a partir de lidiar con él al enfrentarlo con el colonialismo, para lo cual los conocimientos normalizados por el método y la moral tienen poco que decir. Tal operación de deslizamiento se trata de la configuración de una escritura que asume la situacionalidad histórica de manera tal que “se desarrolla como contingencia en tanto debe reconfigurar a cada instante las redes que hacen posible la supervivencia del sujeto de la crítica”.²⁵

No podría ocurrir de otro modo porque el mundo colonial del cual se trata es uno que ha sucumbido a las prácticas que se organizan en una representación que es blanca y que blanquifica la trama completa de las relaciones sociales y que afecta directamente a los

principios del XX (cf. Du Bois, W. E. B., *The souls of Black Folks*, The Project Gutenberg Ebook, [En línea] Consultado el 19 de marzo de 2017, URL: <http://www.gutenberg.org/files/408/408-h/408-h.htm>).

²⁵ De Oto, Alejandro, “Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon”, en *Worlds & Knowledges Otherwise*, Vol 1, Dossier 3, 2006, p. 1.

cuerpos, no distinguiéndolos sino en la distancia que los separa de lo blanco. En esa encrucijada la primera forma del deseo en el colonialismo, nos cuenta Fanon, está alineada con las figuras clásicas de la falta y por consiguiente de la apropiación, de lo propio.²⁶ Lo ausente en términos de falta es para el colonizado precisamente el mundo blanco. Ahora bien, ese mundo no aparece allí como un elemento de una polarización efectiva de la vida en la sociedad colonial, sino que funciona como el contenedor de lo que podríamos denominar pliegues de la representación, lo cual pone en primer plano el hecho de que la crítica al colonialismo lidia con al menos dos niveles. El primero, vinculado a las operaciones clásicas analizadas por una amplia literatura poscolonial que refiere a la construcción discursiva sobre los otros (asumiendo la noción foucaultiana de discurso, como lo ha trabajado E. Said por ejemplo).²⁷ En ese pliegue la representación alude directamente a las formas de sustitución, de re-ingeniería del espacio social llevada a cabo por el colonialismo y a la constitución de espejos diferentes en los cuales la población colonial pueda identificarse. Ese es el escenario que habilitaron centralmente las lecturas de Said,²⁸ las de V. Y. Mudimbe,²⁹ y las del propio Homi Bhabha,³⁰ entre otros. El segundo pliegue es una suerte de consecuencia de este primero. Esto es así porque en la peculiaridad de esta situación se encuentra lo que podríamos caracterizar como un derrotero no dialéctico de la representación caracterizado por una asignación de atributos a un grupo por parte de otro con el cual no conforma, ni pretende hacerlo, una unidad histórica de sentido. No nos referimos, es preciso aclararlo, a las mezclas y transformaciones sufridas en los procesos coloniales, sino a la estructura de ese

²⁶ Cf. Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, op. cit., p. 19.

²⁷ Edward Said es quién, en perspectiva, ha producido una de las intervenciones más importantes fundadas en la noción de discurso de Foucault, por fuera del material empírico que manejaba el filósofo francés. Said leyó la producción de un otro cultural llamado Oriente a partir de esa clave. El texto fundante de la perspectiva y del campo más extenso de lo que genéricamente se llama "crítica poscolonial" es: Said, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990 (Primera edición en inglés 1978).

²⁸ Además de *Orientalismo*, cf. Said, Edward, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Knopf, 1993; Said, Edward, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983; y Said, Edward, "Travelling Theory Reconsidered" en Gibson, Nigel C.(ed.), *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Nueva York, Humanities Books, 1999.

²⁹ Cf. Mudimbe, V. Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p 1.

³⁰ Cf. Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge, 1994.

proceso de la representación que persiste más allá de los cambios e informa sobre los modos de conocer y de distribuir los cuerpos, su humanidad, sus capacidades políticas, etc. Donde mejor se observa esta operación es en los registros de disciplinas que crecieron al abrigo de la experiencia colonial en el siglo XIX y gran parte del XX, como las etnografías. Este pliegue, a la par que produce una separación radical con respecto a los cuerpos y a las relaciones afectadas por el proceso representacional, se yergue como una figura externa del proceso, como una vara de medida para referir la mayor o menor proximidad a los atributos de lo civilizatorio. La representación en tanto procedimiento y epistemología, en este punto, no es sólo captura y, quizás, reducción de la experiencia, sino modelo de la misma. El deseo allí es descrito como falta en los cuerpos coloniales y se encuentra canalizado, regulado en un flujo que no se disemina, sino que se conduce en la dirección de una jerarquía cultural, racial e histórica. Pero el problema es más complejo aún, porque empuja los cuerpos coloniales a la pregunta, fundamental en ese contexto, por lo propio, o mejor, por la correspondencia adecuada tanto simbólica como materialmente para estos cuerpos. Lo que se revela allí es que al mismo tiempo que se conduce el deseo se escamotea el lugar del colono, el cual está investido de todo aquello a lo que se puede aspirar en la sociedad colonial. En ese mundo el deseo no es sino una manifestación de las jerarquías coloniales, de la disposición de los cuerpos y de la repartición de lo sensible. Al mismo tiempo, esa falta, que también podría caracterizarse como burguesía, depositada en los cuerpos coloniales racializados, restringe aún más sus movimientos haciendo imposible, por medio de artilugios diversos, leyes, urbanizaciones, textualidades, lenguas, etc., la pulsión hacia el imposible objeto deseado, a saber, el poder del colono, el poder del amo, sus formas de experimentar lo propio. Para decirlo en un lenguaje familiar a la filosofía, el colonialismo no permite ningún despliegue de un campo trascendental. Por el contrario, la representación amarra fuertemente cada diferencia y, por ende, cada indicio de singularidad. El horizonte del deseo entonces se ancla sistemáticamente en referencias estables, en figuras estereotipadas pero que tienen un despliegue pragmático. Por ello Fanon señala que lo primero que quiere el colonizado es precisamente el mundo del colonizador. El colonizado desea el lugar del colonizador, su cama, su mujer, porque la representación no sólo es blanca

sino también masculina.³¹ El colonizado desea aquello que no tiene de blanco porque el deseo que se experimenta como falta en el contexto colonial de Fanon es blanco y masculino. Esta dimensión está presente en muchas zonas de la experiencia colonial, desde el lenguaje hasta los cuerpos. El lenguaje es crucial para entender tal disposición del deseo. Fanon dirá, con notable perspicacia, que del mismo modo en que en la metrópoli se dice “hablar como un libro” para evocar la idea de un correcto uso del lenguaje, en la colonia la expresión es sustituida por “hablar como un blanco”.³² Hablar como un blanco es acordar, acomodar el cuerpo a la demanda identificatoria que el régimen blanco postula para los negros. Las “diferencias” entre los cuerpos que hablan se medirán ahora en relación con la mayor o menor proximidad a ese marcador ulterior que representa el habla del blanco. Fanon lo muestra al tratar de desmontar lo que llama metafísicas disolventes de lo blanco y lo negro.³³ La novedad de su lectura es que precisamente sitúa en el contexto colonial cada registro disciplinario, cada conocimiento en juego, cada filosofía y, al hacer esto, quedan expuestas ya no las zonas ocultas o el lado negado por el colonialismo, como dijimos, sino las reglas representacionales que organizan la experiencia colonial.

La idea es esta: el colonialismo no es el que tapa la verdad, sino que es una máquina de producirla. Este giro no es uno menor, porque la tarea descolonizadora que Fanon inicia y que se trama alrededor del problema de la alienación no se resuelve de la manera clásica, vinculada al conocimiento ocultado tras las imágenes distorsionadas que supuestamente el mundo colonial ofrece a los cuerpos implicados en sus historias, sino que se resuelve, poco a poco, en la emergencia de una positividad que, por todos los medios, será performativa. Ella será capaz de poner en primer plano dos fenómenos concurrentes. Por un lado, el agotamiento representacional

³¹ Cf. Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, op. cit., p. 19.

³² Fanon asigna al lenguaje un papel enorme en la tarea de constituir el mundo que expresa, en especial cuando se trata de la lengua metropolitana devenida en lengua matriz que no sólo mide las diferentes apropiaciones de sí misma y las jerarquiza, sino que también expresa el complejo proceso de racialización de toda lengua colonial. Leamos a Fanon: “[e]n un grupo de jóvenes antillanos, el que se expresa bien, el que posee el dominio de la lengua, es excesivamente temido; hay que tener cuidado con él, es un casi blanco. En Francia se dice: hablar como un libro. En la Martinica: hablar como un blanco” (Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 51).

³³ Cf. *ibid.*, p. 42.

de las teorías y filosofías de la historia puestas en tensión con el mundo colonial,³⁴ por otro, la posibilidad de la emergencia de opciones, entendida como lugar no afirmado de la experiencia social, en muchos sentidos innominado, para la cual no hay disponibilidad en términos de un lenguaje (no lo constituye aún). Así, una figura del deseo acompañará los momentos en que las profundas jerarquías coloniales sean puestas en cuestión. En esos momentos no sólo se revela el hecho concreto de la imposibilidad para los cuerpos coloniales de seguir la dirección del deseo regulado por la idea de falta hacia el objeto deseado, al conjunto de experiencias deseadas, sino que también la representación que lo sostiene se vuelve imposible. Fanon, pacientemente, desplaza el deseo del lugar articulado en la jerarquía desmontando poco a poco el sustrato de subjetivación del deseo. Al mismo tiempo que se presenta paradójicamente como la marca pragmática de la resistencia. Miremos en detalle y con algunos ejemplos cómo se desenvuelve esa positividad que preliminarmente llamaremos deseante.

La operación fanoniana

El primer efecto sobre las narrativas culturales de la teoría y de la filosofía es de desbordamiento. El golpe que asesta esa positividad a dichas narrativas se concentra justamente en la distribución de seres, cuerpos y conocimientos que ellas producen. Las desborda porque indica liminarmente que el régimen colonial no hace sino desvincularlas de las tramas conceptuales y culturales que fundaron su emergencia. Hay algunos ejemplos en Fanon para dar cuenta de este movimiento. Uno de ellos, tal vez el más conocido de todos y sobre el que más hemos escrito, es aquel referido a los esquemas corporales en contexto colonial. Fanon desborda la narrativa de los esquemas corporales de la fenomenología de Merleau-Ponty al re-

³⁴ Fanon enfrentó con claridad las filosofías de la historia explícitas en algunos casos, implícitas en otros, de los discursos filosóficos y teóricos metropolitanos. Destacan así en esta tarea el Capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas*, destinado a detener el efecto teleológico de la dialéctica sartreana en ocasión de pensar el racismo colonial y, en especial, destaca el texto escrito en ocasión del Primer congreso de escritores y artistas negros de París de 1956, texto cuyo título es “Racismo y cultura”. La versión original fue publicada por la revista *Présence Africaine* en el mismo año y luego como capítulo del libro *Por la revolución africana. Escritos políticos*, trad. de Demetrio Aguilera México, Malta, FCE, 1965.

cordarle a esa narrativa, y a sí mismo, que no hay esquema corporal en el colonialismo (al menos en el colonialismo del cual habla) que no esté afectado por procesos de racialización. Si el esquema corporal se naturaliza tal como lo piensa Merleau-Ponty, hay pocas posibilidades de que tal naturalización ocurra cuando el cuerpo que performa el esquema es uno racializado. Este deslizamiento, además de mostrar los límites de una filosofía en el espacio colonial, sugiere la posibilidad de una emergencia sobre la cual poco sabemos.³⁵ Pero el movimiento es claro. Cuando las dimensiones histórico-espaciales afectan los procesos internos de los conceptos en determinada teoría, algo más está pasando en ella. La novedad, si es que hay alguna, de ese “algo más” en el colonialismo que permite entrever la escritura fanoniana, es que pone en primer plano la representatividad, dicho esto en términos estadísticos, es decir en términos de muestra, que los conceptos clásicos tienen de la experiencia humana. En muchos sentidos esta es una operación que excede los marcos intencionales y las certezas epistémicas que el propio Fanon manifiesta cuando hace uso de conceptos y disciplinas para entender el proceso de la alienación colonial. En esa dirección, es preciso decirlo, expresa cierta confianza sobre los conceptos y no vuelve sobre ellos para efectuar una crítica hacia el interior de los discursos que los sostienen. Ello es así porque el objeto de su crítica está por afuera de tal performance. Lo que importa del procedimiento de pensar la relación colonial con las categorías filosóficas, históricas y psicoanalíticas que lleva adelante, es que ellas se ven afectadas directamente por dicho uso. No necesariamente impugnadas, sino afectadas, del mismo modo que Edward Said lo propuso para entender los modos en que Fanon se había apropiado de la discusión de Georg Lukács sobre la reificación en el contexto colonial.³⁶

³⁵ Lo central del planteo es que para Fanon no hay posibilidades de pensar en la noción de esquema corporal cuando está de por medio el proceso de racialización de los cuerpos en el colonialismo, porque eso interrumpe cualquier naturalización del esquema. Al proponer esta lectura Fanon tensa la cuerda con la noción que Merleau-Ponty despliega en *Fenomenología de la percepción*, porque al no situar la problemática del cuerpo y sus esquemas en el doble cierre colonial y racial, no hay posibilidad de suturar el dualismo que pretendía suturar Merleau-Ponty. Para ver ese proceso en concreto cf. Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., pp. 112-114.

³⁶ La hipótesis de Said es que las teorías viajan y en ese proceso se reencienden. Para demostrar tal cosa muestra cómo el proceso de reificación que Lukács había estudiado en relación con la clase obrera, en manos de Fanon revierte sobre el espacio colonial y sus categorías al tiempo que modifica radicalmente el planteo inicial. Esa historia se compone en dos textos: Said, Edward, *El mundo el texto y el crítico*, op. cit.; y Said,

En esta lectura, centrada en el modo en que creemos se despliega el problema del deseo en las escrituras anticoloniales de mediados de siglo, queremos describir los modos de operar con esos conceptos en el contexto colonial y así entender las dimensiones performativas que desempeñan hacia la escritura de Fanon y desde ella. Asumimos que hay un deslizamiento progresivo desde una configuración del deseo como falta, la cual adopta diversas manifestaciones, a una configuración del deseo como campo, como espacio de ocurrencia de la política.

Recordemos una vez más el prólogo a *Los condenados de la tierra*, en donde esta agonía, esta instancia o momento de la situacionalidad enunciativa de Fanon, es significada como la ocasión del pensamiento europeo de tener su momento negativo o especular. Frente a esta perspectiva, el propio Fanon se encarga de ligar esta agonía a un “deseo” que se debate al límite de la desalienación y la emergencia de posibles. Y en este sentido, sobre la efectuación de esta operación puede decirse, como dijimos en otra parte, que “[...] no ocurre sino en el acto crítico de definir y enfrentar la alienación”.³⁷

Con ello no nos movemos por la zona de una interpretación de la escritura de Fanon sino por la zona de las configuraciones que ella produce. Dicho esto, avancemos con otro ejemplo para volver más clara esta discusión. El otro caso podría ser precisamente el problema de las compensaciones imaginado por Alfred Adler. Adler, lector de Hegel y colega cercano a Freud, sostenía su sistema psicoanalítico sobre la base de las compensaciones. La compensación aparece cuando hay algo que no nos satisface. De ese modo, los complejos se resuelven por dicha vía. El caso más famoso, incluso en charlas no profesionales, es el complejo de inferioridad, el cual, para resumirlo rápidamente, plantea que se compensa en el individuo con un complejo de superioridad. Fanon, formado en psiquiatría, despliega largamente la lectura de Adler para hablar de las compensaciones que los negros producen en su experiencia social. Sin embargo, nota algo crucial en el contexto antillano, en especial en la Martinica, sobre la forma en que dicha compensación ocurre allí, y la liga tanto al régimen colonial como a un problema instalado en la dimensión

Edward, “Travelling Theory Reconsidered”, en Gibson, Nigel C. (ed.), *Rethinking Fanon. The continuing dialogue*, *op. cit.*

³⁷ De Oto, Alejandro, “Apuntes sobre historia y...”, *op. cit.*, p. 1.

accional de la existencia de los colonizados. Fanon señala que una comparación adleriana se resume allí de este modo:

el martinicano no se compara con el blanco, considerado como el padre, el jefe, Dios, sino que se compara con su semejante bajo el patrocinio del blanco. Una comparación adleriana se esquematiza de la forma siguiente:

Yo más grande que el Otro.

La comparación antillana, por el contrario, se presenta de esta forma:

Blanco / Yo diferente del Otro.³⁸

Ya hay un trasvasamiento al mundo social de lo que Adler imaginaba individual. Pero la segunda consecuencia o afectación es que dicho trasvasamiento se encuentra nuevamente con la racialización. El punto entonces es que aquí el proceso compensatorio se hace ante la validación blanca y en relación con los iguales. El complejo de inferioridad produce un complejo de superioridad frente a una jerarquía que nunca se cuestiona. Ello permite afirmar que en este contexto defender una ontología es defender una jerarquía.

El reclamo fanoniano es que el negro tiene que vivir su momento accional, su propia negatividad en términos hegelianos, afirmarse radicalmente en ella porque de otro modo nunca experimenta su ser para otro ni tampoco despliega el deseo implícito en esta operación. Un deseo que es de sustitución en muchos sentidos y ya mucho menos de falta. El deseo como falta se articula en el respeto de la jerarquía, en el respeto de la explotación. El deseo accional no disierne con claridad sus blancos, tiene dificultades para designar su territorio, pero claramente irrumpe y corrompe la validación de las jerarquías coloniales. Los cuerpos hacen otras cosas allí.

Los cuerpos, cuando cae la secuencia representación, deseo como falta, sobrecompensación, se dirigen a la “zona de no ser”. Dice Fanon: “[h]ay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento”.³⁹ El conocimiento producido en ese tránsito es nuevo, no reconoce, a pesar del vocabulario, muchas

³⁸ Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 179.

³⁹ *Ibíd.*, p. 42.

marcas. Una vez puestas en evidencia las reglas de la experiencia colonial, gracias a la subversión del esquema que les compete, ya en su versión fenomenológica como psicoanalítica, lo que se patentiza es que el colonialismo produce, al mismo tiempo que profundas sujeciones, una oportunidad crítica inigualable desde el punto de vista de que cualquier enunciado, categoría o concepto puesto a circular en términos coloniales es afectado radicalmente.

Para el caso, cuando a esa máquina de producir verdad (o axiomática colonial) se le ajustan algunas piezas, por ejemplo, cuando se le demanda la diferencia, lo que aparece en primer plano es que esta es un efecto inmanente de la máquina. Por ejemplo, en la comparación de Adler, “[y]o más grande que el Otro”, puesta en contexto colonial, puesta a circular allí, se racializa. Al racializarse, se desplaza de un proceso de afirmación individual a uno racial. El efecto compensatorio muestra un viaje del individuo a la raza y de la raza al discurso colonial y sus performances.

En este sentido, se hace evidente que lo que Fanon llama alienación, que indica las formas de organización del cuerpo en función de la falta, no ocurre con respecto a un núcleo de sentido a la espera de ser asumido, llámese por caso, la negritud, la raza negra o cualquier otra imagen totalizante de la experiencia. Se efectúa, en cambio, con respecto a la posibilidad de estar de otro modo que racializado, de arremolinarse –podríamos decir– alrededor de ciertas marcas mínimas, de subjetivarse en la contingencia de los remolinos. Y en ese momento hay otra posibilidad para el deseo en los términos de la discusión colonial.

Después del vaivén

En su crítica al colonialismo Fanon se convierte en un gran proveedor de imágenes inquietantes para las trayectorias modernas que se piensan bifurcadas o, para decirlo con más precisión, para las trayectorias de lo moderno que entienden el deseo como falta, incluso para aquellas que se describen como pulsiones de vida y de muerte. Las imágenes del fresco fanoniano van y vienen, son un vaivén del cuerpo a la representación hasta que de pronto, en el momento menos pensado, la representación está en ruinas y con ello arrastra tras de sí toda parcela de sentido, toda metonimia. Y queda el cuer-

po, nada menos. Quedan los cuerpos. Queda la superficie que los recubre como piel, como hendidura, como urdimbre. La pregunta que vale la pena hacerse allí es si sobrevive algo, digamos un deseo de otro modo que la falta o la pulsión. La respuesta apresurada que podemos dar a esta altura es que no hay supervivencia alguna sino emergencia del deseo, pero un deseo que subjetiva no como lo hace el deseo colonial que distribuye objetos en función de esa subjetivación. Incluso se podría periodizar esta emergencia porque ocurre después de la ruina, después del vaivén. El momento más abyecto, precisamente aquel donde cesa toda ontología, donde cesa toda concepción del mundo, el más desapropiado, tiene por anuncio que el deseo puede ser, a partir de allí, un conector de heterogéneos. No hay posibilidad de ningún retorno fenomenológico salvo y solamente en la posibilidad de intencionar el mundo en el arremolinarse. No más, ni menos.

Fanon participa tempranamente de la caracterización del deseo que hace Deleuze porque no es en él ni falta ni dimensión natural distinta y complementaria de la cultura. Y si es fecundo trazar una línea de conexión entre ambos sobre las conceptualizaciones del deseo, lo es al menos por dos razones. Primeramente, es patente cierto vínculo sugerente –incluso ambiguo– con Kant, a quien reconocen, por una parte, el mérito de haber movilizadado el giro de una idea sustractiva del deseo a una concepción de este como producción, como motor mismo de la vida;⁴⁰ por otra, coinciden en atisbar en ciertos capítulos de la filosofía kantiana marcas de conservadurismo del mandato pietista de la sumisión del deseo respecto a una moral ultra formalizada. En el cuadro fanoniano la ley moral duda, ya no lleva enfundada el arma protectora de los derroteros de la historia y del destino de la humanidad. En las páginas de Deleuze, Kant es el personaje conceptual del temor al desborde de una subjetividad amarrada, es quien teme el cierre de las puertas a la representación. Segundo, el vínculo entre Fanon y Deleuze se trama además en la concepción de la productividad como emergencia de un espacio inmanente de acción política, en el que pululan cuerpos que han burlado la representación orgánica, racializada, cuerpos desterritorializados, y que por eso se constituyen en marcas de la discursividad anticolonial.

⁴⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. y estudio preliminar Roberto A. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 75.

Al final de *Piel Negra, Máscaras Blancas* Fanon escribe: “[n]o es el mundo negro el que me dicta la conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Desde hace tiempo el cielo estrellado que dejaba palpitante a Kant nos ha revelado sus secretos. Y la misma ley moral duda”.⁴¹ La cita liga el abordaje performativo del deseo con la crítica al tratamiento moderno de este concepto, delimitado por la filosofía trascendental en clave kantiana. No desconocemos el registro nietzscheano y la resonancia directa de las críticas al movimiento de la *Negritude* que adopta la escritura fanoniana en distintos espacios. En efecto, no es vano recordar que en *Piel Negra, máscaras blancas*, Nietzsche es el primero y el último filósofo que Fanon menciona, y en ambos casos, así como en otros localizados a lo largo del texto, la ocasión los encuentra enfrentándose fundamentalmente al carácter reactivo de la cultura europea. En este sentido, las alusiones a Kant pueden ser consideradas como referencias directas a un enemigo compartido. Aunque el rescate de la cita en la que se refiere al cielo estrellado y a la ley moral de Kant, viene a cuento, para nosotras, en términos performativos y no con el intento de introducir a Fanon en una historia de la filosofía que dé cuenta de sus filiaciones precisas. En este sentido coincidimos con Lewis Gordon, quien escribe:

En efecto, con *Piel negra, máscaras blancas*, nació un nuevo tipo de texto. Se trata de una manera de escribir que, irónicamente, y a pesar de las ocurrencias y mofas de Fanon sobre el Caribe, es particularmente caribeña. Se trata de un estilo *creolizado* de escribir, en el que el escritor aborda los problemas sin lealtades disciplinarias, lingüísticas o estilísticas.⁴²

Recordemos que el sujeto de Kant es concebido como una instancia en la que un conjunto de facultades se debaten y celan su objeto propio. El deseo es abordado en la segunda de las *Críticas*, cuyo objetivo, algunos consideran que es la reversión de lo que quedó trunco en la primera. El alcance de la cosa en sí, del nómeno, resulta imposible cuando se trata de fenómenos cuya causa es exterior a la dinámica subjetiva. Mientras en este sentido la facultad de conocer, objeto de la primera *Crítica*, se refiere a la relación de conformidad que se puede establecer entre un sujeto y un objeto, la facultad de de-

⁴¹ Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op.cit., p. 188.

⁴² Gordon, Lewis, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, op. cit., p. 259.

sear se refiere a la relación de causalidad que se da entre una representación y el objeto de dicha representación. Salvar lo inaccesible de la cosa en sí en el dominio del interés práctico de la razón implica, entonces, asegurar la autonomía trascendental de la voluntad como equivalente de la libertad, como facultades que se disputan el orden de lo práctico. Principal idea de la razón, ya que su aplicación significa nada menos que la garantía del logro de la paz en la tierra. La garantía del cumplimiento de lo que Kant considera como la salida del mundo sensible y la entrada al suprasensible.⁴³ Lo llamativo, y aquello por lo que cabe insistir en el tono sugestivo de la cita fanoniana, es que esta voluntad como sinónimo de libertad, se ordena gracias a una vivencia al límite de los cuerpos que lanzará por la borda toda la potencia productiva del deseo. Resumidamente, esta vivencia puede comprenderse en que frente a la inabarcabilidad del cielo estrellado que alborota la imaginación, que pone en riesgo el orden de las facultades, Kant pide ayuda y entonces hace aparecer en escena la célebre facultad encargada de la distribución justa. Gilles Deleuze ha abordado la funcionalidad de esta instancia de demanda de salvataje, denunciando la inconsistencia de la noción kantiana de crítica. Sobre todo, en lo que respecta al amparo de la crítica kantiana en la presunción de una concordancia de las facultades entre sí y de estas con respecto a un objeto siempre el mismo para todas ellas, lo que en la *Crítica del Juicio* Kant llama *sensus communis* o “la menor de las cosas que se pueden esperar de cualquiera que reivindica el nombre de hombre”.⁴⁴ Una estrategia de distribución de jurisdicciones y de asignación de jerarquías, que, cuando se trata del terreno de lo práctico, está a cargo del sentido común que sólo Deleuze llama moral. Sentido que supone a priori la posibilidad de alcanzar, gracias a la procura de este orden, el objeto en sí, es decir, la aplicación universal y necesaria de la ley. Todo debe estar garantizado, es necesario resguardar sus derechos a pleno, porque la razón, utilizando la conocida expresión kantiana, es capaz de engendrar monstruos.

La compensación que demanda el deseo ligado a lo sublime, sobreviene a la hora de apelar al sentido común, esta instancia arbitraria, porque se le adjudica ser posesión de aquel y sólo de aquel

⁴³ Cf. Kant, Immanuel, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁴ Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 1991, p. 269.

sujeto poseedor de las dotes racionales o definitorias de una humanidad moral y autoconsciente, que Kant adjudica exclusivamente al europeo. En este sentido, Deleuze coincide en la apelación a Kant en medio de una escritura que, distinto a la filosofía de la historia marcada por ese “fin final”, propone otra que, permítasenos emular a Fanon, “desde hace tiempo” ha perdido la pulseada con la metafísica dualista que distingue estratégicamente las esferas de lo natural y de lo moral o cultural. Metafísica que en la empresa kantiana de escudriñar la razón en y con la razón logra sólo echar más combustible al motor de la explotación. Y con ello, a la reafirmación del programa de manipulación de la naturaleza, a la impunidad de la reificación de una cultura blanca a costa de los cuerpos y a la justificación de la racialización de la Historia (con mayúsculas).

Si toda ontología es absolución de posibles, por eso, según este acuerdo entre Fanon y Deleuze, se trata de subvertir (en el sentido literal del término “subvertir”: trastornar algo o hacer que deje de tener el orden normal o característico) esta lógica de la compensación con pretensiones de universalidad. Una subversión que desestabilizaría el componente trascendental en clave kantiana que, según esta línea de abordaje, justifica la sustitución metonímica de los dualismos en las fenomenologías posteriores.

Esta persistencia en la razón común, selectiva –ya que no alcanza al hombre de Nueva Holanda o Tierra de Fuego, carente de autonomía de la voluntad–,⁴⁵ y opresora –en cuanto se supone autorizada a excluir de la historia de la humanidad a estos “hombres rudos”–,⁴⁶ es lo que hace que la racialización no deje de abordarse como un espejo necesario para el auto-reconocimiento del sujeto eurocentrado e impide entonces la apertura al mundo de posibles que propone Fanon.

Una vez revelada por Fanon y Deleuze esta necesidad de compensar, por parte de Kant, el temor respecto de los desbordes de la subjetividad, igualmente ellos localizan en el pensamiento kantiano el engranaje que moviliza uno de los giros epistemológicos fundamentales de la filosofía europea, que es la concepción de deseo como producción.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 369.

⁴⁶ Como llama Kant a los excluidos de la experiencia de lo sublime y por lo tanto de la ley moral (*cf. ibid.*, p. 251).

De ahí en adelante la tarea será reformular esta condición de productividad, y entonces ese deseo aparecerá, para Deleuze/Guattari, como la constitución de un “plano de inmanencia” y de un “cuerpo sin órganos” en consonancia con los cuerpos de la “zona de no ser” de Fanon. Ellos serán los protagonistas en la saga de estas escrituras que ahora, en la propia performatividad, desafiarán todo atisbo de representación y por ende de blanquificación de la subjetividad. De todas maneras, es preciso tener en cuenta que Fanon llega allí por la fuerza de la reflexión sobre el colonialismo y los cuerpos, es decir, invocado por una urgencia política y vital ya que está en juego su propio cuerpo, el vaivén entre cuerpo negro y representación que el colonialismo desata con furia necrótica. En este sentido, no imagina un pacto con la representación para trascender el mundo que lo extermina, sólo puede describir la operación y señalar los riesgos de repetirla. Tampoco, debemos decirlo, porque piensa históricamente imagina una inmanencia de los cuerpos o del deseo, porque todo lo que acontezca con ellos afecta, desborda el plano de trascendencia. No obstante, hay la “zona de no ser”. Y ese punto es crucial para entender que hay una conversación posible en juego. Y si “la zona de no ser” puede llamarse de alguna forma distinta del poderoso sintagma que constituye, sin duda alguna, ese nombre podría ser “plano de inmanencia”. Pero vayamos despacio, no abusemos del parecido.

Cabe preguntarnos si es relevante o incluso legítimo cuestionar cómo llegan Deleuze y Guattari a este “plano de inmanencia”. Así como Fanon pone en riesgo el propio cuerpo, es inevitable la pregunta acerca de qué arriesgan Deleuze y Guattari.

Tales preguntas no tendrían solvencia metodológica si no fuera porque dan cuenta de una diferencia crucial a la hora de detectar marcas pragmáticas de cualquier crítica del complejo modernidad/colonialidad. Hemos presentado la fecundidad del encuentro toda vez que ambas escrituras apuntan a la representación como el nombre mismo de la operación colonial. También encontramos acuerdos a nivel performativo, en la medida en que ninguno pretende corregir los términos en los que efectivamente se efectúa la representación. Pero nos detiene una sospecha que se ha hecho patente al momento de evaluar los derroteros que dibujan o cartografían este arribo a la concepción de deseo como productividad/positividad. En ambos casos se presenta, como hemos argumentado, la necesidad inexorable de “crear”, una vez que la función de compensación de

la falta se muestra como ineficaz y que lo que resta son cuerpos distribuidos en un espacio libre de determinaciones apriorísticas (o de su afiliación subjetiva axiomatizada). Por ello, lo que detectamos a la hora de diagnosticar cómo es que estas diferencias se componen, es al cuerpo y sus diversas performances como indicador de la condición materialista del deseo que ambos comparten.

Una vez allí, en este espacio de distribución no centrada de los cuerpos, cabe que nos detengamos en las diferencias relativas a las condiciones de su experimentación. Efectuar un cotejo entre el “cuerpo colonial”⁴⁷ y el “cuerpo sin órganos” resultará también en una redefinición de su alcance y por ende en un rediseño de este espacio que ahora debe exceder ambas escrituras. Partamos teniendo en cuenta que el desmontaje de la representación es al mismo tiempo la construcción de un “cuerpo sin órganos”, en el caso de Deleuze/Guattari, y la experimentación del cuerpo burlando la operación que lo blanquifica, para Fanon. Algo del orden de la lucha frente al aprisionamiento de los órganos a la que se refieren Deleuze/Guattari trasunta en esta encrucijada contra la representación.⁴⁸ Cuando se trata de cuerpos coloniales, como en el caso de Fanon, la experiencia vivida informa de un límite que desafía en una batalla la configuración orgánica de su unidad.⁴⁹ Raza, superioridad/inferioridad cultural, disponibilidad o estatus de recurso, sexo, son los órganos de este cuerpo subsumido en un relato que deshumaniza, que impone jerarquías. Una crítica del cuerpo colonial advierte que sus órganos están podridos. La “zona de no ser” es cabalmente un “cuerpo sin órganos” porque allí no funciona ninguna de esas putrefacciones. Deleuze/Guattari escriben:

[n]ada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para

⁴⁷ Usamos esta categoría justamente para distinguir otros usos más precarios vinculados al problema del cuerpo en el colonialismo que se aferran a las distinciones que Fanon criticó arduamente, a saber, las metafísicas de la identidad racial que congelan los cuerpos en una serie de atributos discernibles para una visión maniquea. Por el contrario, el cuerpo colonial considerado aquí es aquél que pacta con las formas de gestión y organización del mismo al tiempo que señala las posibilidades concretas que emergen de esa constitución para hacer la crítica en términos performativos de la sociedad colonial.

⁴⁸ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, op. cit., p. 156.

⁴⁹ *Ibidem*.

destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente.⁵⁰

El “cuerpo colonial” sabe de antemano lo que puede, el cuerpo de la “zona de no ser” en cambio es experimentación pura.

Como hemos anticipado en clave del análisis de las operaciones de Fanon sobre Merleau-Ponty y Adler, la “zona de no ser” no es el lamento tardío de una pérdida, o peor, la imposibilidad de ser en algún sentido. Es crucialmente, en todo caso, una espacialidad que no admite la representación, o si lo hace, es a costa de hablar en términos coloniales, a costa de someter y escandir esa espacialidad, y por lo tanto negar, hacer desaparecer cualquier plano donde otra figura del deseo se despliegue, una figura sin sujeto y que no designa objetos. Por qué situar esa zona en la singularidad del deseo, es una buena pregunta que puede ser respondida por el propio Fanon. Porque imagina allí un auténtico surgimiento que no es origen y génesis, es antes que nada una espacialidad de otro modo que la representación.

En ese plano, la figura del deseo ya no está vinculada a faltas y pulsiones sino a conexiones. En la “zona de no ser”, como en este espacio de despliegue del deseo maquínico, lo único que importa es conectar. Se podría decir que no se necesita nada más. El deseo en tanto conexión no necesita de mucho más, del mismo modo que lo imaginan Deleuze/Guattari cuando piensan en el “plano de inmanencia” o en un “cuerpo sin órganos”. Hay que decirlo, en esa espacialidad, la de la “zona de no ser”, la figura del deseo es una singularidad tal que destruye toda representación sobre los cuerpos, que agota el combustible representacional y, por lo tanto –no importa si como gesto teórico consciente o no–, Fanon advierte que para mantener abierto el espacio del deseo, que no es sino el espacio de la política, es preciso que ese flujo no se detenga, no se objetive ni se canalice en formas precisas y mensurables. Tal vez la figura más apropiada sea la del deseo haciendo de las suyas en su inmanencia, que es conectiva y desplazada de lo propio, la propiedad, el lenguaje del haber y del tener, lo propio de la raza y lo propio del cuerpo, lo propio de la civilización, o lo propio cultura. Lo único que admitiría

⁵⁰ *Ibid.*, p. 261.

una política del deseo tal, que es después de todo una política poscolonial,⁵¹ es la posibilidad de arremolinarse allí donde se intuye una protuberancia, allí podría funcionar un despliegue contingente de la subjetividad pero no como escansión, no como contabilidad biopolítica o estética.

La detección de marcas de resonancias entre Fanon y Deleuze/Guattari es sólo una de las posibles líneas que emergen de enfocar las estructuras epistemológicas del capitalismo tardío, por sus intersticios, como propone Young.⁵² Esto es lo que Deleuze/Guattari hacen a través de una reapropiación de la separación de la dialéctica marxista entre naturaleza e historia, proponiendo una descripción de la subjetividad a través del movimiento de desterritorialización. En esta dirección, el deseo colonial puede ser definido como, primeramente, la localización de los cuerpos en un espacio de distribución que es otro respecto al espacio correspondiente a la perspectiva dialéctica articulada a través del dualismo naturaleza e historia. En cambio, encontramos el proyecto de una escritura de la historia, que de ninguna manera es sólo retrospectiva sino “contingente,

⁵¹ La escritura de Fanon quizás sea una de las más recorridas por las genealogías poscolonial y decolonial. Ambas han hecho un uso intensivo de la misma. Vale la pena destacar aquí el esfuerzo de distinción entre ellas ha provenido de discusiones presentadas desde el giro decolonial. En parte hay razones conceptuales para tal distinción, otras veces, cronológicas, el giro es posterior a la crítica poscolonial y, en muchos sentidos, hay razones del orden de las geopolíticas del conocimiento vinculadas al hecho de que una y otra genealogía se despliegan sobre una concepción diferente de los procesos modernos, incluso cronológicamente hablando. Más allá de esta situación específica y hablando en los términos en que lo permite una nota, las lecturas poscoloniales de Fanon, podríamos decir desde Edward Said, pasando por Homi Bhabha hasta las de Alejandro De Oto, son lecturas enfocadas en lo que podríamos llamar procesos de subjetivación coloniales y en el orden de los discursos coloniales. Esta es una clave de la crítica poscolonial que nunca disimuló su implicación teórica con el postestructuralismo. Hay también usos de la noción de poscolonial con respecto a Fanon desde la fenomenología, como la de Lewis Gordon, ya citado en este trabajo. Con respecto al pensamiento sobre Fanon en el giro decolonial son claros dos focos. El principal, el del proceso descolonizador histórico que Fanon aborda en su propio tiempo y que el giro decolonial retoma para argumentar lo que Walter Mignolo llama el desprendimiento epistémico y, el segundo, a partir del trabajo de Maldonado Torres, sobre la colonialidad del ser. Para ver algunos de estos derroteros ordenados en función de la distinción y del parecido entre ambas genealogías y en relación con Fanon sugerimos visitar de De Oto, Alejandro, “Decolonialidad. Exploraciones fanonianas” en Biagini, Hugo y Oviedo, Gerardo, *El pensamiento en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Dédalo, 2015, pp. 153-164; De Oto, Alejandro. “Two colonial theories in relation. A Fanonian genealogy”, en *Journal of Latin American Communication Research*, Vol 3 N° 2, 2013, pp. 30-52 (<http://alaic.org/journal/index.php/jlacr/article/view/82/57>, ultimo acceso 18/06/2017).

⁵² Cf. Young Robert J.C., *Postcolonialism, a very short introduction*, op. cit., p. 17.

singular, irónica, y crítica”.⁵³ Es decir, una escritura ligada a lo que ellos nombran como “la tierra aún no devenida territorio”.⁵⁴ Fanon y Deleuze/Guattari se reencuentran, ya que si los procesos de construcción de la subjetividad colonial pueden ser descriptos como la estratificación del deseo, o sea, su territorialización, todo intento de crítica del complejo modernidad/colonialidad debe abordar los lugares en los que emergen posibilidades de visibilizar las estrategias de “regulación” de cuerpos dóciles a la tierra.⁵⁵ Situar la escritura en líneas de desterritorialización demanda un enfoque epistemológico materialista que aborde el deseo como “máquina de guerra”, es decir, como producción en el límite externo de la axiomática colonial. Lo que implica detectar las marcas de toda captura colonial de los cuerpos que hallamos ligada con una ontología de la proscripción de todo posible, y con una epistemología de la compensación que inyecta su influjo allí donde el deseo se señala como una huida. Fanon y Deleuze/Guattari han conjurado este influjo en escrituras que, como en el poema de Aimé Césaire, parecen decirse a sí mismas: “riamos, bebamos y cimarronemos”.

⁵³ John Noyes cita literalmente este pasaje del *Antiedipo*. Cf. Noyes, John, “Postcolonial Materialism of Desire”, en Bignall, Simone and Patton, Paul, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 49

Bibliografía

- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge, 1994.
- Bignall, Simone and Patton, Paul, *Deleuze and the Postcolonial*, Londres, Edinburgh University Press, 2010.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2002.
- Du Bois, W. E. B., *The souls of Black Folks*, The Project Gutenberg Ebook, (Consultado el 19 de marzo de 2017. URL: <http://www.gutenberg.org/files/408/408-h/408-h.htm>)
- De Oto, Alejandro, “Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon”, en *Worlds & Knowledges Otherwise*, Vol 1, Dossier 3, 2006, p. 1. (Consultado el 4 de junio de 2017. URL: https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_ADeOto.pdf).
- , “Decolonialidad. Exploraciones fanonianas” en Biagini, Hugo y Oviedo, Gerardo, *El pensamiento en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Dédalo, 2015, pp. 153-164.
- , “Two colonial theories in relation. A Fanonian genealogy”, en *Journal of Latin American Communication Research*, Vol 3 N° 2, 2013, pp. 30-52 (Consultado el 18 de junio de 2017 URL: <http://alaic.org/journal/index.php/jlacr/article/view/82/57>).
- De Oto, Alejandro y Póslleman, Cristina, “Malditos cuerpos. Filosofía. Escritura y racialización” en *Astrolabio. Nueva época*, N° 17, 2016, pp. 174-192.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , *Piel negra, máscaras blancas*, trad. Ana Useros Martin, Madrid, Akal, 2009.
- , *Por la revolución africana. Escritos políticos*, trad. de Demetrio Aguilera Malta, México, FCE, 1965.
- , *Sociología de una revolución*, trad. Víctor Flores Olea, México, Era, 1968.

- Gordon, Lewis, "A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon" en Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, 2009, pp. 217-259.
- , "Manifiesto de transdisciplinarietà. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros" en *Trans-pasando fronteras*, no. 1, 2011, pp. 11-15.
- Katzer, Leticia y De Oto, Alejandro, "Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)", en *Tábula Rasa*, N° 18, 2013, pp. 127-143.
- Lander, Edgardo, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos" en Lander, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO, 2000.
- Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, trad. Manuel Gracia Morente, México, Editorial Porrúa, 1991.
- , *Crítica de la Razón Práctica*, trad. y estudio preliminar Roberto A. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 75.
- Maldonado Torres, Nelson, "La descolonización y el giro descolonial" en *Tábula Rasa*, n° 9, 2008, pp. 61-72.
- , "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-169.
- Mudimbe, V. Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- Musser, Amber Jamilla, "Anti-Oedipus, Kinship, and the Subject of Affect", en *Social Text* 112, No. 3, 2012.
- Quijano, Aníbal "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (ed.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO, 2000.
- , "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-System Research*, n° 2, 2000, pp. 342-386.
- Said, Edward, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- , "Travelling Theory Reconsidered" en Gibson, Nigel C.(ed.), *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, Nueva York, Humanities Books, 1999.
- , *Culture and Imperialism*, Nueva York, Knopf, 1993.

---, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, trad. María Luisa Fuentes, 1990.

Sasso, Robert y Villani, Arnaud (dir.), “Le Vocabulaire de Gilles Deleuze”, en *Revue Noesis*, n° 3, 2002.

Young, Robert, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres-Nueva York, Routledge, 1995.

---, *Postcolonialism, a very short introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.



Extraños Budas

La crítica de Nietzsche a Schopenhauer desde una perspectiva Zen

JASON M. WIRTH

(SEATTLE UNIVERSITY – ESTADOS UNIDOS)

TRADUCCIÓN: JULIÁN FERREYRA

Recibido el 13 de febrero de 2017 – Aceptado el 24 de mayo de 2017

RESUMEN: No hay duda de que Nietzsche no se consideraba budista, no conocía en absoluto las tradiciones Zen de Asia oriental y temía el surgimiento de un “budismo europeo” irritante y nihilista. Sin embargo, su propio pensamiento resuena profundamente con la práctica Zen. ¿Cómo es esto posible? Ocurre que la concepción nietzscheana del nihilismo deriva principalmente de la mala comprensión schopenhaueriana del budismo Mahayana, y su crítica a uno se sigue de su crítica al otro. El camino propio de Nietzsche surge de lo que Schopenhauer no podía ver y que, llamativamente, es también lo que el maestro Zen Rinzai Hakuin desprecia por ser “la enfermedad del vacío”.

PALABRAS CLAVE: Nietzsche – Schopenhauer – Zen – Hakuin – nihilismo.

ABSTRACT: Nietzsche’s certainly did not consider himself a Buddhist, knew nothing about the East Asian Zen traditions, and feared the onset of a life enervating and nihilistic “European Buddhism”. Nonetheless, his own thinking resonates deeply with Zen practice. How is this possible? Nietzsche’s understanding of Buddhism largely derives from Schopenhauer’s far reaching misunderstanding of Mahayana Buddhism and his critique of the latter follows from his critique of the former. Nietzsche’s own path of thought emerges from what Schopenhauer could not see and what, quite tellingly, is also what the Rinzai Zen Master Hakuin disparages as “emptiness sickness”.

KEY WORDS: Nietzsche - Schopenhauer – Zen – Hakuin – nihilism.

Jason M. Wirth es profesor de filosofía de la Universidad de Seattle, y trabaja y enseña en las áreas de Filosofía Continental, Filosofía Budista, Estética, Filosofía Medioambiental y Filosofía Africana. Sus libros más recientes son *Mountains, Rivers, and the Great Earth: Reading Gary Snyder and Dōgen in an Age of Ecological Crisis* (SUNY, 2017), una monografía sobre Milan Kundera (*Commiserating with Devastated Things*, Fordham, 2015), *Schelling’s Practice of the Wild* (SUNY, 2015), *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time* (SUNY, 2003), una traducción del tercer borrador de *Las edades del mundo* (SUNY, 2000), la compilación *Schelling Now* (Indiana, 2004), la co-compilación (con Bret Davis y Brian Schroeder), *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School* (Indiana, 2011), y *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature* (SUNY, 2013). Es editor asociado y editor de reseñas de la revista *Comparative and Continental Philosophy*. Su libro de próxima aparición se llama *Nietzsche and Other Buddhas* (Indiana, 2019) y está en este momento terminando un manuscrito sobre el cine de Terrence Malick.

“En verdad, en un lugar de curación
debe transformarse todavía la tierra”

NIETZSCHE, “De la virtud que hace rega-
los”, *Así habló Zaratustra*

¿Qué es la filosofía comparada? ¿Se limita a juntar voces y textos de todas partes del mundo para hacer una lista y un inventario de las similitudes y diferencias? Más allá de un fetiche por las listas, ¿qué *valor* podría tener tal tarea? Además, cuando involucramos a figuras como Dōgen o Hakuin en este ejercicio de clasificación e inventario, nos damos cuenta en seguida de que, más allá de ser profundos y difíciles de comprender, no hacen exactamente lo mismo que aquello que reconocemos como perteneciente a la filosofía. ¿Dónde está su epistemología o su ética? Más imperativo aún: ¿dónde están los argumentos?

Este dilema, sin embargo, asume que hemos determinado o que se puede determinar qué es la filosofía, que sus actividades son auto-evidentes y obvias, o que la filosofía no exige que sigamos siendo radicalmente filosóficos sobre la filosofía misma. Cuando, en lugar de asumir que la filosofía es el término fijo que gobierna lo que comparamos, los términos de la supuesta comparación cuestionan la posición fija de la filosofía, pueden pasar cosas extrañas. Tales rarezas se multiplican cuando tomamos a alguien como Nietzsche, a quien –recordemos–, antes de la explosión de infinitos estudios filosóficos sobre él, no se consideraba en absoluto filosófico (ni siquiera equivocado, ni siquiera loco). Walter Kaufmann trató de demostrar que Nietzsche no era en realidad un desquiciado o un proto-Nazi, sino un precursor del mismo Kaufmann. Más elocuente aún resulta Arthur Danto que, al principio de su carrera, sintió que necesitaba ayudar al pobre Nietzsche y mostrarle cómo había que hacer para ser un filósofo:

Sin embargo, dado que ahora sabemos mucho más de filosofía, creo que es muy útil considerar sus análisis en términos de características lógicas que él era incapaz de hacer explícitas, pero que sin duda se esforzaba por alcanzar. Su lenguaje hubiera sido menos colorido si hubiera sabido lo que trataba de decir.¹

¹ Danto, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York, Macmillan, 1965, p. 13.

¡Ay, pobre Nietzsche, el amateur filosófico! ¡“Nunca tuvo la disciplina para escribir para un público de verdad”!² Si sólo hubiera entendido cómo filosofar, se podría haber entregado directamente a la manada con la cual estaba intentando discutir.

Esta reticencia a admitir a Nietzsche siquiera en las puertas de la filosofía no estaba restringida a Occidente. Japón también tardó en abrirle sus puertas (a pesar de la influencia que iba a llegar a tener en el filósofo Nishitani Keijila de la escuela de Kyoto). Graham Parkes cuenta, por ejemplo, que cuando el gran Watsuji Tetsurō escribió su tesis sobre Nietzsche para el departamento de filosofía de la Universidad Imperial de Tokyo, fue rechazado porque no se consideraba un tema propiamente filosófico, y se le solicitó que escribiera sobre Schopenhauer.³

Pero, ¿qué pasa si tomamos en serio la pretensión de Nietzsche de que hay algo decadente y exhausto, algo que en el mejor de los casos prefiere dormir antes que pensar y vivir –“mucho me agradan también los pobres de espíritu: fomentan el sueño”–⁴ y en el peor de los casos dramatiza una enfermedad profunda, reactiva, motivada por el resentimiento y en definitiva nihilista, que opera en el origen de todo aquello que se ha considerado como propiamente filosófico?

¿Qué pasa si ponemos a Nietzsche en diálogo con Hakuin, el gran reformador del Rinzai de la era Tokugawa? Por un lado, Nietzsche, quien dedicó su vida filosófica a atender la enfermedad terminal de la condición occidental, que en la superficie tenía muchos compromisos y valores espirituales e intelectuales, pero que en su corazón, cuando la honestidad hacía alguna de sus pocas apariciones, se mostraba virulentamente nihilista. Por el otro Hakuin, que se debatió profundamente con lo que llamó *Zen-byō*, la enfermedad Zen, y *kūbyō*, la enfermedad de la unión con el vacío (*sūnyatā*) y la nada, en una palabra, la inflamación total del nihilismo en la práctica Zen.

¿Qué es entonces la filosofía?

² *Ibid.*, p. 200.

³ Parkes, Graham, “The Early Reception of Nietzsche’s Philosophy in Japan”, en Parkes, Graham, *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1991, p. 192.

⁴ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, p. 57 [KSA, 4, 33].

Nuestra indagación de esta pregunta nos lleva, primero, a lo que Nietzsche consideraba la expresión consumada y completamente clarificada de esta enfermedad, es decir Schopenhauer, a quien se conocía como “el Buda de Frankfurt”. En apariencia, era el menos occidental de los filósofos, al tratar de separarse del dolor debilitante que representaba el velo de Maya de la vida humana. En lo profundo, era el más occidental de los filósofos, el filósofo que permitió, sin darse cuenta, la subida a la superficie del nihilismo naciente que operaba en el pensamiento occidental.

El Buda de Frankfurt

¿Era Schopenhauer un Buda y, como tal, un santo?

Sin dudas, eso pensaba él.

En una nota manuscrita de los *Nachlaß*, fechada en 1858 –dos años antes de su muerte–, Schopenhauer escribió:

Mis enseñanzas, las de Buda y las del místico cristiano medieval Eckhart son virtualmente las mismas. Sin embargo, mientras Eckhart está limitado por su mitología cristiana, las mismas ideas se encuentran en forma mucho más explícita en el budismo, con su simplicidad y claridad, dentro de los límites que tienen todas las religiones para llegar a algún tipo de conceptos claros.⁵

Schopenhauer tuvo que esperar hasta su muerte para ser llamado “el Buda de Frankfurt”, pese a que en sus últimos años afirmaba activamente que era budista.⁶ Le dijo a su discípulo Frauenstädt en una carta de 1856 que había comprado una estatua de bronce de Buda de medio metro de alto, supuestamente tibetana, que estaba originalmente cubierta en laca, pero que él había

⁵ Citado en Regehly, Thomas, “Schopenhauer, Buddha and Kamadamana: The Problem of Suffering and Redemption in Thomas Mann’s Novel «The Transposed Heads»”, en Barua, Arati (ed.), *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue Between India and Germany*, Nueva Delhi, India, Northern Book Centre, 2008, p. 190. Schopenhauer sostenía la similitud entre Buda y Meister Eckhart hacia el final del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*. Mientras que Buda “pudo expresar sus pensamientos directamente”, Eckhart estaba “obligado a revestirlos con el mito cristiano y adaptarlos a él”. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación, II*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2003, p. 670. Los escritos de Meister Eckhart no estuvieron disponibles masivamente hasta que Franz Pfeiffer publicó su edición en 1857.

⁶ Cartwright, David, *Schopenhauer: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 273-274.

revestido de dorado. La puso en un lugar importante de su departamento, para que “los visitantes, que normalmente entran con algo de miedo y bastantes nervios, entiendan ahora de inmediato dónde están: en un lugar sagrado”.⁷ De hecho, al mes siguiente le dijo a Carl Grimm que lo tenía para “adoración doméstica”⁸ y poco tiempo después le dijo a Frauenstädt que se refería a ella diciendo “Om, Mani, Padme, Hum”.⁹ Esto último (*om mani padme hūm*) es un mantra popular de seis sílabas en sánscrito especialmente usado por los tibetanos para evocar el soporte del loto *Avalokitesvara* (en tibetano: *Chenrezig*), el *bodhisattva* de la compasión. Cuando Schopenhauer revisó sus obras escogidas, insertó muchas referencias positivas al budismo.¹⁰

A pesar de que Schopenhauer no había aún descubierto el budismo cuando redactó el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, se volcó a él más tarde con entusiasmo y en el segundo volumen afirmó que si tuviera que tomar su filosofía “como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás” y que estaba contento de ver la “gran concordancia” entre su propio pensamiento y la que consideraba la religión mayoritaria sobre la tierra.¹¹ Sin embargo, Schopenhauer pensaba que el budismo era el mejor exponente del género religioso, cuyo lenguaje estaba vestido con el ropaje filosóficamente inferior del mito: “Nunca se ha acercado ni se acercará tanto un mito a una verdad filosófica asequible para pocos”.¹² En efecto, Schopenhauer llegó a considerarse como el responsable de desmitologizar la aspiración central del budismo, al reformularla como “la negación de la volun-

⁷ Droit, Roger-Pol, *Le culte du néant, les philosophes et le Boudha*, París, Seuil, 1997, p. 138.

⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰ Schopenhauer era un lector voraz de investigaciones sobre el siglo XIX hindú, y especialmente del pensamiento budista. Moira Nichols cuenta que tenía entre 38 y 44 títulos budistas, dependiendo de qué testimonio se tome (“The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-Itself,” en Janaway, Christopher (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 204). También ofrece una lista de todas las alusiones textuales de Schopenhauer a textos budistas (pp. 200-203) y afirma asimismo que Schopenhauer no podía escapar a la “ontología de la sustancia” como lo hacen los budistas (p. 194).

¹¹ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, p. 207.

¹² Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, tomo I, p. 417.

tad de vivir”.¹³ Schopenhauer nos engañó para que ahuyentemos “la tenebrosa impresión de aquella nada que se cierne como el término final de toda virtud y santidad, y que tememos igual que los niños la oscuridad; ello en lugar de eludir el tema, como hacen los hindúes por medio de mitos y palabras carentes de sentido” como por ejemplo el nirvana.¹⁴ Si uno aniquila la voluntad, aniquila también la “profunda y dolorosa nostalgia”.¹⁵ En pocas palabras: “Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo”.¹⁶ Wolfgang Schirmacher, presidente de la Asociación Internacional Schopenhauer, llega a concluir que “detrás de la máscara de un Schopenhauer pesimista habría un maestro Zen y probablemente el místico más importante del siglo XIX”.¹⁷

Esto hizo surgir la creencia de que el budismo era un nihilismo en varios sentidos: la ausencia de un dios benéfico e involucrado en el mundo, la vanidad de todas las cosas y esfuerzos humanos, y la evacuación de todos los valores positivos. Todo, como advertiría Nietzsche más tarde, es en vano –*das Umsonst!* Cuando Paul Challe-mel-Lacour visitó a Schopenhauer durante el penúltimo año de su vida, fue objeto de las habituales vituperaciones misantrópicas del Buda de Frankfurt, con sólo una pizca de compasión para aliviar el dolor. “Estamos en pleno budismo –concluyó Chalamell-Lacour–. Estas ideas son la emanación de las doctrinas desesperadas que florecieron en India desde siempre”.¹⁸ Basta pensar en la última escena del *Corazón de la oscuridad* de Conrad para comprender el carácter del budismo de Frankfurt. Marlow cuenta que no podía decirle a la viuda de Kurtz sus últimas palabras (“¡El horror! ¡El horror!”) y por eso optó por decirle que había susurrado su nombre, porque la verdad hubiera sido “demasiado oscura – definitivamente demasiado oscura”. El narrador nos dice entonces que “Marlow se quedó sentado aparte, indistinto y en silencio, en la pose de un Buda meditando” y subraya que “la tranquila corriente parecía conducir

¹³ *Ibid.*, p. 432.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 474-475.

¹⁵ *Ibid.*, p. 474.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Schirmacher, Wolfgang, “Living Disaster: Schopenhauer for the Twenty-first Century”, en Schirmacher, Wolfgang (ed.), *The Essential Schopenhauer*, Nueva York, Harper, 2010, vii.

¹⁸ Droit, Roger-Pol, *op. cit.*, p. 149.

directamente al corazón de las inmensas tinieblas”.¹⁹ Debajo de la aparente tranquilidad de nuestro mundo amenazan una inmensa oscuridad y un vacío que no se inmuta ni con las conductas asesinas de Kurtz ni con la violencia normalizada en las colonias belgas del Congo, pero que también da lugar a la auto-extinción de Marlow y su consecuente desagrado por el horror del cual había sido testigo.²⁰

Quizás Schopenhauer se esforzó por estar a la altura de sus propias aspiraciones. A diferencia de Buda, él realmente ansiaba tener público y la soledad le resultaba dolorosa. Safranski cuenta que no pudo “conseguir para sí la serenidad del silencio y de la risa. No se convertirá en el Buda de Frankfurt. Soporta con dificultad el muro de silencio que le rodea. Exige respuesta y acecha los signos de aplauso: cuando éstos se convierten en estruendo, puede morir ya”.²¹ Murió como el que hubiera sido el Buda de Frankfurt.

El pensamiento del Buda de Frankfurt se puede leer como una clarificación filosófica y una justificación metafísica de las Cuatro Verdades Nobles (*catvāri āryasatyāni*) que, según afirma Magee, “se aplican, *mutatis mutandis*, a la obra de Schopenhauer”.²² Schopenhauer las discute en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, y las llama las “cuatro verdades fundamentales”, citándolas en latín y afirmando que toda “mejora, conversión y esperanza de salvación de este mundo de sufrimiento, de ese *saṃsāra*, nace de su conocimiento”.²³ Las verdades nobles originales mismas pueden ser leídas como un ejercicio de medicina ayurveda [el conocimiento (*veda*) de la vida (*āyur*)], como el primer diagnóstico de la enfermedad (*duḥkha* y su etiología, la avidez delirante del *tṛṣṇā*), y luego pronosticar que hay un camino por encima de esto (*nirodha*), y que la cura es el noble camino óctuple.

¹⁹ Conrad, Joseph, *Heart of Darkness and Two Other Stories*, Londres, Folio, 1997, p. 158.

²⁰ La influencia de Schopenhauer es bien conocida y ha sido bien documentada desde que su contemporáneo John Galsworthy la señaló por primera vez. Cf. Magee, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon, Oxford University Press, 1998, p. 409 y Panagopoulos, Nic, *The Fiction of Joseph Conrad: The Influence of Schopenhauer and Nietzsche*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1998.

²¹ Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de José Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991, p. 472.

²² Magee, Bryan, *op. cit.*, p. 342.

²³ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, tomo II, p. 680.

La primera verdad, la verdad noble de *duhkha*, que Schopenhauer cita como “dolor”,²⁴ es el diagnóstico de que el ser humano está fuera de quicio, desequilibrado, enfermo, trastornado y sufriente, como si fuera una rueda rota que ya no puede avanzar. Obviamente, el tema del sufrimiento no es ajeno a Schopenhauer. Incluso en su escrito relativamente tardío de 1851 *El dolor del mundo* (publicado en *Parerga y Paralipómena*), nos dice que el dolor pertenece a la trama misma de la apariencia:

Nada conozco tan absurdo como la mayoría de los sistemas metafísicos que explican el mal como cosa negativa, cuando, por el contrario, es lo único positivo, dado que hace sentir... Negativos son todo bien, toda dicha, toda satisfacción, porque no hacen sino suprimir un deseo y terminar una pena.²⁵

Aquí se nos presenta la “certeza de que el mundo, y por consiguiente el hombre, son tales que no debieran existir”;²⁶ sólo somos “un episodio que turba inútilmente la beatitud y el reposo de la nada” y la vida “como un todo” es, y aquí Schopenhauer recurre al inglés, un “*disappointment, nay, a cheat*”, o, en alemán, “una gran mistificación, por no decir una trapacería”.²⁷ En suma, hay una gran decepción con la vida. La positividad del dolor, de la cual la felicidad no es más que un alivio temporario, está también articulada dramáticamente en el discurso *De la nihilidad y el sufrimiento de la vida* (capítulo 46 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*). El sufrimiento es el testimonio de la vanidad, la inanidad y la nulidad –todos los sentidos de *Nichtigkeit*– de la vida.

Schopenhauer se opuso a la alegre teodicea de Leibniz y replicó que este es “el peor de los [mundos] posibles”.²⁸ ¿Por qué? La caracterización que hace Schopenhauer de la “ciega voluntad de la vida” implica una concepción deflacionista del tiempo, el espacio y la cau-

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Schopenhauer, Arthur, *Los dolores del mundo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 18 [SW, 6, 312-313]. “*Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt*” es el capítulo doce del segundo volumen de *Parerga und Paralipomena*. Se encuentra en la segunda edición de las *Sämtliche Werke* de Schopenhauer realizada por Frauenstädt (Leipzig: Brockhaus, 1891), volumen 6, pp. 312-327.

²⁶ *Ibid.*, p. 23 [325].

²⁷ *Ibid.*, p. 20 [321].

²⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo... op. cit.*, tomo II, p. 638.

salidad como condiciones suficientes del ser. Explica por qué hay algo en lugar de nada, pero de una manera en la cual cualquier teoría motivada por una teleología o un propósito se vuelve absurda. En lugar de considerar alegremente el flujo del devenir como un “regalo”, Schopenhauer lo invierte y afirma su “carácter de deuda”.²⁹ De hecho, el tiempo condena todo deseo humano a oscilar entre el aburrimiento y el *ennui* (demasiado tiempo), por un lado, y la angustia, la necesidad, el ansia, la *Sehnsucht*, por el otro (demasiado poco tiempo), ya que la muerte y la destrucción, la forma de todas las cosas, es la valoración final de su naturaleza, revelando que la vida es “un negocio que no cubre sus costos”.³⁰ La vida humana, de hecho, tal como es, no tiene valor positivo; su nulidad e inutilidad resultan una afrenta al esfuerzo y la ambición humanos. Este es un valle de lágrimas, el infierno mismo, donde somos al mismo tiempo víctimas y verdugos; es la agonía del velo de Maya, la inutilidad de la vida de *saṃsāra*.

La segunda verdad es la verdad noble del origen, que yace en la sed insaciable (*tṛṣṇā* en sánscrito) y que puede ser comprendida mejor como los tres venenos (*triviṣa*) o las raíces enfermas o afectos desconcertantes (*kleśas*). Lo que conduce las otras *kleśas* es la raíz enferma y tóxica de la ignorancia y el engaño (*avidyā* o *moha*), que me confunde acerca de la naturaleza de las cosas. Esto, a su vez, lleva el deseo a las caras gemelas del anhelo: por un lado, el apego (*rāga*), es decir, mi exigencia de que los aspectos agradables de la vida permanezcan, que la vida transcurra de acuerdo con mis preferencias y necesidades; por el otro, la aversión u odio (*dveṣa*), es decir, mi triste rechazo de y la venganza contra todos los aspectos de mi vida que ponen en duda mis apegos. Y sin embargo, como dice Dōgen en un pasaje célebre del *Genjō Kōan*: en el apego también se marchitan las flores, y en la aversión igual crecen las malas hierbas.

Schopenhauer reconstruye este “mito” bajo la forma de la insaciabilidad y la *Sehnsucht* de la voluntad de vida, que individúa en forma ciega el devenir del ámbito de la apariencia en el espacio y el tiempo. El dolor es la inhibición (*Hemmung*), impedimento (*Hinderung*) y frustración (*Durchkreuzung*) de la voluntad.³¹ Nunca obte-

²⁹ *Ibíd.*, p. 635.

³⁰ *Ibíd.*, p. 634.

³¹ Schopenhauer, Arthur, *Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt*, *op. cit.*, p. 319 [N. del T.: el fragmento no figura en la traducción de Prometeo que utilizamos].

nemos lo que queremos, y si lo hacemos, queremos más; si no lo hacemos, nos quejamos de la vida, mientras somos peones indefensos del juego absurdo y sin dirección de la *Vorstellung*, la voluntad de vida: el velo de Maya es una pesadilla dolorosa y frustrante (nunca suficiente salvo cuando hay demasiado).

La tercera verdad es la verdad noble del cese o la extinción (*nirrodha*). Hay una salida del síntoma de la *duhkha* y su causa fundamental, un egreso que a veces está asociado con el *nirvana*. Para Schopenhauer, uno sacrifica con gusto la existencia que conoce y, en su lugar, “lo que tendrá a cambio es, a nuestros ojos, nada; porque nuestra existencia, en comparación con aquello, no es nada. La creencia budista lo llama nirvana, es decir, extinción”.³² Extinguido, esfumado, como en un fuego.

La *nirrodha* de Schopenhauer es aniquilar el deseo de vivir y, de esa forma, nuestra implicación con la pseudo-realidad del universo: “para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado, todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada”.³³ A esto, Schopenhauer le añadió una nota: “Ese es precisamente el *Prajtta-Paramita* de los budistas, el «más allá de todo conocimiento», es decir, el punto en que ya no hay sujeto y objeto”.³⁴ Schopenhauer cita a Isaac Jacob Schmidt (1779-1847) y su libro de 1836 sobre la *Prajñāpāramitā*,³⁵ que tradujo desde sus fuentes mongolas,³⁶ y quien menos de una década después publicó la traducción de la Biblia al mongol. En este aspecto, el logro supremo de la vida filosófica de Schopenhauer es: *gate gate pāragate pārasaṃgate* – perdido, perdido, perdido más allá, definitivamente perdido más allá como ocurre en el Sutra del corazón. Esta pérdida debe ser comprendida desde la perspectiva de la aniquilación de la voluntad de vivir y, por tanto, la aniquilación del mundo, cuya misma positividad está preñada de dolor.

³² Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, *op. cit.*, tomo II, p. 562.

³³ *Ibid.*, tomo I, p. 475.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Schmidt, Isaac Jacob, *Über das Mahājāna und Pradschnā-Pāramita der Bauddhen*, Saint Petersburg, Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, 1836, volumen 4.

³⁶ Droit, Roger-Pol, *op. cit.*, p. 85.

La cuarta verdad noble es la verdad del camino que lleva al *nirodha*, es decir el noble camino óctuple, que Schopenhauer resume en los desvíos del compromiso estético y, aún más fundamentalmente, de la ética.³⁷ En esta última, todas las acciones están motivadas y el valor moral puede ser aprehendido en la cualidad de la motivación. Schopenhauer recurrió incluso a su querido Kant para argumentar que la ética trata fundamentalmente de imperativos, es decir, la tarea de discernir qué *debemos* hacer. Se debe a Kant que Schopenhauer descarte la *εὐδαιμονία*. Claramente, para Schopenhauer el optimismo (a través del cual podemos discernir las excelencias positivas que nos permiten florecer) sólo nos embarca en el camino del mayor dolor y decepción. Sin embargo, el imperativo categórico de Kant deja abierta la cuestión, confundiendo el principio (lo que debería explicar, esto es, lo que es realmente el principio) con su fundamento (lo que explica o justifica el principio), ya que su principio es su propio fundamento (se justifica a sí mismo sólo por ser sí mismo), ordenándose a sí mismo la existencia de la misma manera en que el Barón de Münchhausen se levantaba a sí mismo tirando de su propio pelo. Haciendo pasar este pequeño principio a escondidas por la puerta de atrás, logra después causar todo tipo de barullo, permitiendo a Kant hacer resucitar la ética teológica (la voz de Dios pronunciando para Moisés sus duros “tú debes”) después del asesinato de Dios que su propia filosofía crítica había perpetrado.

Schopenhauer juzga una acción por su motivación (¿qué tipo de personaje cumple su rol en esta acción?), lo que nos permite detectar la intensidad de la influencia de Schopenhauer en Nietzsche. Cuando éste usa su martillo y su diapason para evaluar las virtudes reinantes en la vida contemporánea, detecta genealógicamente algo que nadie suponía que estaba actuando en ellas. Dicho esto, Nietzsche será muy crítico respecto de lo que motiva a Schopenhauer para hacer su propio análisis de las motivaciones éticas.

Los motivos éticamente valiosos extirpan el egoísmo de la miseria, al extender el amor por los hombres (*Menschenliebe*), la virtud de la bondad amorosa, a nuestro compañero en el sufrimiento, *compagnon de misères* o *Leidensgefährte*, incluyendo una defensa extraña y apasionada de los animales (cuyo destino ha recibido poca compasión de los

³⁷ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética. Grundlage der Moral*, en *Sämtliche Werke*, IV, Leipzig, Brockhaus, 1919.

pueblos del Libro). Schopenhauer asocia el *Menschenliebe* con la raíz profunda de la cristiandad (*ἀγάπη* y *caritas*)³⁸ y lo liga también tanto a los Vedas como al Buda. Suponemos que alude a la *karuṇā* (compasión), que es crítica del ideal *bodhisattva* en Mahāyāna. También es parte de lo que Theravada alaba como uno de los cuatro *brahmavihāras* o “moradas de Brahma”, las cuatro actitudes o disposiciones afectivas inconmensurables y sublimes (las otras son *mettā* –que se traduce habitualmente como “amabilidad amorosa” y es la preocupación activa por el mejoramiento de la vida de los otros– y *muditā* –que es lo opuesto al resentimiento y es la capacidad de compartir la alegría de los demás–; y finalmente *upekkhā*, la paz y ecuanimidad subyacente que permite tal generosidad). Para Schopenhauer, el *Menschenliebe* nos lleva más allá de la justicia (que se basa en hacerle menos daño –o ningún daño en absoluto) para alcanzar el *Mitleid*, la compasión, “por medio de la cual el sufrimiento del otro en sí mismo y como tal se transforma inmediatamente en mi motivación”.³⁹

El motivo que uno tiene, “el objetivo de toda moralidad”, es el principio de que “como todo lo hermoso se observa mejor cuando está desnudo” y puede estar también formulado como “no dañar a nadie; mejor, ayudar a todos tanto como puedas (*neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*)”⁴⁰ o como la variación de Schopenhauer de la meditación *mettā*: “que todas las cosas vivientes se mantengan libres de dolor”.⁴¹

El principio mismo es bastante paradójal. No estoy impulsado a amar por el amor mismo, porque entonces el amor sería objeto de la voluntad de vivir, lo cual haría del amor sólo otra oportunidad para la agonía. En un sentido, la ética nos ayuda más o menos a re-construirnos: el dolor me lleva a la ética, pero la ética me lleva fuera de mí mismo, fuera de la miseria del *principium individuationis* ciego. Los actos desinteresados invierten el movimiento de la voluntad de vivir y su impulso a involucrarse con el mundo vano e insopportable, y alejándolo de ese mundo que nunca hubiera debido ser para llevarlo a la quietud pacífica de la unidad perdida del puro *plenum*:

³⁸ *Ibid.*, p. 226.

³⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁴¹ *Ibidem*.

“si la diversidad (*Vielheit*) y la distinción (*Geschiedenheit*) sólo pertenecen a la apariencia (*Erscheinung*), y si es el mismo ser (*Wesen*) el que se presenta en todo lo que vive, entonces la perspectiva según la cual la distinción entre el Yo y el no-Yo es superada (*aufgehoben*) no es errónea”. Este mundo es sólo el velo de Maya, “es decir, apariencia (*Schein*) engañosa, ilusión (*Täuschung*), imágenes de fantasía (*Gaukelbild*)”,⁴² como el famoso capítulo final del *Sutra del diamante* cuando aconseja:

Como una lámpara, una catarata, una estrella en el espacio
una ilusión, una gota de rocío, una burbuja
un sueño, una nube, un relámpago
así debes ver todas las cosas.⁴³

Esta superación paradójica de todo egoísmo capaz de aliviar el dolor y el darse cuenta de que toda individuación es sólo una apariencia causada por la voluntad ciega del espacio y el tiempo, da lugar al gran pronunciamiento del principio en el *Chāndogyo Upaniṣad*: “*tat tvam asi*,” “vos sos eso”,⁴⁴ esto es, el sí mismo individuado (*ātman*) es originariamente el *Brahman* no-individuado. El escándalo de la apariencia, donde los seres individuados luchan y compiten entre sí, cede ante la falta de esfuerzo del *neti neti* (ni esto, ni aquello) y la compasión emerge de su unidad originaria, y retorna a ella. Es una “acción misteriosa, un misticismo práctico”⁴⁵ y, como tal, parte de todo el misticismo oriental y occidental (incluso del núcleo de sabiduría que está escondido en las miserables hagiografías occidentales). En tal interrupción mística del doloroso aferrarse al mundo, cada persona, cada compañero en el sufrimiento, es, igual que todos los demás, mi yo vaciado.

II. Nietzsche y la inflamación del budismo europeo

En 1865, después de su sufrido año como estudiante en Bonn, Nietzsche se trasladó a Leipzig y alquiló un cuarto encima del *Antiquariat*

⁴² *Ibíd.*, p. 270.

⁴³ *El Sutra de diamante*, trad. Red Pine, Washington DC: Counterpoint, 2001, p. 27 (cap. 32).

⁴⁴ Schopenhauer, Arthur, *Grundlage der Moral*, *op. cit.*, p. 271.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 253.

de Herr Rohn. Poco tiempo después, descubrió una copia de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer en el negocio de su locador⁴⁶ que lo arrancó del aire de su época. En *Schopenhauer educador* (1874), escrito menos de una década más tarde, Nietzsche cuenta que Schopenhauer era un gran educador porque fue capaz de quebrar la concepción que la época tenía de sí misma, dejándolo a uno *unzeitgemäß*; nos podía elevar por encima de un aprendizaje insuficiente “en la medida en que la época lo permitía, y volver a enseñar, en forma simple y honesta, a pensar y vivir”.⁴⁷ Como Diógenes, Schopenhauer perturbaba [*betrübt*] a su audiencia.⁴⁸ Sin embargo, a pesar del incansable pesimismo y misantropía de Schopenhauer, su sentido del humor subversivo e impío no se le pasó por alto a Nietzsche, quien afirmó que tenía, como Montaigne, una “alegría realmente hilarante [*eine wirkliche erheiternde Heiterkeit*]”.⁴⁹

Schopenhauer se mantuvo estratégicamente apartado del “Estado y la sociedad” y evitó las “castas académicas”⁵⁰ y todas las clases que podían ser fácilmente sobornadas –era un “gran favor” haber tenido que trabajar temprano en su vida porque “un académico nunca puede hacerse filósofo”.⁵¹ La época que Schopenhauer rechazaba, sin embargo, le devolvió el favor. Se transformó “en un total y absoluto ermitaño [*ganz und gar Einsiedler*]”,⁵² retirándose a la soledad que la filosofía ofrece como “asilo” en un “caverna interior”.⁵³ De hecho, se trataba de alguna manera del gran dolor que sufren tales “seres humanos inusuales”: un aislamiento (*Vereinsamung*) absoluto, que los lleva tan profundo dentro de sí mismos que “cada vez que vuelven a emerger lo hacen con una erupción volcánica”,⁵⁴ como fue el caso del doble suicidio de Kleist o la tristeza de la música de Beethoven.

⁴⁶ Young, Julian, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 63-64.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer als Erzieher*, en *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [KSA], Band 1, Berlin, De Gruyter, 1999 (traducción propia).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 426.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 348.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 351.

⁵¹ *Ibid.*, p. 409.

⁵² *Ibid.*, p. 353.

⁵³ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 355.

Nietzsche rechazó las pretensiones universales de la ontología de Schopenhauer (por qué hay algo y no más bien nada, y por qué estamos en consecuencia tan arruinados y desdichados con razón), pero admiraba la honestidad incansable con la que comprendía el dolor de su propia vida y el punto hasta el cual buscó un antídoto en la justicia y la compasión y, como tal, “los jeroglíficos de la vida universal”.⁵⁵ Bazzano afirma que Nietzsche aprendió de Schopenhauer “el imperativo de estudiarse a uno mismo en forma rigurosa... no por solipsismo sino por certeza de que el conocimiento de tales investigaciones sería valioso para todos”.⁵⁶ Yo añadiría que eso también es una buena enseñanza budista.

Esto también estaba en el núcleo de los primeros análisis de Nietzsche sobre el budismo de Schopenhauer: “una dualidad peculiar y sumamente peligrosa”,⁵⁷ a saber, su confianza pacífica y segura de sí misma en el valor y el poder de su trabajo filosófico y su anhelo o *Sehnsucht* “de renacer como un santo o un genio”.⁵⁸ Su talento le agradaba y al mismo tiempo exacerbaba su gran descontento consigo mismo y la gran tierra: “en la otra mitad vivía un anhelo frenético”⁵⁹ que lo impulsaba a buscar, a través de la auto-formación ética, lo que se imaginaba como la “otra orilla” del despertar budista.

Porque el genio anhela más profundamente la santidad, dado que desde su atalaya ha podido ver más lejos y con más claridad que el resto de los humanos: a partir de allí puede contemplar la reconciliación del saber y el ser, el reino de la paz y la negación de la voluntad, hacia la otra orilla, de la que hablan los hindúes [budistas].⁶⁰

Hasta el último año de su vida como escritor, Nietzsche todavía consideraba que Schopenhauer era merecedor de atención –era el último pensador alemán al cual consideraba “un acontecimiento

⁵⁵ *Ibid.*, p. 357.

⁵⁶ Bazzano, Manu, *Buddha is Dead: Nietzsche and the Dawn of European Zen*, Brighton, Sussex Academic Press, 2006, p. 17.

⁵⁷ Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer als Erzieher*, op. cit., p. 358.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

européo”.⁶¹ Sin embargo, a pesar de abandonar a Dios y a la existencia de los alivios del otro mundo, el autor de *El mundo como voluntad y representación* reconstruyó la dimensión trascendente de la redención cristiana en la paz de la aniquilación de la voluntad de vivir, lo cual lo convertía, de acuerdo a Nietzsche, en un ¡“extraño santo”!⁶² Schopenhauer lleva a cabo una gran inversión, tomando “las grandes afirmaciones de la «voluntad de vida», las formas más exuberantes de la vida”⁶³ –acá Nietzsche habla como si se tratara de la voluntad de potencia misma– y haciéndolas depender del “intento malignamente genial” de transformarlo en sus “instancias opuestas”, una “total desvaloración nihilista de la vida”.⁶⁴ La ética de Schopenhauer es la consumación de nuestra guerra contra la tierra: es el “instinto de *décadence* mismo, que hace de sí un imperativo: esa moral dice: «¡perece!» –es el juicio de los condenados”.⁶⁵ De hecho, moralmente es una “auténtica envenenadora y calumniadora de la vida” en la medida en que nos muestra, según dice Schopenhauer, que, con cada gran dolor, recibimos lo que merecemos.⁶⁶ En el colmo de la *décadence*, “la voluntad de potencia decae”⁶⁷ –¡es simplemente demasiado!– y la tierra pierde todo su valor: “nada vale nada, –la vida ya no vale nada”. Como religión, es la cristiandad, y como filosofía, es *Schopenhauerei*.⁶⁸

Para Nietzsche, tanto el budismo como Schopenhauer son decadentes, un esfuerzo por aliviar el dolor. A pesar de ello, tiene algunas ventajas sobre la forma cristiana de la decadencia, porque es más realista y positivista, y además va más allá de la bifurcación de la tierra entre bien y mal (tanto sus aspectos aceptables como detestables). Sin embargo, como expresión de la *décadence*, sufre de una “excitabilidad extraordinariamente grande de la sensibilidad” y por

⁶¹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 99 [KSA, 6, 125].

⁶² *Ibid.*, p. 100 [KSA, 6, 125].

⁶³ *Ibid.*, p. 99 [KSA, 6, 125].

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 58 [KSA 6, 86].

⁶⁶ *Ibid.*, p. 67 [KSA 6, 94].

⁶⁷ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 53 [KSA 6, 183].

⁶⁸ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, pp. 108-109 [KSA, 6, 134].

lo tanto, en su “lucha contra el sufrimiento” (y no el pecado), busca mitigar el dolor –como Schopenhauer a su manera. Dado que la “sobre-espiritualización” de la cultura hindú –y quizás más ampliamente de toda la cultura asiática– tiende a preferir “lo impersonal” más que el “instinto personal”,⁶⁹ los budistas cultivan una “dieta espiritual” para aliviar el sufrimiento, respondiendo a la “depresión” de la hipersensibilidad y la impersonalidad.⁷⁰ No es el camino de la creencia, sino el de la “higiene”, incluyendo una respuesta higiénica al resentimiento, el cual, en el Occidente de Abraham, llevó a los curas a procesar la humillación que sentían ante la grandeza de la tierra a través de la minimización de poder de la tierra bajo la forma de algo menos amenazante y desafiante. En lugar de hacerse un buen par de zapatos, como hacen los budistas, los curas trataron de cubrir la tierra con cuero (y, desde los tiempos de Nietzsche, con cemento).

Para combatir la fatiga de la vida y la deflación y depresión de la impersonalidad sin ego, el Buda de Nietzsche volvió a llevar todo a la “persona”.⁷¹ Como Schopenhauer cuando espiaba la “otra orilla” desde la atalaya de su genio, “el budismo es una religión para el acabamiento y el cansancio de la civilización”.⁷² La cristiandad se basa en promesas fanáticas de una liberación milagrosa del insostenible sufrimiento de la tierra en la positividad de un ámbito de felicidad infinita y libre de dolor. El budismo, en cambio, a través de la modestia, el realismo y un positivismo amable (sin dioses, sin moral, sin un ascetismo extremo, sin compulsión), permite aliviar en el aquí y ahora el dolor para el cual somos demasiado sensibles; “el budismo no promete, pero cumple; el cristianismo promete todo, pero *no cumple nada*”.⁷³

En *La ciencia jovial*, Nietzsche analizó las “confusiones y subterfugios místicos de Schopenhauer”, que incluían su “indemostrable doctrina de *una voluntad*” –en contraste directo con la multiplicidad de la voluntad de potencia– y su “negación del individuo”⁷⁴

⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 57 [KSA, 6, 186].

⁷⁰ *Ibid.*, p. 58 [KSA, 6, 187].

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibid.*, p. 61 [KSA, 6, 189].

⁷³ *Ibid.*, p. 92 [traducción modificada; KSA, 6, 215].

⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 94

(todos los individuos sólo son instanciaciones de un único ideal platónico), lo cual es otra disminución y devaluación de la multiplicidad del devenir. La confianza de Schopenhauer en el *principium individuationis* da lugar no sólo a su “sinsentido” sobre la compasión, sino también a la tontería de que “morir es propiamente la finalidad de la existencia”.⁷⁵ En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche defiende una muerte natural, que no tiene nada que ver con la estafa de la ley natural en la cual no podemos elegir nuestra muerte, y de acuerdo a la cual tenemos que morir cuando la naturaleza decide que tenemos que hacerlo, por más que nos encontremos en estado vegetativo. Insistir en morir con dignidad es visto como una muerte “no natural”, un suicidio, y Nietzsche concluye que la cristiandad no debería ser nunca perdonada por haber abusado de la “debilidad del moribundo”.⁷⁶ Insistir en la forma y el momento de nuestra propia muerte no podría ser más natural porque emerge del “amor a la vida”.⁷⁷ La ética de Schopenhauer, sin embargo, es más honesta, porque es una *supresión de sí mismo*, y el gran engaño de su ética es ni más ni menos que la falta de claridad acerca de las implicaciones suicidas de su pensamiento. El suicidio de Schopenhauer liberaría “a la vida de una *objeción*”.⁷⁸

De la misma manera en que Heidegger degradó a los pobres Schelling y Nietzsche a ser simplemente la consumación de la metafísica occidental de la subjetividad –una extraña acusación para dos pensadores que lucharon con tanto esfuerzo contra los engaños de la subjetividad–, el budismo de Schopenhauer, incluyendo su renovación de los santos y la mística cristiana a través de los budistas post-teísticos, revela el corazón del nihilismo europeo: su agotamiento definitivo y su hostilidad por la vida. “¿Quién es el único que tiene motivos para *evadirse, mediante una mentira*, de la realidad [*Wirklichkeit*]?”⁷⁹ La cristiandad hizo esto con causas imaginarias y promesas fantásticas y extravagantes, mientras que el budismo europeo abraza una lenta y quirúrgica auto-extinción. Estos son los que su-

[KSA 3, 454].

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 109 [KSA, 6,135].

⁷⁷ *Ibid.*, p. 110 [KSA, 6, 135].

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 51 [KSA, 6, 182].

fren la realidad, pero “sufrir la realidad significa ser una realidad fracasada [*eine vernunglückte Wirklichkeit*]”.⁸⁰

El budismo europeo es la auto-aniquilación de la *décadence* de la Europa cristiana, incapaz de afirmar la gran tierra ahora que Dios ya no promete un camino de huida y ahora que hemos abandonando cualquier sentido del valor de la tierra a los ladinos sacerdotes, que son la cura para la enfermedad que ellos mismos propagan. El budismo europeo revela que Dios fue la “nada divinizada”.⁸¹ Lo único que queda es el sordo dolor de la enfermedad, la vejez y la muerte. Así, en la *Genealogía*, Nietzsche reflexiona sobre la mala suerte de su “gran maestro Schopenhauer”, cuyo vuelco hacia una ética de la compasión, lo “no-egoísta” y el “auto-sacrificio” se transformó en la base para decirle “no a la vida y también a sí mismo”.⁸² Esto no fue una desgracia individual, sino consecuencia de los tentáculos kármicos de la cristiandad que enervan todo, desde nuestra gramática hasta nuestra imaginación filosófica:

Justo en ellos veía yo el *gran* peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción –¿hacia dónde, ¿hacia a la nada?–, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose *contra* la vida, la última enfermedad anunciándose de manera delicada y melancólica: yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día ganaba más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo de europeos?, ¿hacia –el nihilismo?⁸³

En este extraordinario pasaje, la *Schopenhauerei* es el indicador de una ecología que huye, el primer síntoma de una enfermedad subyacente que está empezando a expandirse a través de la Europa de Abraham, una plaga nihilista en la cual la voluntad de vivir se vuelve tan enferma que ya no expresa el poder de la vida, sino que se invierte en el deseo de muerte. “¡La compasión persuade a entregarse a la *nada!*”

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 55 [KSA, 6, 185].

⁸² Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995, p. 22 [KSA, 5, 252].

⁸³ *Ibidem*.

No se dice «nada»: se dice, en su lugar: «más allá»; o «Dios»; o «la vida verdadera»; o nirvana, redención, bienaventuranza...”⁸⁴ Esto es lo que, desde una perspectiva Zen, Hakuin diagnosticó como la enfermedad Zen (*kūbyō*), una fijación y un apego al *śūnyatā* o el vacío.

Es fundamental tener en cuenta que Nietzsche no aconseja que nos volvamos crueles o que dejemos de preocuparnos los unos por los otros. Nietzsche pertenece a una genealogía antigua y noble de pensadores que alaban el poder no asfixiante de la amistad con los demás, con los animales no-humanos (sus águilas, serpientes, osos y leones) y con la tierra misma. No es un llamado a unas vacaciones morales donde cualquiera puede ser malvado. Como Schopenhauer, quiere pensar el valor de las acciones sin recurrir a los mandamientos infantilizantes (teológicos) de deberes y obligaciones. El llamado de Schopenhauer a la compasión (*Mitleid*), sin embargo, aniquila el sí mismo y la tierra, erradicando uno con respecto al otro. “Causa un efecto depresivo”.⁸⁵ La pregunta no es qué deberíamos hacer sino: ¿qué está siendo expresado, qué está siendo llevado a cabo en el llamado de Schopenhauer a la compasión? Debajo de tal compasión amenaza un odio por la tierra, un odio por el sí mismo, un agotamiento de vivir y una vida miserable que, para aliviar su dolor, trata de convencer a los demás de que el modo de aniquilar su propia amargura es aniquilar la tierra. El dolor ha triunfado y su sonrisa compasiva esconde el gusto por la sangre. Schopenhauer era lo que Zaratustra llamaba un “predicador de la muerte” y, como tal, un Buda europeo decadente: “Si encuentran un enfermo, o un anciano, o un cadáver, enseguida dicen: «¡la vida está refutada!»”.⁸⁶ Esta es una clara referencia al relato que hace Buda de su propia vida, que Nietzsche conocía a través del libro de 1881 del indólogo Hermann Oldenberg (1854-1920), *Buda: su vida, su enseñanza, su comunidad*. El joven príncipe descubre las realidades de la enfermedad, la vejez y la muerte, y es “llevado al camino que lleva más allá del poder del sufrimiento”.⁸⁷ Para Oldenberg, Buda no era “pesimista” porque pensaba que el mundo era una ilusión, una mera veneración de la

⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, op. cit., p. 41 [KSA, 6, 173].

⁸⁵ *Ibid.*, p. 39 [KSA, 6, 172].

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 81 [KSA, 4, 55].

⁸⁷ Oldenberg, Hermann, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, Hertz, 1881, p. 105.

nada, sino porque la vida “sólo consiste en sufrimiento y nada más que sufrimiento”.⁸⁸ Cada ser es como una llama y el sufrimiento termina cuando la llama se extingue (*nirvana*) y todo aferrarse a este mundo doloroso se elimina.⁸⁹ ¡También Oldenberg descubrió su propia cultura exhausta en la antigua India! Para esto, Zaratustra aconseja: “¡Querrían estar muertos, y nosotros deberíamos aprobar su voluntad!”⁹⁰ Si “la vida sólo es sufrimiento”, entonces “¡procurad acabar *vosotros!* ¡Así, pues, procurad que acabe esa vida que no es más que sufrimiento!”⁹¹ Si tu ojo te molesta, te lo arrancás y si el ojo es tu vida, ¡andá al grano y terminá con ella!

La genealogía de la compasión que predica muerte es enfermedad y agotamiento, y no el valor de la tierra y la vida. “Sufrimiento fue, e impotencia, –lo que creó todos los trasmundos”, nos dice Zaratustra.⁹² Cada mundo que creemos que existe como una realidad por debajo de la dolorosa apariencia de ésta, y la posibilidad de alcanzar esta realidad subyacente, aunque sea sólo la quietud de la nada misma, crea “aquella breve demencia de la felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos”.⁹³ La compasión es un ejemplo de la necesidad narcótica entre aquellos que, sobrepasados por su sufrimiento, buscan esa felicidad delirante y autodestructiva. Nietzsche evaluaba el valor de la compasión y el valor de la moralidad en general (los valores morales de la Europa de Abraham y su consumación en los valores del budismo europeo): “*hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*”.⁹⁴ Nietzsche degrada el budismo a *décadence*, pero esta degradación es inseparable de su lucha contra la fuerza profética de la decadencia de Schopenhauer.⁹⁵

⁸⁸ *Ibid.*, p. 217.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁹⁰ Nietzsche, Fredrich, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pp. 80-81 [KSA, 4, 55].

⁹¹ *Ibid.*, p. 81 [KSA, 4, 56].

⁹² *Ibid.*, p. 61 [KSA, 5, 36].

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Nietzsche, Fredrich, *Genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 23 [KSA, 5, 253].

⁹⁵ Benjamin A. Elman argumentó que “porque Schopenhauer fue el vehículo por el cual Nietzsche accedió al budismo, encontramos que muchas de sus concepciones equivocadas del budismo fueron el resultado de la influencia de Schopenhauer. En la mayoría de los casos en que Nietzsche discute contra el budismo, encontramos también una referencia a Schopenhauer”. Elman, Benjamin, “Nietzsche and Buddhism”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n° 4, 1983, p. 684.

Lo único que queda en el llamado mortuorio de Dios es que nosotros muramos también para nosotros mismos, y que nos transformemos en nada, porque el mundo ideal o supuestamente real o verdadero no es, por lo menos, este mundo. Es el último aliento de la cosa en sí, vaciada ahora de la promesa de redención divina para nuestro dolor, la “mañana gris” de un mundo verdadero “inalcanzable y *desconocido*”, que tampoco es por consiguiente “consolador, redentor, obligante”.⁹⁶ Nuestras aspiraciones extramundanas, nuestra impaciencia por el mundo verdadero, son ahora un deseo de muerte, la ansiedad por levantar la carga samsárica del velo de Maya.

El incipiente nihilismo que deja expuesta la enfermedad terminal del cristianismo y el nihilismo inflamado de la compasión de Schopenhauer, habla quizá del mayor de los grandes errores de Occidente (europeo, de Abraham y Buda): la falacia *post hoc ergo propter hoc* (la confusión de la causa y el efecto, el tomar una correlación por una explicación, por ejemplo, si está después de algo está explicado por ello) de la moralidad misma: si sos moral, serás feliz. Si sos moral, vas a ir al cielo o, en el último aliento, si sos moral, vas a aniquilar el dolor positivo de la voluntad de vivir. Si no somos morales, continúa el argumento, el infierno se desencadenará y, sin las ataduras de los mandamientos morales, cada uno hará cualquier cosa que quiera. “Yo lo denomino el gran pecado original de la razón, la *sinrazón inmortal*”.⁹⁷ No es la virtud la que nos hace felices, sino en realidad la felicidad la que nos hace virtuosos. “Primer ejemplo de mi «transvaloración de todos los valores» [Nietzsche está poniendo al derecho lo que había sido dado vuelta]: un hombre bien constituido, un «feliz», *tiene que* realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras [...]. Dicho en una fórmula: su virtud es *consecuencia* de su felicidad”.⁹⁸

De hecho, el problema con la religión no es que es una religión, sino que es una religión en tanto dramatiza y actúa el nihilismo de la *décadence* del otro mundo. La religión es algo totalmente diferente cuando dramatiza la vitalidad del que es feliz. No es ya un recurso desesperado a una causa imaginaria para liberarnos de la

⁹⁶ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 52 [KSA, 6, 80].

⁹⁷ *Ibid.*, p. 62 [KSA, 6, 89].

⁹⁸ *Ibidem*.

incomodidad de lo desconocido. Dado que lo único que nos motiva es aliviar el dolor, no nos ponemos selectivos: “El reducir algo desconocido a algo conocido alivia”.⁹⁹ Para el afortunado, el dolor no es una objeción automática. Tal religión sería una “forma de gratitud. Uno está agradecido consigo mismo: para ello necesita un dios”, a pesar de que tal Dios podría ser “amigo y enemigo”.¹⁰⁰

La religión dionisiaca no es una religión que adora a Dionisio –no adora a nadie ni a nada. Es una religiosidad que dramatiza un sentido de plenitud y vitalidad. Cuando escribió contra Darwin y su concepción de la naturaleza como una lucha por recursos limitados –una tierra hambrienta fundada en la falta–, Nietzsche argumentó que, si bien es verdad que esos momentos hablan de una parte, no dan cuenta del conjunto: “Se da, pero como excepción; el aspecto del conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda [...]. No se debe confundir a Malthus con la naturaleza”.¹⁰¹ La angosta ecología de las necesidades y emprendimientos humanos no puede permitir que se manifieste la economía general de la riqueza de la naturaleza y de la voluntad de potencia misma. Como advertiría más tarde Bataille: “Maldito sea aquel que quiere, al fin de cuentas, ordenar el movimiento de aquello que lo excede con el espíritu limitado del mecánico que cambia una rueda”.¹⁰²

III. El gran sí mismo de Hakuin

Nietzsche nos ofrece argumentos reveladores para empezar a pensar los límites y riesgos de reducir la práctica Zen y su fuerza motivadora a la *Schopenhauerei*. Sin duda, algunos lo han hecho y algunos todavía lo hacen, y no sólo fuera del Asia oriental. Lo que está en cuestión es el problema de la práctica Zen misma.

Graham Parkes nos dice que, a pesar de los inconvenientes de la recepción temprana de Nietzsche en Japón, Anesaki Masaharu (1873-

⁹⁹ *Ibid.*, p. 65 [KSA, 6, 93].

¹⁰⁰ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 53 [KSA, 6, 182].

¹⁰¹ Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 95 [KSA 6, 120].

¹⁰² Bataille, Georges, *La part maudite, I. La consumation*, en *Œuvres complètes, VII*, París, Gallimard, 1976, p. 33.

1949), quien usaba el *nom de plume* Chōfū, fue capaz de notar que el sí mismo desapegado de sí [*selfless self*] del *Übermensch*, incluyendo probablemente el extraño “egoísmo” de Nietzsche (un ego sin un yo subyacente, un egoísmo de un sí mismo desapegado), podía ser también concebido desde la perspectiva Zen como la no-dualidad de no-Yo (*muga*, 無我, sánscrito *anātman*) y el gran Yo (*daiga*, 大我).¹⁰³ Schopenhauer sólo había llegado hasta la *muga-jakumetsu*, la “dichosa disolución” del “Yo”, pero no había encontrado el camino, como Nietzsche de alguna manera sí lo logró, hasta la *daiga-kyūjū*, la resistencia del gran Yo.¹⁰⁴

Una de las críticas más claras (y, de una manera atractiva, algo nietzscheana) al enervante nihilismo del *kūbyō*, la enfermedad del aferrarse a la hipóstasis del vacío, se encuentra en Hakuin. Se escucha frecuentemente que la escuela de Rinzai enfatiza la práctica *kōan* para alcanzar el despertar (*satori*), mientras la escuela de Sōtō, al sostener que ya estamos despiertos, enfatiza lo que Dōgen llamó *shushō-ittō*, la unicidad de la práctica y la realización. La realización no se encuentra al final de un arduo proceso. Al final, sin embargo, tales caracterizaciones son simplistas, al menos cuando se comparan con sus grandes maestros (Hakuin y Dōgen).

Hakuin insistía en que *kenshō*, el despertar de nuestra cara original, es sólo el comienzo, una condición necesaria pero no suficiente para la práctica. Junto con sus discípulos, incluyendo a Tōrei, enseñó el *kōjō* (en chino: *hsiangshang*) o el ir más allá, “sin descansar en un descubrimiento”, nos dice Michel Mohr, “a pesar de que sus contenidos nos dejen sin aliento”.¹⁰⁵ Tōrei aseguraba que el *kenshō*, si bien era necesario para la práctica Zen (no se puede ir más allá si no hay nada más allá de lo cual ir) no es exclusivo del Zen, sino que también se puede encontrar en las prácticas del sintoísmo, el confucianismo y el taoísmo. El Zen, al menos como es entendido por la reforma de Hakuin, de acuerdo a Tōrei, se distingue “por profundizar

¹⁰³ Parkes, Graham, “The Early Reception of Nietzsche’s Philosophy in Japan”, *op. cit.*, pp. 181-182. N. del T.: Wirth utiliza *self*, que remite al *Selbst* de Nietzsche, distinguido explícitamente por éste del Yo idealista. Traduzco en la mayoría de los casos “self” por “sí mismo”, como es habitual, pero tanto “gran sí mismo” como “no sí mismo” resultan demasiado barrocos. Opto por gran-Yo y no-Yo, con esta aclaración: no deben comprenderse en un sentido fichteano o, más en general, idealista.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹⁰⁵ Mara, Michel, “Emerging from Nonduality: Kōan Practice in the Rinzai Tradition since Hakuin”, en Heine, Steven y Wright, Dale S., *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 262.

todos los aspectos del Dharma budista”.¹⁰⁶ Hakuin y sus herederos Dharma lo llamaban *gogo no shugyō* (悟後の修行), el entrenamiento post-satori o la práctica post-realización.

“La fábula del agujijón de mi niñez”¹⁰⁷ (que, junto con *Hiedra salvaje*, constituyen los dos relatos autobiográficos de Hakuin) cuenta las locuras de sus primeros años de práctica en los que agujijoneaba a los practicantes holgazanes que, tras haber obtenido sus certificados del Bastón de Dragón con el cual Hakuin verificaba su *kenshō*, descansaban en sus laureles, satisfechos con sólo haber visto (*ken*) su naturaleza propia (*shō*), y asumiendo que habían alcanzado el fin último del Zen. Su resolución de hierro y su fe inculdicable en la práctica se había reunido en la gran bola de duda; luego había estallado en la gran muerte; y luego estaban acabados.

Hakuin cuenta su propia búsqueda furiosa del *kenshō* en la cual se sentía sin parar “sentado en *zazen* como un hombre muerto”. Y entonces ocurrió:

Alcancé el fin de la razón, alcancé el límite de las palabras, alcancé el fin de toda habilidad o capacidad humana. Los procesos mentales comunes, la conciencia, las emociones... todo dejó de funcionar. Era como si estuviera atrapado en un bloque de hielo de mil metros de grosor, o sentado adentro de una botella de cristal puro. Mi mismo aliento parecía quedarse colgado en el aire. Y de pronto, en el medio de la noche, algo maravilloso ocurrió. En el momento en que llegó a mis oídos el sonido de una campana lejana, tuve de pronto una gran iluminación. Eran mi cuerpo y mi mente desmoronándose; desmoronados cuerpo y mente... La gran tierra competa y definitivamente desaparecida. No quedó ni una partícula.¹⁰⁸

La experiencia del despertar de Hakuin alude a la propia experiencia del despertar de Dōgen, pero con una diferencia fundamental. El *shinjin datsuraku* de Dōgen, la pérdida y abandono del cuerpo y la mente, fue un despertar a la gran tierra, la emergencia de la gran tierra “sin que quede una sola partícula de tierra”. Hakuin fue absorbido en el vacío y “la gran tierra desapareció completa y definitivamente. No

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 264.

¹⁰⁷ *Hakuin's Precious Mirror Cave: A Zen Miscellany*, ed. y trad. Norman Waddell, Berkeley, Counterpoint, 2009.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

quedó ni una partícula”. El vacío usurpó la tierra. “A partir de ese momento, todas las personas que veía parecían existir en un campo de sutiles telarañas que resplandecían y bailaban en el aire estival”, un despertar que irónicamente lo hizo sentir realmente bien con respecto a sí mismo y su “arrogancia avanzó como en una marea”.¹⁰⁹

Fue un logro irritante. Cuando más tarde entró en el entrenamiento *kōan* con Shōju Rōjin, su orgullo fue aplastado y su aspiración por el despertar y el esfuerzo se reavivó. Se dio cuenta de que la “iluminación silenciosa” de la práctica Zen, que “consiste en simplemente alcanzar un estado de no-búsqueda o no-aferrarse, no-pensamiento o no-mente”, busca “la pérdida del Dharma de Buda, y son la razón fundamental detrás de que las verdaderas tradiciones del Zen estén muriendo”.¹¹⁰ Se trata de un Zen del “falso hacer-nada”, sin el esfuerzo genuino, que resulta en un desapego quieto de la tierra. El vacío, enseñaba Nāgārjuna, es, después de todo, vacío del vacío. No es algo para alcanzar ni un lugar para ir.

En el *Yasenkanna* (*Conversaciones ociosas en un barco nocturno*), que sigue estando en prensa desde que él estaba aún vivo, Hakuin, sufriendo de la enfermedad Zen, se da cuenta de que si no dominaba la meditación Naikan, que estaba dedicada al balance del “océano de *ki*” con la tierra –respirando a través de sus pies–, entonces no sería “mejor que uno de esos espíritus sin cuerpo, que cuidan a los cadáveres y se aferran tercamente al vacío”.¹¹¹ El *shushiki* o “espíritu que cuida a los cadáveres” es un espíritu separado del propio cuerpo, que impide que el vacío lo energice, y conserva un cadáver, una relación muerta con el vacío. Hakuin estaba sufriendo de la falta de balance de la superabundancia de *yin* (los elementos del vacío habían perdido su relación con los elementos *yang* de la tierra y su multiplicidad de formas), y su cuerpo y mente se habían vuelto apáticos. En la medida en que su cuerpo Zen se volvía a enraizar en el vacío de la tierra (no en el vacío como tal, que es el vacío sin la tierra), su despertar se profundizaba. Despertarse a la tierra es “batir al gran mar para hacer la manteca más fina, transformar la gran tierra en el oro más puro”.¹¹²

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 93.

¹¹² *Ibid.*, p. 104.

Cuando Māra atormentó a Buda con sus dudas, el Buda lo rechazó tocando la tierra. ¿No es eso aprender a respirar con los pies? “Buda mismo enseñó que deberíamos «curar todo tipo de enfermedades poniendo el corazón en los arcos de los pies»”.¹¹³ ¿No es esto permanecer fiel al significado de la tierra?

Aquí Hakuin resuena con uno de los descubrimientos más delicados pero fundamentales de todo el budismo, que la tradición budista muy raramente aprecia. El vacío es un recurso, un purgante, un remedio, es decir, parte del botiquín de Buda –quien es, después de todo, el rey de la medicina. Si, en cambio, se vuelve un fin en sí mismo y se transforma en la concepción que ahora asociamos con el nihilismo, entonces la cura da origen a una enfermedad todavía mayor. Nāgārjuna (quizás el más grande y más radical de todos los filósofos budistas) aseguraba en su obra maestra, la *Mūlamadhyamakakārikā*,¹¹⁴ que la visión *prapañca* (hipóstasis o reificación) de la nada transforma lo que debería librarnos de toda *prapañca* en la peor *prapañca* de todas: “aquellos para quienes el vacío es una *prapañca* han sido llamados incurables”.¹¹⁵ Su gran sucesor, Candrakīrti, cita el diálogo de Buda con Kāśyapa sobre este punto. Si el remedio o el purgante que debe curar la enfermedad no es expulsado, ¿está la persona curada? Kāśyapa respondió que “la enfermedad de la persona se volvería más intensa”.¹¹⁶ Nāgārjuna argumenta más adelante que los que hacen hipóstasis de Buda están “engañados” y “no logran ver el *Tathāgata*”.¹¹⁷ Ni Buda ni las cosas del mundo son algo sustancial, especialmente esa cosa llamada la nada. “El vacío mal entendido destruye a los zonzos, como una serpiente que se sostiene de manera equivocada o un hechizo mal ejecutado”.¹¹⁸

¹¹³ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁴ *Nāgārjuna's Middle Way (Mūlamadhyamakakārikā)*, trad. y ed. Mark Siderits y Shōryū Katsura, Boston, Wisdom Publications, 2013. Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media*, trad. Juan Arnau Navarro, Madrid, Siruela, 2014.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

¹¹⁶ Citado en *Ibid.*, p. 145.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 250.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 274.

Bibliografía

- Cartwright, David, *Schopenhauer: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Conrad, Joseph, *Heart of Darkness and Two Other Stories*, Londres, Folio, 1997.
- Danto, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York, Macmillan, 1965.
- Droit, Roger-Pol, *Le culte du néant, les philosophes et le Boudha*, París, Seuil, 1997.
- Elman, Benjamin, "Nietzsche and Buddhism", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, nº 4, 1983, pp. 671-686.
- Hakuin's Precious Mirror Cave: A Zen Miscellany*, ed. y trad. Norman Waddell, Berkeley, Counterpoint, 2009.
- Magee, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon, Oxford University Press, 1998.
- Mara, Michel, "Emerging from Nonduality: Kōan Practice in the Rinzai Tradition since Hakuin", en Heine, Steven y Wright, Dale S., *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 244-279.
- Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media*, trad. Juan Arnau Navarro, Madrid, Siruela, 2014.
- Nichols, Moira, "The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself", en Janaway, Christopher (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 171-212.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.
- *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.
- *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.
- *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA]*, Berlín, De Gruyter, 1999.
- *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990.

- *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995.
- Oldenberg, Hermann, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, Hertz, 1881.
- Panagopoulos, Nic, *The Fiction of Joseph Conrad: The Influence of Schopenhauer and Nietzsche*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998.
- Parkes, Graham, “The Early Reception of Nietzsche’s Philosophy in Japan”, en Parkes, Graham, *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1991, pp. 177-199.
- Regehly, Thomas, “Schopenhauer, Budha and Kamadamana: The Problem of Suffering and Redemption in Thomas Mann’s Novel «The Transposed Heads»”, en Barua, Arati (ed.), *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue Between India and Germany*, Nueva Delhi, India, Northern Book Centre, 2008.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. José Planells Puchades, Madrid, Alianza, 1991.
- Schirmacher, Wolfgang, “Living Disaster: Schopenhauer for the Twenty-first Century”, en Schirmacher, Wolfgang (ed.), *The Essential Schopenhauer*, New York, Harper, 2010, pp. vii-xxii.
- Schmidt, Isaac Jacob, *Über das Mahâjâna und Pradschnâ-Pâramita der Bauddhen*, San Petersburgo, Mémoires de l’Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, 1836, volumen 4.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (dos volúmenes), trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2003.
- *Grundlage der Moral*, en *Sämtliche Werke*, IV, Leipzig, Brockhaus, 1919.
- Young, Julian, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

márgenes

La espuma de la fuerza. Crónica de un percepto

A partir de la obra teatral *Hystórika (Oda Satírica)**

MATÍAS SOICH

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

Matías Soich es Doctor en Lingüística y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y se desempeña como docente en el Departamento de Letras de la UBA. Forma parte del grupo de estudios *La deleuziana* y del grupo editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*.

* *Hystórika (Oda Satírica)*. Basada en el ensayo de Antonin Artaud *Heliogábalo o el anarquista coronado*, con textos del cuento “El niño proletario” de Osvaldo Lamborghini y de la canción “Histórika” de Sara Hebe. Se adjunta en cuerpo de texto la ficha artística de la obra, que fue estrenada en el Teatro Xirgú UNTREF, Ciudad de Buenos Aires, en octubre de 2017, en el marco del Ciclo de Teatro Generación Xirgú, y reestrenada en el mismo espacio el 8 de marzo de 2018.



Hystórika. Fotografías: Luciana Leira

Las líneas que siguen no son un ejercicio de ordenada argumentación filosófica, mucho menos una pieza de crítica teatral. Se trata de algo con menos pretensiones, aunque no sin dificultad: el registro de un *percepto* que quedó flotando en la niebla dorada.¹ El elemento del misterio es, por definición, lo que no puede ser explicado. Para trasmitirlo sin matarlo, tal vez baste con seleccionar algunas cosas que serán enumeradas, sin intentar encriptarlas ni ocultarlas; y recitar su serie, hasta lograr sostener un pequeño borde que pueda ser seguido como sensación y quizá –quíeralo Fortuna– también como goce.

*

¹ “El arte conserva, y es lo único en el mundo que se conserva. [...] Lo que se conserva, la cosa o la obra de arte, es un *bloque de sensaciones*, es decir, un compuesto de *perceptos* y de *afectos*. Los perceptos ya no son percepciones, son independientes de un estado de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos. Las sensaciones, perceptos y afectos son *seres* que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia. [...] La obra de arte es un ser de sensación, y nada más: existe en sí”. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 164-165.

Entro a la sala del teatro. Lo primero es la luz: dorada, lechosa, me enceguece. Brilla entre el humo perlado. No están las butacas. ¿Dónde están? Ahí, ahí están, dispuestas en círculo. El espacio central ha sido vaciado, está ocupado por la niebla láctea. En la niebla láctea nadan figuras veladas. Mis ojos se adaptan rápido a todo; mi percepción se demora. Algo cae desde la altura, desde el techo: pedacitos de papel, o pétalos de rosa. Las figuras se deslizan entre los pétalos, entre el humo. Me siento. El círculo está ahí para mí, para que elija un punto especial y limitado, desde el cual contemplaré lo que habré de contemplar. En el espacio central, me envuelvo la mirada con lxs que se envuelven, las figuras que caminan, cubiertas de velos, oscilando sus tacones, reteniendo y liberando a cuentagotas invitante el estallido de sus púrpuras. Sobre el escenario, atrás, hay músicos. *Una música ruda, seca, esotérica.*² Las figuras circulan, pasan entre los papelitos que caen, arrastran la música con ellas y, cada tanto, como quien diría en un espanGLISH chúcaro, golpean una pose. Mi ojo se encuentra con un ojo delineado, con una pierna encorsetada, un pecho detrás de una mirilla. La carne, el discurrir de carne por los puntos contingentes de este círculo, me asalta en mi butaca. Pero mis ojos se desvían irremisiblemente hacia una figura, la única que no muestra su rostro. Un axolotl ciego, como distante, seguro en el humo de oro y la purpúrea música, de turbia elegancia.

*

*Cada multiplicidad se define por un borde que funciona como Anomal; pero hay una hilera de bordes, una línea continua de bordes (fibra) según la cual la multiplicidad cambia. Y en cada umbral o puerta, ¿hay un nuevo pacto?*³

² Todos los textos en cursiva que aparecen sin indicación corresponden al texto de *Hystóríka (Oda Satírica)*. Agradezco a su dramaturgo y director, Ramiro Guggiari, por encender la chispa de este texto y facilitarme materiales de la obra; y a Martín Diese, cuya amistad y sabiduría para elegir proyectos me acerca siempre a nuevas y valiosas experiencias estético-conceptuales.

³ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 254.

Heliogábalo, *yegua de corazones, puta guanaca y coya histérica, emperatriz travesti, la Reina de Nada*. No son los títulos que le dio la historia, sino sus nombres propios en la Hystórika. *¿Cómo hemos de padecer a este hombre o mujer?*, se lamenta un Senador. “O”. La disyunción inclusiva, nos dicen Deleuze y Guattari, indica una zona en la que opera una multiplicidad. Heliogábalo: hombre, afeminado hombre, hombre o mujer, mujer y hombre, mujer, ni hombre ni mujer. Travesti. El signo *travesti* como Anomal, como posición rugosa de borde, en la hilera de bordes de una sexualidad molecularizada. *¿Cómo hemos de padecer a Heliogábalo?* El verbo de la pregunta evidencia el sitio de su enunciación: un lugar subjetivado, molar, demasiado molar. Y es que, si no hay alguna ventana hacia el afuera, al Anomal –línea de fuga que nos conduce por la hilera de bordes– ciertamente sólo queda padecerlo. Es necesario embarcarse en el devenir que aquel propone para que el padecimiento pueda dar lugar a otra cosa; no tan sólo a un sentimiento subjetivo, sino más bien a un afecto, una intensidad –con su correlato subjetivo, sea placer, miedo, estremecimiento o mudo refucilo.

Heliogábalo, activa e histriónica, se plantea como la potencia subversiva de lo travesti. Dijo Lohana Berkins: “¿Por qué tengo que elegir entre los dos géneros, como si estos géneros fueran la panacea del mundo, uno por opresor y la otra por oprimida?”⁴ Lo travesti, no como suma o síntesis de los sexos instituidos, o sí, también, pero además: como un borde entre multiplicidades, entre los *n*-sexos que atraviesan las formas estratificadas del Hombre y la Mujer. Un juego irreverente de pasajes; como todo juego, algo bien serio.

*

(Se podrá ver este registro con desconfianza; a lo más, como una autoestimulación teórica, una escritura lírica y frívola, un parasitismo académico. El 8 de febrero de este año encontraron muerta en su casa en Rincón, provincia de Santa Fe, a Adriana Boneto, una mu-

⁴ Berkins, Lohana, “Travestida para transgredir” (entrevista por Clarisa Palapot), *Socialismo o barbarie* [en línea], Año 1, N° 3, septiembre-octubre de 2000.
URL: <https://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/berkins/2000/x.htm> (último acceso: 9/2/2018).



jer trans de 45 años, con heridas de arma blanca en todo su cuerpo.⁵ El 12 de marzo comenzó el juicio oral por el travesticidio de Diana Sacayán, brutalmente asesinada en su casa entre el 10 y el 11 de octubre de 2015. Dos nombres apenas de una interminable lista de travestis y mujeres trans asesinadas con saña por varones. ¿Y Heliogábalo, el personaje, la emperatriz travesti? ¿Dónde quedó la fibra de bordes? Pero justamente, no se trata de lirismos: cada varón que comete un travesticidio lo hace en nombre de la cancelación de un recorrido vital entre los *n*-sexos, cuyo singular devenir amenaza la subjetivación mandatoria).

*

Hilera de bordes en *Hystórika/Heliogábalo*: el borde travesti, entre el Hombre y la Mujer; el borde entre imperios y provincias, entre la ciudad y el campo, *porque yo vengo del campo, ¿sabe?*; el borde entre el discurso ceremonial y el barrial, entre la doña y el senador, *¡Qué lo re mil parió! No les gustó nada mi entrada. ¡No la vieron bien!*; el borde de la alcantarilla, entre la sangre y la mierda, ahí donde la traba es la niña proletaria, en ese infame borde final, el único que rechazó el paso del cuerpo ya sin vida de Heliogábalo. Entre todo esto, brota con él la pura y puta –porque también, el borde sonoro entre la lengua y los dientes, entre las teclas de la *r* y la *t*, porque, vamos, ¿quién no tuvo el fallido al teclear la palabra “pura”, y más en filosofía? *Teórica y erótica* son anagramas– potencia del *des-borde*. Desborde del Imperio hacia un Estado Travesti, desborde fálico de la religión, desborde prostibular

⁵ “Homicidio N° 11: agredieron brutalmente y mataron a una persona trans”, *Aire de Santa Fe* [digital], 8 de febrero de 2018. URL: <https://www.airedesantafe.com.ar/homicidio-11-mataron-persona-trans/> (último acceso: 9/2/2018).

del senado. Todo comienza por un engaño de autoconsagración, una traición: en el campamento, los soldados *imaginan que Heliogábalo es el MACHO que hace falta, el hijo de un guerrero*. Pero Heliogábalo es más bien un perro, una perra ingrata que practica la política canina: mueve la cola para que le des un hueso y después te tira el tarascón.⁶ Perra rastrera en la linde del pueblo. Si el Anomal es el borde y la condición de un contagio, de una alianza que se opone a la reproducción por filiación,⁷ Heliogábalo gritará: *¡Yo soy mi hijo, mi padre y mi madre!*, pero también: *¡Mi papá es el Pueblo, que se ha cojido a mi Mamá!* En tanto Anomal de esa otra multiplicidad, la multiplicidad-pueblo, Heliogábalo entra y sale de su manada de mendigos, pederastas, madres putas, eunucos, pijones y bailarines. El pueblo como papá no será entonces Papá como significante, sino una potencia caudalosa, un río de semen encumbrado en lo bajo, manada plebeya, aluvión zoológico, la Bestia. ¿Exotismo, orientalismo? No. Resonancia y pertenencia (pertenecemos porque resonamos). El Anomal es aquí la línea de desterritorialización de la Bestia, porque toda bestia ya es manada y cada manada tiene su Anomal. Heliogábalo emperatriz es línea de desterritorialización, anomalía –y en el devenir de nuestra historia, todo gobierno popular parece surgir bajo el signo de la anomalía–, línea que se incrusta en el aparato imperial y lo pervierte y arrastra, desparramando la multiplicidad-pueblo por los curules y las calles. Anómala anarquía. Juego serio, juego inestable, juego vital, peligroso, necesario.

*

*Ya que la blandura, aquí, no es más que la
espuma de la fuerza: una cresta que tiem-
bla en el viento.*⁸

¿Qué es la espuma, sino una hilera infinitesimal de bordes de agua y jabón? Una cadena impensable de bordes apenas perceptibles, cristalina como un devenir, arracimada como un devenir, frágil como

⁶ Cf. Vidarte, Paco, *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*, Madrid-Barcelona, Egales, 2007, cap. 4.

⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *op. cit.*, pp. 251 y ss.

⁸ Artaud, Antonin, *Heliogábalo o el anarquista coronado*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Argonauta, 2013, p. 35.

un devenir. La espuma es inolvidable. *Soy del tiempo, victoria...* La potencia de la paradoja, la de afirmar la “identidad infinita de los dos sentidos a la vez”,⁹ es la potencia de Heliogábalo cuando ejerce su tremenda fuerza solar y es muerto como la espuma. Inscribe en la historia su belleza, la inmaculada fuerza de una imagen en pie, de la espuma-en-pie, la pose instantánea. El semen, espuma de esperma. A la vez espuma y fuerza. Emperatriz Travesti y Reina de Nada. Gloria e injusticia. Y todo por un gobierno popular, populachero, *quien te dio el circo y el pan*. La mentada victoria del tiempo no consistirá en un registro indeleble, ya que el tiempo borra todos los pergaminos y deletea todos los discos duros; sino en el trazado afectivo de una hilera de bordes que se reafirma, de modo continuo y discontinuo, en cada darse vuelta de la taba. Discontinua en Cronos y continua en el afecto. Populachera al borde de la alcantarilla, del choripán piso-teado: *soy del pueblo, memoria*. De esto se trata la tragedia, recogida en una estampa superficial y rotunda: quien despierta la anarquía de las cosas –que es a la vez ejecución y eliminación de la anarquía, pura paradoja, pues se guerrea *con* y *contra* la anarquía—¹⁰ es siempre su primera víctima. ¿Valió la pena, semejante esfuerzo, el derroche? ¿Por quién llora el que limpia la alcantarilla ensangrentada, qué recordará, cómo llegará su recuerdo hasta nosotrxs? No es fácil decir aquello que sentimos intensamente, cuando una sola imagen des-borda y arrastra nuestro yo en la corriente sin dirección de los siglos. *Ella. Así. Así como la ven, ahí, ese día. Así la recuerdo yo. Como en esa foto, ese día. Esa es la imagen detenida de su esplendor*. Quizá la memoria popular se condense en este gesto escénico: el de abrazarse con amor desesperado a una estampa anómala, querer congelar el momento viviente en que se restableció el equilibrio. *Neque veni ut relinquere meas persuasiones in porta*. Galopar por los bordes de la espuma, en una carrera que sin tener nada de divertido, será por siempre –*sub specie populi*– alegre.

⁹ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Buenos Aires, Planeta, 1994, p. 26.

¹⁰ Artaud, Antonin, *op. cit.*, pp. 90-91.

Hystórika (Oda Satírica)

Ficha artística



Actúan: Rosario Alfaro, Augusto Chiappe, Felipe Díaz, Martín Diese, Rocío Domínguez, Sofía Guggiari, Hugo Martínez. **Músicos:** Juan Ignacio Varela, Baltazar Oliver, Yago Agüero Alessio, Agustín Nassivera. **Diseño de arte y vestuario:** Melisa Califano. **Diseño de caracterización:** Analía Almada. **Asistente de arte y vestuario:** Uriel Cistaro. **Diseño de luces:** David Seiras. **Diseño gráfico:** Ancherama. **Asistente de producción:** María José Schroeder. **Asistencia de dirección:** Sofía D'Amelio, Mariu Jarazo. **Coreografía:** Joinner Hoyos. **Composición y Dirección musical:** Baltazar Oliver. **Dramaturgia y Dirección:** Ramiro Guggiari.

La arquitectura ausente

Selección de poemas inéditos de Diego Muzzio,
correspondientes a su libro de próxima aparición
Los lugares donde dormimos

Diego Ignacio Muzzio nació en Buenos Aires en 1969 y vivió en Francia entre 2004 y 2014. Cursó estudios de Letras en la Universidad Nacional de Buenos Aires y asistió durante más de una década al taller literario dictado por Daniel Arias. En 1991 publicó su primer libro de poemas, *El hueso del ojo*, y obtuvo por el segundo, *Sheol Sheol*, el Primer Premio de Poesía del Fondo Nacional de las Artes (1997). Además de escribir poesía (*Gabatha*, Premio Hispanoamericano de Poesía Sor Juana Inés de la Cruz, 2000; *Hieronymus Bosch*, Segundo Premio de Poesía del Fondo Nacional de las Artes, 2005; *El sistema defensivo de los muertos*, 2011) y de ofrecer recitales de poesía, ha publicado ensayos y libros de narrativa para adultxs (*Mockba*, 2007; *Las esferas invisibles*, 2015; *Doscientos canguros*, 2015) y para chicxs (*La asombrosa sombra del pez limón*, 2005; *Un tren hacia ya casi casi es Navidad*, 2008; *Galería universal de malhechores*, 2010; *El faro del capitán Blum*, 2010; *Úrsula, domadora de ogros*, 2015; *La guerra de los chefs*, 2016). En 2010, formó parte de la selección *White Raven* de la Biblioteca Juvenil de Múnich y fue destacado por la Asociación de Literatura infantil y juvenil de la Argentina (ALIJA).

Quienes hacemos *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* formamos parte de un amplio colectivo que trabaja acuñando palabras, calibrando las frases, urdiendo textos. Según estas imágenes, el lenguaje es moneda, máquina, trama. Pero en ese caso, ¿qué adquirimos con semejante moneda? ¿Qué produce la máquina, a quién envuelve el tejido que con amor y miedo acicalamos? ¿Para qué o para quién escribir, por qué hacerlo del modo en que lo hacemos y no de otro?

Sabemos, por el canon histórico de nuestra formación, que la poesía y la filosofía de occidente nacen como dos extrañas gemelas: inseparables e imposibles. La formalización de los saberes parece condenarlas a la separación, en nombre del rigor y la seriedad de la labor académica. Sin embargo, filosofía y poesía comparten el vértigo que las acerca al infinito y las empuja a zambullirse; la perplejidad de no saber si regresar es posible o deseable; y, sobre todo, el trabajo desesperado para sostener la forma exacta de las palabras, para construir y retener con ellas las coordenadas del punto en que el pensamiento y el afecto se encuentran (el lugar sin mapa y el tiempo sin reloj del acontecimiento).

Se trata, pues, de una cuestión de *Márgenes*: los márgenes compartidos de la filosofía y la poesía, el juego de la membrana siempre móvil. En esta ocasión, ofrecemos poemas inéditos de Diego Muzzio, a quien agradecemos su generosidad y su confianza en nuestra revista. La escritura poética de Muzzio nos expone a preocupaciones y desvelos que son también los del filósofo: expresar lo abismal y evanescente de un pasaje cotidiano; habitar la singularidad, comprenderla en sí sin abandonar el propio cuerpo; retener una variación de lo infinito, como el paso de un ciervo o la sombra de un lobo; y, especialmente, *organizar la arquitectura*. Si el lenguaje puede ser moneda, máquina y trama, en estos poemas es una edificación trabajosa, que señala el permanente riesgo de derrumbamiento. Un piso movedizo e inescapable, un techo que está al caer (y afuera

llueve). En su devenir arquitectura, los poemas de Muzzio reflexionan, también, sobre lo que implica el acto mismo de hacer poesía. Las preguntas se repiten entonces en su diferencia: ¿Para qué o para quién escribir? ¿A quién cubrir con la tela del amor y del miedo? ¿Volveré a este lugar? ¿Qué produce la máquina? *¿Cómo explicarle a mi hijo que tantas cosas dependen de la filosofía?*

Predilección por las cosas pequeñas

Esta mañana, después de un invierno demasiado prolongado, mi hijo y yo salimos a pasear por el bosque. Él iba cantando y juntando ramitas, hollando apenas las hojas mientras yo pensaba en los años que había pasado sin escribir poesía, enterrado en la prosa de ser padre. De pronto, mi hijo se detuvo y gritó: *¡papá, un perro, un perro!* Al levantar los ojos, vi un pequeño ciervo huyendo sobre el sendero, entre los árboles. Si la arquitectura de su fuga se desmoronara, y al final del día sólo me quedara el silencio tumultuoso de su paso, el agua del tiempo inclinada hacia la noche: ¿Regresará mañana? ¿Encontraré en mi sueño el movimiento capaz de retenerlo? ¿Cómo explicarle a mi hijo que tantas cosas dependen de un poema?

Java

El vapor que se eleva de la taza sugiere el contorno
de archipiélagos donde la lluvia doblega
la verde penumbra de una selva. Y después,
sobre la playa, ves avanzar una familia de tortugas,
y más tarde apenas los caparzones vacíos,
útiles aún para ocultar a los peces más pequeños
de las fauces de depredadores mayores.
Y los mismos pensamientos vuelven
con el refluo turbio de la marea:
el azar que te permite estar sentado, imaginar
viajes improbables como morir unos minutos
para descender a dispersar el denso
cardumen cebado en tu costado.
Y si al regresar lo harías al mismo lugar,
bajo las mismas condiciones, y cuánto de tu vida
estarías dispuesto a resignar por el dudoso privilegio
de nadar en esas aguas; si al retornar encontraras
que ciertos objetos o incluso tu cuerpo cambiaron
y tu mano ya no sostiene una taza y tu mano
es sólo el dorso de tu mano acoplado a una mandíbula.
La luz no pacta con la oscuridad
y es necesario encontrar una estrategia que te permita
atravesar la longitud del día, segregarse un caparazón,
otro cielo bajo el cielo, prevalecer un tiempo
sobre el agua que aguarda
la caída y dispersión de tu precaria arquitectura.

Ventanas iluminadas

Abre los ojos. Su mano cae sobre los libros
apilados junto a la cama, toma uno al azar
y lee un poema: es como abrir una ventana
en una casa desconocida, a la que llegamos
por la noche, perdidos, empapados por la lluvia.
Aún somnoliento, su cerebro organiza el trabajo:
¿puede aprovechar algo de sus sueños?
El asno cayendo de lo alto de la montaña
o aquella voz en la oscuridad:
“la muerte es una silla en una habitación vacía”.
Escribe. Corrige. Vuelve a escribir.
La tarde despliega la pregunta de siempre
y, al anochecer, cree encontrar una respuesta
en otro libro abierto al azar:
debo escribir poemas, la más fatigante de las ocupaciones.
Enciende la luz. Se acerca a la ventana.
Otras luces resplandecen a lo lejos,
entre las copas de los árboles.
Algunas permanecerán encendidas hasta la madrugada.

Lupus

Todo perro es un error, lobo envilecido;
al *canis lupus* se agrega *familiaris*,
y el peso de su degradación reposa
en esa última palabra:
apéndice óseo como un feto de fauno.
Un tejido detrás de la retina –*tapetum lucidum*–,
permite a los lobos cazar
tanto de día como de noche,
ver el óbolo en el lodo,
andar sobre el perplejo espejo de las sombras.
No se postran ante el gong del amo,
ni temen al relámpago que divide la tiniebla.
Si tuviera que elegir o soñar, ordeñar
un milagro de Luperca, opto por el lobo:
olfatear al halcón en el viento, al salmón en la corriente,
emancipado de mi propio perro racional,
nada familiar a lo que estar atado.

Los lugares donde dormimos

Los muertos se amontonan a mirarnos
en la noche dentro de otra noche oblicua, inclinada.
Los oigo hurgar como topos, murmurar
las últimas palabras que en vida pronunciaron,
en distinto orden. Pero si siembra la sombra su sueño
en los lugares donde dormimos y aun así soñamos,
si ellos, los muertos, veloces como nubes o altísimos incendios
se internaran laterales en la ola:
¿no habrá una forma de organizar esa arquitectura ausente,
alguna manera de ordenar las palabras?
Escucho el tren, en la madrugada, cuando nadie
ha despertado aún. Viene de lejos, de mi infancia,
cargado de caballos mojados y libros amarillos.
Esta es tu casa; éste, tu cuerpo.
Aquí mora tu espíritu.

crónicas

Coloquio Internacional sobre el Nuevo Realismo

RODRIGO BARAGLIA (UBA)

El Coloquio Internacional sobre el Nuevo Realismo, organizado por el filósofo José Luis Jerez y realizado en la sede de Caballito de la Universidad de Flores el 15 de septiembre de 2017, tuvo como figura central a Maurizio Ferraris, autor del *Manifiesto por el nuevo realismo*.

Durante el coloquio también se destacó la presentación del libro *Introducción al Realismo Analógico*, de José Luis Jerez, uno de los principales representantes de la hermenéutica analógica fundada por Mauricio Beuchot. El proyecto común a estos dos filósofos busca una tercera vía entre las ontologías de la univocidad

y la equivocidad del ser. Con estos términos Beuchot identifica las formas más estrictas del neo-aristotelismo analítico (las metafísicas esencialistas post-kripkeanas) y la declinación posmodernista de las filosofías continentales de la diferencia, a la manera del “pensamiento débil” de Gianni Vattimo, quien fuera a la postre el mentor de Ferraris antes de su giro realista.¹

Este interés común de Ferraris, Beuchot y Jerez por el realismo y la ontología no debe confundirse con un regreso anacrónico al realismo dogmático pre-crítico, sin reflexión epistemológica. Ferraris se ocupó de disipar este equívoco durante su conferencia “El realismo y la revolución multimedia: epistemología, ontología y

Maurizio Ferraris presentó su versión del Nuevo Realismo a partir de una articulación entre epistemología y ontología



¹ Es curioso que Beuchot, defensor de una *analogia entis* a la manera aristotélica, identifique al neo-aristotelismo analítico como un pensamiento de la univocidad del ser. Cabría preguntar cuál es su postura frente a la versión deleuziana de la tesis de la univocidad del ser y su crítica de la analogía.

tecnología”. Esta atención a la epistemología pone a Ferraris, Beuchot y Jerez a una distancia prudente respecto del desprecio por la teoría del conocimiento que expresa Graham Harman, quizás el representante más famoso (cuando no el último) del llamado “realismo especulativo”.

La filosofía de Ferraris enfatiza la importancia de mantener la distinción entre ontología y epistemología. Según su perspectiva, la filosofía continental del siglo XX se ha caracterizado, sino por una confusión entre ambas, por lo menos por la subordinación de la ontología a la epistemología. Este diagnóstico coincide en rasgos generales con lo que Quentin Meillassoux ha denominado el “correlacionismo” y Graham Harman las “filosofías del acceso”, cuya hegemonía sería el rasgo distintivo de la filosofía posterior a la primera crítica de Kant. Esta tendencia encontraría su punto culminante a lo largo del último siglo, por un lado, en la exaltación casi mística del silencio o del exceso (de un lado de la moneda Wittgenstein, Heidegger y Blanchot; del otro Bataille, Deleuze, Guattari y Nick Land); por el otro, en la radicalización de la sospecha y del es-

cepticismo característica de la vulgata epistemológica de las disciplinas humanísticas (especialmente en los estudios literarios y en el análisis crítico del discurso), según la cual la realidad es una construcción social (sin jamás explicitar el sentido preciso de “construcción”). El llamado “giro realista” (también conocido como “giro ontológico” y “giro especulativo”), en el cual se inscriben los proyectos de Maurizio Ferraris, de José Luis Jerez y de Mauricio Beuchot, apunta principalmente a contrarrestar las consecuencias trivializantes de dichas orientaciones del pensamiento.

Para Ferraris la verdad es un concepto de orden epistemológico y no se trata de algo dado que deba ser encontrado, sino de algo que debe ser producido. La mediación entre el plano ontológico y el epistemológico, entre la realidad y los esquemas conceptuales, entre “lo que hay” y las verdades, es efecto de la tecnología. Ferraris define a la tecnología como todo procedimiento no conceptual que constituya una competencia sin comprensión. En este sentido, por ejemplo, la misma competencia lingüística, entendida en un sentido chomskiano, sería una tecno-

logía. Ferraris descompone las condiciones de verdad en tres conjuntos, que corresponden a los tres planos de su meta-ontología. En primera instancia hay portadores de verdad, que pertenecen al dominio ontológico; en segunda, enunciadores de verdad, que pertenecen al dominio epistemológico; y en tercera, factores de verdad, propios del dominio tecnológico. Los portadores de verdad son los puros individuos que habitan la ontología de Ferraris. En este nivel no hay universales, ni objetos, ni verdades. Todos esos conceptos pertenecen al dominio epistemológico de los enunciadores de verdad. Entre los factores de verdad, propios del dominio tecnológico, se cuentan las tecnologías, la interpretación y los hechos; en este plano tienen lugar los procesos por medio de los cuales un objeto epistemológico es producido a partir de una operación sobre los individuos del plano ontológico. Ferraris compara este plano de su meta-ontología con el lugar que ocupa el esquematismo en la primera crítica de Kant.

La pregunta que surge a partir de este planteo es hasta qué punto la mediación tecnológica de la epistemología y la onto-

logía es capaz de garantizar al mismo tiempo la distancia y la comunicación entre ambos dominios. Si el lenguaje como capacidad sin comprensión es una tecnología, entonces los procedimientos lingüísticos involucrados en el uso de conceptos también lo son, de modo tal que la distinción entre epistemología y tecnología se vuelve difusa, a menos que se proponga una diferencia específica de los conceptos como tales que no pueda reducirse, no solo al lenguaje, sino más generalmente a la tecnología tal como la entiende Ferraris (¿podría una teoría diagramática de los conceptos ser una respuesta a esta cuestión?). Por otro lado, la definición de tecnología como capacidad sin comprensión invita a preguntarse qué entiende Ferraris exactamente por capacidad, puesto que si la “capacidad sin comprensión” no pudiera distinguirse de alguna forma de operación automática, entonces podría decirse de la tecnología lo mismo que Deleuze y Guattari decían del inconsciente en *El Anti-Edipo*: que finalmente no se trata de otra cosa que lo Real. Esta necesidad de establecer con precisión la distinción entre la tecnología y sus dominios adyacentes en la meta-ontología de Ferraris es



El coloquio contó con expositores nacionales e internacionales, que debatieron sobre nuevas perspectivas en torno al Realismo

un paso que no puede dejarse de lado si se quiere mantener a raya la confusión entre epistemología y ontología.

El coloquio contó también con ponencias de Mauricio Beuchot (México-IIFF-UNAM), Helga Lell (Conicet-CI-CJ-FCEyJ-UNLPam), Alberto Roldán (ISEDET-UNQ), Hector Monteserín (UFLO-UNCo), Lidia Raquel Miranda (CONICET-IDEAE-FCH-UNLPam), Laura Perez, Juan Diego Véjar (UNAM) e Ignacio de Marinis (UCSF-Conicet) y con la presentación del libro colectivo *Metáfora y episteme. Hacia una hermenéutica de las instituciones*, editado por Lidia Raquel Miranda. Los temas de las ponencias fueron desde la hermenéutica de la patrística hasta la discusión con representantes del realismo continental como Quentin Meillassoux y Graham Harman, pasando por el vínculo entre hermenéutica



Helga Lell presentó un análisis de jurisprudencia desde una perspectiva realista

y realismo (con atención especial a Paul Ricoeur). Entre ellas, cabe una mención aparte para el original estudio de caso sobre la jurisprudencia ecuatoriana realizado por Helga Lell, como parte de su crítica hermenéutica y realista de la ontología implícita en el concepto jurídico de persona, sin duda la ponencia más orientada al análisis filosófico de un objeto no-filosófico, en el espíritu que promueve el nuevo realismo.

XIV° Coloquio Internacional Spinoza

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



Entre el 20 y el 24 de noviembre de 2017, en las ciudades de Viña del Mar y Valparaíso (Chile) se realizó el XIV° Coloquio Internacional Spinoza, “Re-pensar la potencia revolucionaria de la modernidad”. El evento, para cuya realización colaboraron numerosas instituciones chilenas e internacionales, tuvo lugar los dos primeros días en la Sala Atenea del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha (CEA-UPLA) en Viña del Mar y los días restantes en la Facultad de Derecho de la Universidad de Valparaíso. Como es ya habitual en los Coloquios Spinoza, participaron miembros de los grupos de investigación sobre Spinoza de Córdoba, Buenos Aires, San Pablo, Ceará y Río de Janeiro, estuvieron representa-

das numerosas universidades de Chile, Argentina, Brasil, México, Costa Rica, Venezuela y Puerto Rico y hubo invitados especiales, en esta ocasión de Francia y EEUU.

Con más de 90 participantes, el programa fue intenso (este Coloquio se caracteriza por prescindir de las sesiones paralelas y permitir que todos escuchemos a todos). Las exposiciones pusieron en evidencia la diversidad de enfoques que asumen hoy en día las investigaciones en torno a la filosofía spinoziana en nuestra región, así como la riqueza de las lecturas e interpretaciones actuales.

La apertura del Coloquio estuvo a cargo de la coordinadora general del comité organiza-



Braulio Rojas Castro - Mariela Oliva; Diego Tatián - Cecilia Abdo Ferez; Georg Navet - Patricio Landaeta

dor, Daniela Cápona, quien hizo referencia a los obstáculos institucionales con los que se encontró durante el proceso de gestación del evento, denunció las dificultades que existen para las mujeres en el mundo académico filosófico y remarcó la necesidad y la importancia de abrir horizontes de discusión novedosos en el ámbito universitario chileno.

Las ponencias presentadas por los participantes a lo largo de los cinco días que duró el evento abordaron conceptos centrales de la doctrina ontológica, ética y política spinoziana –entre otros, los de eternidad, inmanencia, potencia, deseo, multitud, democracia, derecho, libertad–. Se exploraron también los vínculos entre Spinoza y otros pensadores, como Descartes, Leibniz, Maquiavelo, Fichte, Hegel, Marx, Lenin, Simondon, Deleuze y Dussel. En esta línea, resultó particularmente novedosa la mesa dedicada a la relación de la filósofa española María Zambrano con el spinozismo, a cargo de Pamela Soto (Corporación Municipal de Valparaíso), que presentó “La heterodoxa lectura de María Zambrano de la *Ética* de Baruch Spinoza para abordar el problema de lo político”, y Erick Chávez, estudiante salvadoreño radicado en Valparaíso (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso), cuyo trabajo se tituló “El Dios de Spinoza desde la lectura de María Zambrano”, moderada por Francisco Martín Cabrero, académico español radicado en Turín, que realizaba una pasantía de trabajo académico en el CEA-UPLA. Hubo también propuestas que pusieron en discusión diversos aspectos del pensamiento spi-

noziano con corrientes filosóficas modernas y contemporáneas –como el iusnaturalismo, el materialismo, la hermenéutica y el feminismo–. Finalmente, como es también habitual en estos encuentros –y ha llegado a transformarse en una de sus marcas propias– numerosas presentaciones propusieron un análisis de diversos aspectos de la actualidad política, social y cultural latinoamericana a partir de una matriz de pensamiento spinoziana –entre otras, las presentaciones “La izquierda spinoziana” de Diego Tatián (Universidad Nacional de Córdoba), “Spinoza, resistencia y *ethos* barroco” de Mariela Oliva (Universidad Autónoma de México), “Habitantes y hablantes: lenguas y migrantes en la formación de la nación según Spinoza” de Sergio Rojas (Universidad de Costa Rica), “Spinoza para la crítica del mundo contemporáneo” de Mariana Gainza (Universidad de Buenos Aires), “De não pensar na morte a não temer a morte” de Luís César Oliva (Universidad de San Pablo) y “É hora de tomar um sul: a experiência latino-americana como ponto de referência para uma reflexão em torno dos direitos” de Viviane Magno (Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro).



Giselle Farga - Sergio Rojas Peralta- Natalia Sabater; Jimena Solé - Maxime Rovere; Jonathan Israel

Los tres profesores invitados ofrecieron conferencias. Chantal Jaquet (Paris I) abordó la cuestión de la “obediencia revolucionaria” de Spinoza. Georg Navet (Paris VIII) expuso sobre Borges como lector de Spinoza y analizó su conocida afirmación sobre la imposibilidad de comprender al filósofo. Finalmente, como cierre del Coloquio, Jonathan Israel (Princeton Univer-

sity) propuso explorar, en un muy correcto español y a través de un recorrido histórico, en qué sentido puede decirse que Spinoza fue un pensador revolucionario. Además, se dedicó una sesión a realizar un Homenaje al *Coloquio Internacional Spinoza y la Política* organizado por Humberto Giannini en Santiago de Chile en el año 1995, en la que se leyó un texto enviado por Patrice Vermeren (Paris VIII) y se presentaron tres libros: *El comunismo de los sentidos* (Catálogo, Viña del Mar, 2017) de Carlos Casanova; *Le Clan Spinoza* (Flammarion, Paris, 2017) de Maxime Rovere y *Bolívar y Spinoza: reflejos doctrinarios* (FUNDECEM, Mérida, 2012) de Jorge Dávila.

Desde su primera edición en la ciudad de Córdoba en 2004, el Coloquio Spinoza se ha realizado cada año de manera ininterrumpida y ha sido un espacio abierto y hospitalario, en el que se dan reunión investigadores/as abocados al spinozismo, renombrados/as especialistas tanto de Latinoamérica como de algunos países de Europa, profesores y profesoras, doctorandos y doctorandas que llevan adelante proyectos de investigación vinculados con el spinozismo, estudiantes de grado interesados en el pen-

samiento spinoziano, así como también estudiosos provenientes de otras disciplinas y lectores curiosos. En cada una de sus ediciones, la exposición rigurosa y la discusión acerca de diferentes aspectos del pensamiento spinoziano se entremezclan con la reflexión y el debate acerca de la situación social, la coyuntura política y los desafíos de la filosofía en nuestra región.

Impulsado por Diego Tatián y el Grupo de estudios spinozianos de Córdoba, el Coloquio se realiza usualmente en Valle Hermoso (Argentina), en el complejo Vaquerías que se encuentra situado en una reserva natural en medio de las sierras. La creciente participación de especialistas brasileros motivó un cambio de paisaje, y en 2011 y 2012 el Coloquio se trasladó a la bellísima Río de Janeiro (Brasil). En 2017, la decisión de realizar el encuentro en Valparaíso y Viña del Mar (Chile) obedeció al impulso y la gran capacidad organizativa de Daniela Cápona (coordinadora general), Braulio Rojas Castro y Patricio Landaeta (equipo académico) y Arturo Aliaga (logística). La excelente tarea de los organizadores y el especial encanto de Valparaíso –una ciudad

llena de vida, que actualmente es la única de todo el país con un gobierno municipal de izquierda autonomista– hicieron del XIV° Coloquio Spinoza una experiencia magnífica, en la que la actividad académica pudo combinarse con paseos y momentos de charla distendida en diferentes sitios emblemáticos de la ciudad. También en esta última edición las sesiones del Coloquio se desarrollaron en el clima de fraternidad y alegría que caracteriza a estos encuentros y que permite que la comunicación de ideas y la discusión de hipótesis se transformen en un auténtico ejercicio de pensamiento colectivo.

El impacto del Coloquio Spinoza en los estudios spinozianos de nuestra región ha sido y continúa siendo inmenso. El hecho de que los trabajos leídos en el marco del Coloquio hayan sido publicados cada año bajo la forma de compilaciones y sean en su mayoría de acceso libre en la web (<http://spinozamericas.blogspot.com.ar/p/publicacoes-dos-coloquios-de-cordoba.html>) ha permitido la creación de un importante acervo textual que documenta las investigaciones llevadas a cabo durante los últimos 15 años por especialistas latinoamericanos. Pero, además, el Coloquio Spinoza es un espacio de encuentro en el que sus participantes han cons-

Mariana Gainza - Chantal Jaquet



truido una verdadera comunidad filosófica, sin estructuras jerárquicas y sin formalidades institucionales, que trasciende el mero hecho del evento académico. A lo largo de los años, se han forjado fuertes vínculos de trabajo y de amistad entre las numerosas personas y los diversos grupos de investigación que participan de este espacio, que impulsan y potencian la actividad filosófica en el ámbito de los estudios spinozianos de toda la región.

Para quienes participamos habitualmente de estos encuentros –en mi caso, desde la primera edición en 2004 cuando apenas había finalizado mis estudios de grado, luego como

doctoranda y desde hace algunos años como investigadora– el Coloquio Spinoza representa un espacio fundamental, tanto para la formación como para el desarrollo profesional. No sólo es la ocasión de aprender, reflexionar y discutir acerca de la filosofía de Spinoza con otros especialistas y estudiosos, no sólo es un aliciente para pensar y escribir, no sólo es ocasión para el surgimiento de nuevos proyectos filosóficos, sino que es también la posibilidad de experimentar una manera peculiar de *hacer* filosofía desde nuestra realidad y desde nuestro tiempo, de *vivir* la filosofía de una manera colectiva y solidaria.

Francisco José Martín - Mario Sobarzo - Daniela Cápona - Benito Eduardo Araujo Maeso



Primeras Jornadas “Deleuze: Ontología Práctica”

SOLANGE HEFFESSE (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

PABLO PACHILLA (CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – ARGENTINA, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, PARÍS VIII)

ANABELLA SCHOENLE (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

En calientes y furiosos días de diciembre del año pasado, se llevaron a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA las Primeras Jornadas “Deleuze: Ontología Práctica”, organizadas por el grupo que lleva el mismo nombre (más conocido como “La Deleuziana”). Previstas para el 18, 19 y 20, realizadas finalmente el 20, 21 y 22, las Jornadas se vieron envueltas directamente en la coyuntura nacional: masivas movilizaciones contra la reforma previsional impulsada por el Gobierno Nacional, que mandó reprimir brutalmente a lxs manifestantes. Este involucramiento no sólo se reflejó en los comentarios entre nosotrxs –sobre los recuerdos de aquel 19 y 20 de diciembre de 2001 que estos acontecimientos generaban– y en la reprogramación urgente de las Jornadas, sino también en las referencias filosóficas concretas de trabajos específicos de lxs deleuzianxs que nos reunimos.

Las preguntas circularon entre nosotrxs conversando con lo ya escrito: ¿Lo que vivimos es el mismo acontecimiento que el de 2001? ¿Es una recaída en aquello? ¿Hay que poner el cuerpo? ¿Cómo podemos poner el cuerpo? ¿Es posible bailar aún en tiempos de lo trágico? ¿La ontología es una perspectiva posible

Arriba: Frederick Amrine (University of Michigan). Abajo al centro: Dorothea Olkowski (University of Colorado, Colorado Springs)



para pensar lo práctico? ¿Cuál es, dónde ubicar la *bêtise*? ¿Está nuestra actualidad inundada de *bêtise*? ¿Cómo nombrar, trabajar, pensar la intensidad en la que nos encontramos?

“Primeras” Jornadas porque, esta vez, decidimos, en lugar de realizar la ya habitual Jornada de exposición de los resultados de nuestro trabajo sobre las fuentes de Deleuze, poner nuestros trabajos en discusión con los de otrxs deleuzianos y deleuzianas a quienes leemos o hemos tenido oportunidad de conocer a través de nuestro vínculo con la obra de Deleuze. Asistieron a las Jornadas y participaron con sus exposiciones virtuales invitadxs internacionales de Chile, Ecuador, Colombia, Brasil, Estados Unidos y el Reino Unido, e invitadxs nacionales de Córdoba, San Juan, Mar del Plata y Buenos Aires. Como nos propusimos desde la convocatoria, las Jornadas oficiaron de espacio de apertura de una serie de debates e intercambios en torno a los distintos problemas de la filosofía deleuziana, a los que se sumó la política como conflicto destacado.

Desde que comenzaron las Jornadas, consideramos que encontrarnos a hacer filosofía, aún en esas fechas, resultaba importante para el ejercicio y

continuidad de nuestra actividad y del aporte que, desde nuestra formación, hacemos a la vida de nuestra sociedad. Sin embargo, se suscitaron discusiones al interior de La Deleuziana. ¿Tenemos que reprogramar el evento o cancelarlo? ¿Cancelarlo sería no ofrecer nuestra labor a la sociedad, luego de haber trabajado meses para realizarlo? ¿Qué responsabilidad teníamos como organizadorxs de las Jornadas con nuestrxs invitadxs expositorxs y lxs asistentes interesadxs? ¿Realizar las Jornadas sería hablar de cosas que lejos están de resolver o plantear temas que nos conciernen como sociedad, es decir, sería como encerrarse en la torre de marfil de Puán 480? ¿Lo hacemos en la calle si la facultad cierra? No sólo Puán 480 no es una torre de marfil –de más está decir que lejos está de parecerlo– sino que la coyuntura y la filosofía supieron conjugarse, encontrarse, sobrepasar lo planificado y generar nuevos modos de discusión en el marco de estas Jornadas. Porque estas no fueron sólo las Jornadas filosóficas que planificamos para esos días, sino también Jornadas ciudadanas, populares, emergentes en la calle, generadas por un rechazo profundo de la sociedad a la propuesta de re-

forma jubilatoria del macrismo. Ambas Jornadas no se excluían, pensamos. Al contrario, sentimos el impulso de sostener explícitamente la relevancia de juntarnos y compartir lo que se pueda. Hacer filosofía no fue sólo teorizar sobre conceptos abstractos y obras que requieren una erudición y lectura experta. Hacer filosofía fue estar presentes desde nuestra formación, en el espacio simbólico y concreto en el que nos formamos, con el objetivo de problematizar aquello que nos rodea, realizar aportes a la comprensión de nuestras realidades y continuar insistiendo en hacer de nuestra labor una acción situada, permeable, humana. Asumiendo el riesgo de que la reprogramación también se viera complicada por la posible continuidad de las protestas y el consiguiente cierre de la facultad, la decisión fue realizar las Jornadas durante la misma semana, unos días después. Algunxs expositorxs nacionales e internacionales habían arribado unos días antes del evento programado, cuando ya se sentía en la calle el clima de protesta y conflictividad que se desataría con intensidad durante el lunes y la madrugada del martes. Nuestrxs invitadxs pudieron ser testigos y partícipes de las manifestaciones ocu-

rridas. Los gases lacrimógenos llegaron al bar en el que se encontraba una de las expositoras internacionales, a los ojos de uno de los participantes de Mar del Plata y a la intensidad de nuestros cuerpos y reflexiones deleuzianas.

El programa de las Jornadas estaba inicialmente organizado en bloques temáticos, pero los acontecimientos del país sacudieron dicha organización y nos obligaron a reprogramar las mesas a último momento. Se sumaba a ello la limitación de que algunxs visitantes tenían ya planificados sus vuelos de retorno, lo cual nos quitó la posibilidad de reacomodar todas las exposiciones, que terminaron conformando, de todas maneras, una inesperada y bella composición. Esta nueva organización generó debates que no nos imaginábamos posibles, encuentros que no esperábamos y desencuentros que lamentamos mucho, ya que algunxs de lxs expositorxs invitadxs finalmente no pudieron asistir.

En la constelación del arte, María de los Ángeles Ruiz (UBA) abordó el *Diario* del bailarín y coreógrafo ruso Vaslav Nijinsky, siguiendo los recorridos de su experimentación y evitando las trampas de lo que Deleuze



El público asistente

y Guattari otrora denominaran “interpretosis”. Juan Pablo Sosa (UNMdP), por su parte, expuso una semiótica musical inspirada en los estudios cinematográficos deleuzianos, mientras que Esteban Cobasky (UBA) enfocó una escena diferentemente repetida a nivel literario, audiovisual y conceptual –la del fondo que sube a la superficie–, tomando para ello la novela *Zama* de Antonio Di Benedetto, el film homónimo de Lucrecia Martel y la conceptualización deleuziana de *Diferencia y repetición*. Las Jornadas contaron asimismo con tres invitadxs de la Universidad de las Artes (Ecuador), a saber, Olga del Pilar López, Sara Baranzoni y Paolo Vignola, integrantes del grupo a cargo de una revista que, coincidentemente, también se llama “La deleuziana”

(<http://www.ladeleuziana.org/>). Sus trabajos versaron sobre la relación de la obra deleuziana con el teatro y la literatura. Olga López analizó la noción de *tragedia* que aparece en *Diferencia y repetición*, poniendo en relación las tres síntesis temporales deleuzianas con la saga de *Edipo Rey*. Sara Baranzoni propuso al teatro como dinamismo espacio-temporal de la filosofía y figura conceptual de *Diferencia y repetición*. Por último, Paolo Vignola planteó una sintomatología trascendental literaria, analizando el abanico de las figuras estéticas y de los personajes conceptuales actuantes en *Diferencia y repetición*, y el aporte de la figura de Nietzsche.

La noción de *ontología* fue discutida por las ponencias de Cris-



Julián Ferreyra y Olga del Pilar López (Universidad de las Artes, Guayaquil). En pantalla, Sara Baranzoni y Paolo Vignola (UA, Guayaquil)



Gustavo Romero (Conicet-UBA-UNSAM), Sebastián Amarilla (UBA) y Jorge Lucero (Conicet-UBA-Univ. Toulouse-Jean Jaurès)

tóbal Durán (UNAB), Gonzalo Santaya (CONICET-UBA) y Marcelo Antonelli (CONICET-UNSAM-UNIPE). Mientras que este último realizó un relevamiento detallado de los momentos de este concepto en el devenir del pensamiento deleuziano, señalando ante todo un momento de compromiso con la ontología y su posterior abandono, Durán se centró en este segundo momento, marcando el pasaje de la ontología a la teoría de las multiplicidades. Este debate resonó durante todas las Jornadas: ¿ontología sí u ontología no? ¿Hay que abandonar la ontología? Polémica conclusión, que nos desafiaba a poner en duda uno de los supuestos básicos de las lecturas que hacemos dentro de “La Deleuziana” (no por nada se han llamado las Jornadas “Ontología práctica”). Santaya, por su parte, fiel a la fibra de lectura ontológica que caracteriza al grupo, propuso pensar la topología conceptual como práctica

de la ontología, rastreando los usos deleuzianos de la topología en distintos momentos de su obra. La relación de Deleuze con sus contemporáneos y sus inspiraciones no podía estar ausente, y fue en esta línea que Gustavo Romero (CONICET-UBA-UNSAM) comentó, con erudita pasión, la relación filosófica entre Deleuze y Foucault, mientras que Virginia Exposito (UBA) siguió de cerca la lectura deleuziana de Leibniz, centrándose en “la inquietud de lo demasiado pequeño”; y Solange Heffesse (UBA) abordó la apropiación, por parte de Deleuze, del concepto blanchotiano del Afuera, para pensar el lugar de las pasiones tristes en su ontología.

Lo político entró también en debate desde diferentes ángulos. Cristina Pósleman (UNSJ) trabajó la cuestión del Estado abordando un análisis de la noción de *contrato* a lo largo de la obra de Deleuze, desde los tempranos

nos “Instinto e instituciones” y *Empirismo y subjetividad* hasta el más tardío *Mil mesetas*. En su exposición, destacó la figura fría y cruel del contrato que aparece en Sacher-Masoch, esbozando, a partir de ello, algunas propuestas sobre cómo pensar e intervenir desde la filosofía en el presente tan doloroso que nos aqueja. Santiago Lo Vuolo (UNL-CONICET) presentó su investigación en curso, relativa a la relación entre Deleuze y el marxismo a través de la escuela althusseriana, trabajando el difícil problema de la noción de *estructura* en la ontología deleuziana y el estatuto de lo político, mientras que Anabella Schoenle (UBA) se metió en el barro de la historia argentina, abordando *La patria fusilada* de Paco Urondo y articulándolo con la teoría deleuziana de la Idea social. El otro aspecto importante de la teoría política que se hizo presente fue la caracterización del capitalismo contemporáneo en continuidad con las investigaciones deleuzo-guattarianas. En este sentido, Adrián Cangí (UNDAV-UBA) abordó, con su estilo provocador y sugerente, el urgente problema de la deuda y su relación con la tierra, mientras que Peg Rawes (UCL) problematizó la política de viviendas en el Reino Unido a partir de la noción de

racionalidad que se desprende de las lecturas deleuzianas de Leibniz y Spinoza. Robert Porter (Ulster University), asimismo, criticó duramente la ontologización del concepto de *deuda*, apoyándose tanto en Deleuze como en el escritor situacionista belga Raoul Vaneigem. Estas últimas exposiciones, así como las conferencias de Sara Baranzoni y Paolo Vignola, fueron realizadas vía Skype y contaron con un momento de intercambio de preguntas y respuestas con el público asistente –otra de las novedades virtuales de estas Jornadas, en las que seguiremos incursionando en el futuro.

Los trabajos de Valeria Sonna (CONICET-CIF-UNSAM-UCES) y Frederick Amrine (UMICH) abordaron la cuestión de la imagen del pensamiento. Sonna vinculó dicho concepto con la inversión del platonismo mentada por Deleuze en el célebre apéndice a *Lógica del sentido*, con un trabajo exhaustivo y detallista que continúa su pesquisa sobre las apropiaciones contemporáneas de la Antigüedad. Amrine, visitante internacional versado con creces en el idealismo alemán, presentó el concepto de “imagen-espejo” como modo de articulación entre la dinámica noética deleuziana y la

del excéntrico pensador Rudolf Steiner. La teoría de género no dejó de hacer acto de presencia, desde la pregunta por el sujeto político de la lucha feminista y la noción de *diferencia sexual* en Deleuze y Braidotti, desarrollada por Georgina Bertazzo (UBA), hasta los aportes lingüísticos al pensamiento del devenir-molecular de la sexualidad, realizados por Matías Soich (CONICET-UBA) a partir de sus análisis lingüísticos sobre un *corpus* de historias de vida de personas transgénero (travestis, transexuales y trans) de la ciudad de Buenos Aires.

El concepto deleuziano de *bêtise* fue el eje de los trabajos de Axel Cherniavsky (CONICET-UBA), German Di Iorio (UBA) y Pablo Pachilla (CONICET-UBA-París VIII). Pasando revista a fuentes tanto filosóficas como literarias y psiquiátricas, Cherniavsky identificó dos conceptos negativos de *idiotez* –una de las traducciones posibles de *bêtise*– en Deleuze (el moral y el lógico), y abrió espacio para un tercero, ahora sí positivo, en estrecha relación con la interrogación. Di Iorio se remontó al momento cartesiano del sueño, en aras de restituirle una potencia no-representativa ausente en Descartes, mientras que Pachi-

lla subrayó la posibilidad de un cambio de agenciamiento en esos momentos en que, al decir de Deleuze, se ve la *bêtise* y ya no se la puede soportar.

Un lugar especial mereció la tematización de los conceptos deleuzianos de *Idea* e *intensidad*. Sebastián Amarilla (UBA) expuso la dinámica oológica de la intensidad en *Diferencia y repetición*, mientras que Diego Abadi (UBA-UNSAM-París VIII) se preguntó por la relación de determinación entre esta última y la Idea. Rafael Mc Namara (UBA-UNLaM) presentó una ontología del espacio haciendo un doble pie en el quinto capítulo del mentado libro de 1968 y en la meseta “Geología de la moral” del tratado a cuatro manos publicado en 1980. Por su parte, Jorge Nicolás Lucero (CONICET-UBA-Univ. Toulouse-Jean Jaurès) trazó algunos momentos teóricos de gran relevancia para comprender el concepto de *movimiento*. Cíntia Vieira da Silva (UFOP) articuló el concepto de *intensidad* con la teoría spinoziana de la individuación, mientras que Julián Ferreyra (CONICET-UBA) abordó la cuestión de la caída intensiva, pero también de su remontada, a partir de la relación entre la intensidad y las Ideas virtuales, enfocándose

además en los escritos deleuzianos acerca de la pintura. En cuanto a Dorothea Olkowski (UCCS), especialista de amplia trayectoria en autores diversos como Merleau-Ponty, Deleuze y Charles Sanders Peirce, trabajó los conceptos deleuzianos de *continuo* y *precursor oscuro* en *Diferencia y repetición* a la luz de la filosofía peirceana.

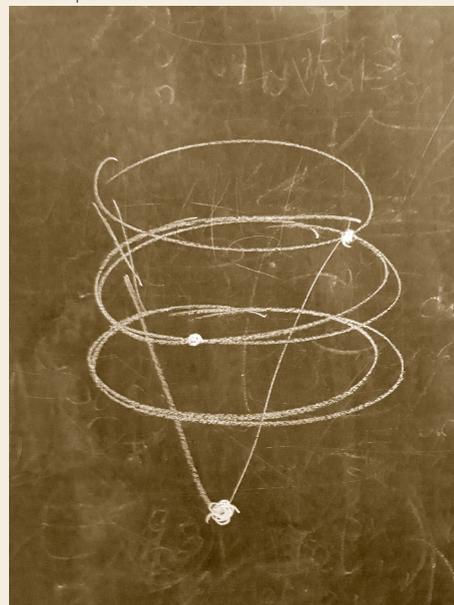
Tras escuchar las exposiciones, todos los textos fueron abiertos al debate, las preguntas, comentarios, chistes y preocupaciones filosóficas en común. En ese proceso, atravesamos y fuimos atravesadxs por las dificultades coyuntura-

les, idiomáticas, de comunicación y distancia en las que nos sumergimos como filósofxs deleuzianxs, para asumir la posibilidad y, por qué no, la fragilidad de los encuentros. Los textos de aquellas Jornadas serán publicados en formato libro por RAGIF Ediciones. En estos meses, estaremos trabajando en ello para que, próximamente, se pueda seguir compartiendo aquella experiencia que supo situarnos en la complejidad del cuestionamiento filosófico, que no deja de exponernos ante la urgencia del trabajo por pensar-hacer una ontología práctica.

Cíntia Vieira da Silva (Universidade Federal de Ouro Preto), Juan Pablo Sosa (UNMdP) y Anabella Schoenle (UBA)



El cono de Bergson (de Deleuze) acompañó las Jornadas desde el pizarrón

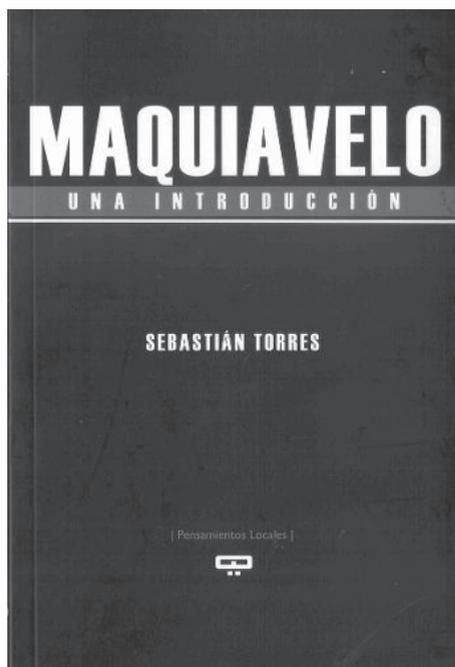


reseñas

Un reencuentro con Maquiavelo

NATALIA SABATER

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



Reseña de Torres, Sebastián, *Maquiavelo, una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2015, 126 pp.

Recibida el 10 de enero de 2018 -
Aceptada el 15 de febrero de 2018

Los mitos que se tejen alrededor del nombre de un filósofo, que se traman –muchas veces– con la historia de su recepción, con relatos biográficos, con una opinión general sobre su pensamiento, representan un ineludible punto de partida a la hora de acercarnos a él, una perspectiva forzada que se entromete en los intentos de acceder a su sistema, y que es necesario deconstruir, desandar, para poder realizar un acercamiento propio, para permitir que esa filosofía se despliegue ante nosotros. En el presente libro, Sebastián Torres toma justamente el desafío de abordar el pensamiento de Maquiavelo transitando una senda diferente a la que fue forjando la tradición (de críticos, intérpretes, lectores), aproximando perspectivas actuales sobre el autor, pero también proponiendo una clave hermenéutica personal para abrirnos a este universo maquiaveliano, que muchas veces se presenta como un *enigma* a descifrar, a explorar, a interpelar. La colección a la que pertenece este volumen se titula “Pensamientos Locales” –dirigida por Ariel Pennisi y Adrián Cangí– y se propone hacer convivir el ensayo filosófico, manteniendo vivas las voces de la crítica, con un acercamiento no académico a grandes pensadores, sin descuidar la rigurosidad y profundidad de sus sistemas. Se trata de una colección popular y local de filosofía que, sin embargo, cala hondo a la hora de interrogar las matrices medulares de aquellos autores que aborda. Y Torres se mantiene fiel a este espíritu en tanto nos acompaña a ingresar en el pensamiento de Maquiavelo, nos guía a través de las sinuosidades que lo habitan, explorando a la vez sus núcleos problemáticos, sus complejidades y tensiones. Ésta –creemos– es una de las grandes virtudes del libro. En ese recorrido, Torres establece una relación cercana con su lector; le habla, lo interpela. No recurre a un estilo impersonal, abstracto, pretendidamente

neutral sino que se dirige a nosotros y, tomando posición, va hilvanando los distintos puntos de vista, las claves de su lectura contra lo mítico, lo moralista, lo políticamente correcto. Su objetivo pareciera ser, entonces, sumergirnos en la complejidad del pensamiento de Maquiavelo, abriéndonos paso –desde las primeras páginas– hacia los pliegues de su filosofía, hasta los bordes, por aquellos pasadizos que no son obvios, que requieren de nosotros el trabajo de descender a las profundidades. Quizás por ello Torres afirma en el prólogo que si superamos la tentación de emitir un juicio inmediato sobre las palabras de este gran autor moderno, si nos atrevemos a ir más allá, “encontramos que la incomodidad que produce resulta de su capacidad para inquirirnos sobre la relación entre nuestras convicciones y el mundo de la política, entre lo que deseamos y lo posible, entre lo que creemos verdadero y lo que imaginamos, entre lo que consideramos justo y lo conveniente en un momento determinado, entre lo que es un bien y el espacio siempre polémico del bien común” (p. 16). En función de esta apuesta, la estructura del libro se organiza, desde la transversalidad, trazando cruces y diagonales, a partir de distintos ejes conceptuales, de nociones que se hacen presentes de maneras diversas en las obras de Maquiavelo y se entretajan, dialogan. Dicha estructura, ordenada en un prólogo y once secciones, permite realizar un análisis integral del filósofo, siempre desde la pregunta y la problematización.

Un primer concepto fundamental que Torres se ocupa de despejar, cuya interpretación es necesario clarificar para allanar los primeros peldaños del acercamiento a Maquiavelo, es el de *realismo político*. Éste –se nos dice– no supone una aceptación de la violencia como un mal necesario de la vida en comunidad, no implica un manual para

el engaño que normalizaría la ambición, la falta de principios. Por el contrario, el realismo maquiaveliano supone aceptar que ni los pueblos ni los hombres nacen libres, impugnando así la idea de una libertad natural, de una ciudad perfecta edificada sobre las leyes más justas, pero para afirmar que aquellos deben *hacerse* libres a través de la construcción de instituciones que serán las armas políticas en la lucha contra la opresión (cf. pp.18,19). Esto supone el desafío de pensar la violencia, sin expulsarla del espacio de lo político; implica asumir la conflictividad de los vínculos humanos sin, a la vez, proclamarla como única norma necesaria, justamente, para poder darle una respuesta desde la política misma. Como afirma Torres, el rechazo de Maquiavelo al utopismo “no nos deja en un realismo llano y simplista, lo rechaza por intelectualista, y con su negativa realza el lugar del deseo como motor para imaginar lo posible frente a lo dado” (p. 18), no idealiza ni victimiza al pueblo pero tampoco lo menosprecia, sino que lo confronta con la necesidad de asumir que el poder es parte de un hacer histórico en el que es necesario intervenir para revertir las relaciones existentes de dominación. En ese sentido, Maquiavelo se propone pensar una política en la que participan *todos*, de la cual todos son agentes y que, por eso mismo, se vuelve un territorio conflictivo, en tanto la igualdad debe trazarse en el terreno de las diferencias, de los desacuerdos (cf. p. 20). Estas primeras líneas de lectura, dibujadas ya en el prólogo, permiten un acercamiento diferente a su filosofía de aquel que propone una tradición muy instalada de interpretación, que se ha trasladado también al plano del sentido común (para el que incluso el adjetivo “maquiavélico” entraña perversión, maldad, conlleva un cariz utilitario y pragmático en el peor sentido). Lectura que, a su vez, deja entrever el enfoque elegido por

Torres a lo largo del libro: el de colocarnos *in media res* en el núcleo de un pensamiento, el de enfrentarnos sin introducciones ni conjeturas triviales o edificantes con los efectos singulares y potentes de la obra de Maquiavelo.

Uno de estos efectos, como se explicita en la primera sección, es la puesta en juego de la relación entre teoría y praxis, entre conocimiento y acción; es el cuestionamiento de una lectura teórica o filosófica de la política, de una lectura política de la filosofía (cf. p. 23). Maquiavelo denuncia una escisión, un divorcio entre ambas que debe problematizarse, que debe ser pensado para poder alumbrar desde una reflexión teórica los claroscuros, las ambigüedades, la contingencia de los objetivos y acciones que involucran a hombres, pueblos y ciudades. Por ello, la experiencia y no la contemplación será el nuevo territorio para pensar la política: porque ésta es imprevisible, irregular, indeterminada, por lo que alcanzar un conocimiento racional, certero, necesario de ella es imposible (cf. p. 25). Lo que podemos hacer es pensar la política a partir de sí misma, es afirmar el saber de la virtud que sólo se encuentra en la acción, que es un saber *de* la acción, atravesado por un enfrentamiento constante con la indeterminación propia de los asuntos humanos. Torres, entonces, se pregunta y nos pregunta: ¿es Maquiavelo un filósofo político? La respuesta es afirmativa. Pero se nos insta a no perder de vista que su obra pondrá deliberadamente en cuestión la práctica filosófica ligada a sus pretensiones normativas sobre la vida común, buscando, en cambio, una reflexión práctica sobre la política, queriendo asir *la verdad efectiva de la cosa y no su representación imaginaria*, confrontándose con la contingencia absoluta de toda relación del hombre con el hombre (cf. p. 28). En función de ello, la

otra interrogación que se abre respecto de la perspectiva maquiaveliana es qué forma de gobierno defendió el filósofo en su obra. Muchos intérpretes sostuvieron que este realismo político excluía la posibilidad del republicanismo y, basándose sobre todo en las consideraciones emprendidas en *El príncipe*, argumentaron que el objetivo de Maquiavelo fue justificar la dominación. Sin embargo, Torres remarca que en los *Discursos a la primera década de Tito Livio* se lleva a cabo una fervorosa defensa de la libertad republicana. ¿Esto representa una paradoja? En principio, hay que señalar que para este filósofo “ni la república es, por su forma, garante de la libertad, ni el principado, por su pura forma, garante de la seguridad. Que una república no se hace libre suponiendo las virtudes cívicas y el bien común, y que un principado no garantiza el orden por el poder y virtud del buen y cristiano gobernante. La *virtù* política es una y puede estar presente en un principado o en una república, o estar ausente en ambos” (p. 33). Eso supone, como se explica en la segunda sección, un escándalo inmoralista, implica la expulsión de la ética del dominio de la política (escándalo que ha provocado el rechazo y fortalecido la idea de que toda la reflexión maquiaveliana conduce a la defensa de una forma de gobierno monárquica). Pero Torres nos dice que si bien Maquiavelo describe ambas, si bien reconoce que la virtud puede estar presente en cualquiera de ellas, no se detiene aquí: toma partido y afirma que hay mayor virtud, mayor libertad, mayor seguridad y mayor poder en una *república popular* que en un principado. Porque la república es la más efectiva y realista manera de producir y conservar el poder político en una ciudad. Su virtud no se encuentra en su idea o valor sino en su eficacia, en tanto es eficaz en su realización efectiva (cf. p. 34). Esto supone un enfrentamiento con el humanismo cí-

vico en la medida en que implica concebir a la política como conflicto y al conflicto como aquello que hace a una ciudad grande y libre: la libertad y el bien común son, entonces, fines pero también son motivos de desacuerdo y objetos de contienda, siendo imposible que exista una *idea* de bien, de justicia, que resuelva o anule esas divisiones (cf. p. 36). Esta concepción según la cual no hay principios morales que sean superiores a la realidad política también enfrenta a Maquiavelo con los principios religiosos, con la moral cristiana, entrañando una secularización de la política. Porque para él la libertad y la igualdad son posibles “solamente como producto de la acción, resultantes de un fin puesto por un conjunto de hombres que las desean como forma de vida y como lazo social, y que se enfrentan al permanente desafío de inventarlas, sostenerlas, recrearlas en un mundo que constantemente encuentra un conflicto en y a partir de ellas” (p. 39). Así, de la mano de estas reflexiones –señala Torres– Maquiavelo nos acerca la pregunta sobre la posibilidad de pensar un republicanismo realista, un *realismo democrático*. Es interesante remarcar que Torres construye su lectura mostrándonos el carácter *vivo*, vital, rupturista, de la filosofía maquiaveliana, llevándonos por las distintas disputas que la atraviesan, por los debates que mantiene con otras posiciones. Nos abre a esta concepción de la política en su *actividad*, en sus efectos, en su capacidad de despertar nuevas preguntas. Y para ello discute él mismo con una interpretación antimachiaveliana establecida y asentada, apoyándose en otras lecturas como las de Hannah Arendt, Louis Althusser, Merleau-Ponty, Claude Lefort.

La propuesta filosófica de Maquiavelo –decíamos– nos coloca, como hombres, ante la necesidad de asumir que estamos

sometidos a una contingencia radical, y es en ese marco imprevisible e indeterminado en el que sucede la acción, en el que la posibilidad de la virtud se enfrenta a la fortuna. La dimensión temporal, la reflexión sobre el tiempo –que aparece por primera vez en la cuarta sección del libro– se torna, así, un elemento fundamental de la política. “Origen, nacimiento, fundación, duración, conservación, corrupción, prudencia, ocasión, coyuntura, anticipación, fortuna, así como historia, memoria o crisis, forman parte, entre otros, de un vocabulario político que se muestra permanentemente atravesado por la cuestión del tiempo” (p. 51). Pero el tiempo no será considerado como el continuo sobre el que se produce la variación de las cosas; será nombrado en plural porque no existe una duración unitaria, lineal, única, sino *tiempos* que varían y coexisten, que se mezclan. En su seno, puede producirse la virtud o puede imperar la fortuna. Y en el centro de esta relación se ubica una noción también temporal: la de *ocasión*. La ocasión, nos dice Torres, es aquel “tiempo oportuno”, cualificación política de una acción que se inscribe eficazmente en la pluralidad de temporalidades que nos rodean y constituyen. La acción debe intervenir, en una coyuntura temporal determinada, sabiendo leer la ocasión, determinando cuándo es propicia y para qué lo es (cf. p. 54), por lo que será el encuentro entre virtud y ocasión lo que define la potencia de la acción para determinar el curso de los acontecimientos. Sin embargo, se nos advierte que esta virtud maquiaveliana no puede reducirse a un conjunto de propiedades atribuibles a un individuo, no se identifica con un sujeto sino que es una operación política y, como tal, no encuentra equivalente directo en el carácter individual, cuya relación con el tiempo posee sus límites (cf. p. 57). Es por eso que una república tiene más larga vida

y conserva más tiempo su buena fortuna que un principado, porque no depende de la prudencia de un solo hombre, pudiendo adaptarse mejor a la diversidad de tiempos a partir de la construcción de instituciones que logren contener en sus formas y en sus actos la contingencia propia de un mundo plural y conflictivo. En este punto, otro concepto fundamental que emerge es el de *fundación de lo nuevo*, en tanto la apuesta de Maquiavelo se orienta a buscar la mejor manera de adaptarse a los cambios que los tiempos demandan, a conservar la buena fortuna reinventando –a través de la operación de la acción en el marco de una coyuntura determinada– instituciones y modos de conservación del poder en el permanente enfrentamiento a la variación de los tiempos. Ese es el desafío, presente tanto en los *Discursos* como en *El príncipe* (por ello, también esta última obra es un tratado sobre la virtud en el cual se proyecta la figura de ese nuevo príncipe que pueda leer la ocasión y actuar eficazmente para instituir un orden seguro, duradero y libre). Respecto de la idea de *fundación de lo nuevo*, Torres nos regala un maravilloso pasaje: “Este trato con el tiempo nos muestra un republicanismo tan anómalo como anómala es la figura del príncipe nuevo: un republicanismo que no retorna a una unidad primigenia de la comunidad, ni a sus leyes fundadoras, ni a sus autoridades míticas o históricas, ni a las narraciones de una libertad originaria. Este republicanismo es la radicalización de una lectura materialista del tiempo, plural y diverso, de un cuerpo político mixto, compuesto por partes en conflicto y por ello complejo, cuyas alteraciones son la ocasión para una virtud instituyente que pueda, a través de sus ordenamientos en permanente renovación, encausar las fuerzas que son el principio vital de la ciudad: aquí la duración no es nunca la conservación de lo existente sino

la expansión de las múltiples relaciones de composición que incrementan la potencia del cuerpo político” (p. 59). Resulta interesante ver cómo los núcleos problemáticos, las nociones fundamentales, se van ligando en el devenir de este libro; Torres se desliza de un concepto a otro sin generar una disrupción sino llevándonos suavemente a través de ellos pero en una comprensión que es activa, que no depende de una explicación enciclopédica sino, justamente, de la *acción* de atar uno mismo los cabos que van presentándose a cada paso.

Vamos a concentrarnos, a continuación, en las últimas secciones, en las que se presenta, a nuestro criterio, el abrevadero conceptual fundamental del libro. Pero antes, dedicaremos unas palabras respecto de aquello que Torres señala sobre la naturaleza del conflicto político en la concepción maquiaveliana. La respuesta a la pregunta por la existencia de conflicto entre los hombres –nos dice– se encuentra en su ser pasional: la mayoría de los individuos se conduce más por las pasiones que por la razón y ello genera enfrentamientos, rivalidades, envidias, odios. Frente a esto es necesario determinar qué lugar se les otorga a los afectos en el territorio de la política; y la decisión de Maquiavelo es abrirles las puertas para que ingresen de lleno en él, sin domesticarlas ni reprimirlas sino tratándolas como su materia más propia (cf. p. 62). Porque las pasiones no son sólo individuales sino también colectivas, propias de una comunidad, y por lo tanto constituyen la singularidad de una ciudad, la atraviesan, la determinan. En principio, para Maquiavelo toda ciudad estaría dividida originariamente por dos deseos, el de los pocos que desean dominar y el de los muchos que desean no ser dominados (cf. p. 64). Aquí el deseo es entendido como una relación social e histórica, cuya natura-

leza es colectiva, es una fuerza que opera activamente y entraña un conflicto ineludible, en tanto la ambición de los *grandi* es diferente y antagónica a la ambición del *popolo*. Como señala Torres, esta posición se muestra contra el intelectualismo en la medida en que define los deseos como la materia de lo político, “pero en ningún caso son su redención: no se trata ni de reprimir ni de liberar los deseos sino de comprender la *verdad efectiva de la cosa política* para poder crear un campo de acción individual, colectiva e institucional” (pp. 66-67). Detrás de esta división social del deseo, entre los grandes y el pueblo, se teje a su vez una compleja trama de pasiones que nos muestra la división del poder. Se nos advierte que esta noción de *poder* no tiene para Maquiavelo un sentido unívoco, no es algo que se posee como cualquier otro bien y tampoco es un objeto de deseo entre otros: “designa un conjunto de relaciones que se determinan entre sí, que chocan, que luchan de diversas maneras, que se componen y nunca se ejerce unidireccionalmente” (p. 68). Y, en este sentido, en el marco de ese conjunto de relaciones, el sólo deseo no basta para asumir el camino desde la servidumbre hasta la libertad; hace falta virtud para que las relaciones sociales encuentren su estabilidad en la institución del poder político. El deseo del pueblo de no ser dominado es, entonces, un punto de partida desde el cual debe transitarse el camino hacia el *deseo de libertad*. Pero –y esto es sugestivo– es la virtud popular aquella que busca la libertad y se instituye como el *universal* en su propia potencia instituyente (cf. p. 111).

Pasemos, ahora sí, a las últimas secciones en las que Torres aborda detenidamente los conceptos de *violencia* y de *virtud*. Ambos se presentan como núcleos problemáticos centrales –en un sentido imbricados, tra-

ados– como rasgos constitutivos propios del pensamiento político de Maquiavelo. A diferencia de una tradición que ha definido la violencia como frontera de lo político, él la coloca en la dinámica misma de la producción del poder, la reconoce en el centro de la cuestión política, como parte de su propia materia y no como algo que le es ajeno. Porque excluirla como un elemento extraño supondría privar a la reflexión de asirla en su realidad y a la acción de considerarla en el plano de sus posibles causas y efectos (cf. p. 97). Esto no significa afirmar que la violencia sea necesaria o natural, pero implica asumir que la política debe lidiar con ella y que no puede eliminarla por completo. Para Maquiavelo –nos muestra Torres– la violencia es parte de las fuerzas que se desencadenan en los momentos de transformación, es un fenómeno colectivo que emerge de la propia conflictividad política, cuyas condiciones de posibilidad son, justamente, políticas y deben ser pensadas como tales. En un pasaje de los *Discursos* podemos leer cómo el filósofo explica que los cambios violentos de una forma de vida, de un régimen a otro están vinculados con el nacimiento mismo del estado, dependen de si ese estado nació con violencia o no; porque si es el primer caso, el daño que produce su instauración implicará deseos de venganza al momento de su derrumbe, en cambio si el estado provino del “común consenso de la universalidad” su caída sólo causará daño a su “cabeza” pero no al resto de la sociedad. Ello evidencia, como decíamos, que la violencia no forma parte de una necesidad natural o histórica, que *puede* no darse, lo cual supone concebir la contingencia política como un campo abierto al terreno de lo posible, materia misma de la virtud (cf. p. 99). Entonces, la violencia social siempre está ligada a un *origen*, posee un poder fundacional, determina un tipo de relación,

pero no necesariamente todo origen es violento. Y la posibilidad de un origen no violento se encuentra "cuando es el pueblo el que asume la labor de transformar el esquema del poder, cuando la legitimidad no se funda sólo en la fuerza fáctica ni en ninguna mitología natural o divina, sino en ese «común consenso» que hace del pueblo el «universal», y no de un particular que posee el poder político de decidir el modo de vida de la ciudad" (p. 100). El pueblo se *hace* universal en la misma lucha política, donde es posible que la virtud doblegue a la fortuna, interrumpiendo el encadenamiento de la violencia como único motor de las mutaciones de la vida común. El autor afirma que la aparente frialdad con la que Maquiavelo trata la cuestión de la violencia es parte de una más compleja sensibilidad sobre los efectos que las acciones de los hombres producen y que la política debe reconocer, pensar; y esto resulta interesante porque supone una concepción de la política como aquello que trata sobre la vida en común, como el territorio en el que existimos y actuamos, del que no podemos escindirnos, con el que debemos confrontarnos para determinar nuestra existencia. En este marco, no será la ética quien aparezca para salvar a la política; será la política misma la que deba "enfrentarse con sus propios bordes para poder imaginar también sus posibilidades" (p. 105). Nos encontramos de nuevo aquí con el realismo: "si hay algo así como la justicia –argumenta Torres– ésta es una forma de igualdad que debe luchar contra la dominación, pero también una forma de conservación del poder del Estado" (p. 106), y es en la producción de estas relaciones de igualdad donde el pueblo puede constituirse como el *universal*.

¿Cómo es posible cultivar, entonces, esa peculiar virtud maquiaveliana? ¿Cómo puede interrumpirse, a través de la acción, el

encadenamiento incesante de la violencia? Al abordar el concepto de *virtud*, Torres considera al mismo tiempo el de *verdad*. Porque la virtud está ligada con la búsqueda de una *verdad efectiva de todas las cosas*, diferenciándola de su representación imaginaria. Hablar de verdad efectiva implica hablar de la verdad como *efecto*, como *efectuación* y *eficacia*, como producción de realidad, de mundo y, por ello, poder; es la relación entre los hechos y la "activa mirada que tenemos sobre ellos, que los constituye y produce efectos" (p. 108), es el carácter activo y productivo de la verdad. En ese sentido, la verdad es virtud. La fortuna, en cambio, es la *contingencia de lo político*, es todo aquello que se enfrenta a nuestras acciones y, en ese sentido, no es otra cosa que la acción vista desde otro punto, no es otra cosa que la colisión entre acciones diversas que interactúan. "Virtud y fortuna no son, entonces, términos opuestos y alternativos –no se trata de virtud o fortuna– sino los términos cuyo vínculo es tan constitutivo como lo es su confrontación" (p. 109). Pero esta virtud, como decíamos más arriba, no es singular, individual, sino colectiva. Entraña un conocimiento de lo particular (de la situación, de la coyuntura en el marco de la cual hay que encontrar la ocasión propicia) pero que no se identifica con el saber de un individuo sino con un conocimiento popular. El pueblo es el lugar de conocimiento y, más aún, del conocimiento verdadero, pero para Maquiavelo la posibilidad de este saber no será una facultad que se posee o de la que se carece sino una escena también política "que se abre cuando son los mismos actores, sujetos a las relaciones que deben ser descifradas, los que se hacen sujetos de conocimiento, es decir, sujetos activos, sujetos de acción, porque es en la acción donde se mide la verdad y su contrario" (p. 113). En este sentido (de manera más explícita en los

Discursos) Maquiavelo se pone de parte de la multitud, afirma que *la ventaja la lleva el pueblo* en la medida en que éste es más estable, más prudente y tiene mejor juicio que un príncipe. Como Torres ya ha mostrado, el filósofo no idealiza al pueblo sino que construye una ontología de lo colectivo que reconoce en su complejidad, y por ello afirma que esta virtud es *oculta*, en tanto no puede ser descripta a partir de una operación reflexiva definida, no se funda en saberes establecidos ni tampoco se reduce a esa virtud como poder en el sentido meramente cuantitativo de la fuerza coactiva de muchos (cf. p. 115). Es una virtud oculta porque se puede conocer sólo cuando se asume su perspectiva, porque se descubre en la acción colectiva de institución de un poder que interviene en el espacio de confrontaciones y conflictos para terciar por la igualdad en la lucha contra la dominación. “La república popular maquiaveliana –concluye Torres– no se piensa desde el derecho natural, que parte de la igualdad entre los hombres, o desde las formas, que establecen jurídicamente el alcance y las competencias de la ciudadanía; su republicanismo anómalo, plebeyo, llama política a la potencia misma que colectivamente se hace mundo común e historia. Sin certezas, sin método, lo que hay es acción y en esa acción virtuosa se traza el único destino posible, que no carece de una conflictividad permanente y cambiante, donde se dibuja el drama de los pueblos (...)” (p. 116).

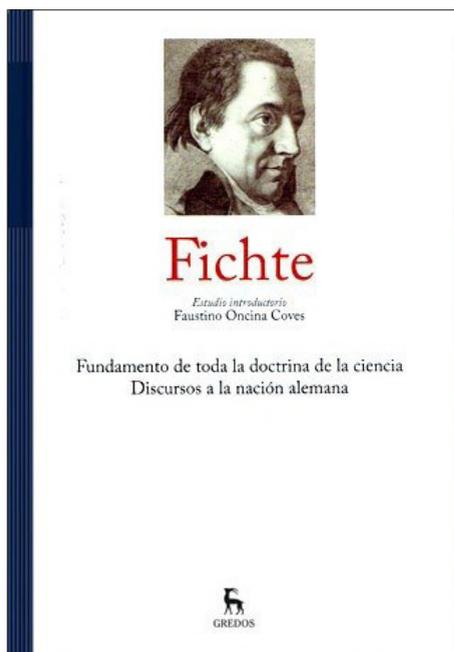
Al llegar al final de este libro nuestro primer impulso fue volver al comienzo; nos acometió un deseo de transitar nuevamente estas reflexiones, que siembran interrogantes e inquietudes múltiples. Porque, en un sentido, habíamos acopiado nuevas y valiosas respuestas, pero también habíamos descubierto (más bien, alguien nos había mostrado) una puerta para continuar

la lectura, para inmiscuirnos en un universo que se presenta ante nuestros ojos como enormemente vasto. Sin duda, dejarnos llevar por el devenir de las páginas resultó un verdadero placer porque nos sentimos un interlocutor activo, un agente más en la construcción y destino de esas palabras. Al mismo tiempo, representó la tarea de comenzar a conocer a un filósofo a través de intuir su complejidad, su carácter opaco y velado. En ese sentido, creemos que el libro de Torres representa, a la vez, un acercamiento introductorio a la filosofía de Maquiavelo, una puerta de acceso a la profundidad de su pensamiento, pero también una toma de posición que lo vuelve una pieza destacable de la interpretación maquiaveliana local. Las diversas capas de análisis que se construyen sutilmente a lo largo de la argumentación permiten este doble carácter, volviéndolo una obra versátil a la que acudir con distintos propósitos, en diversos momentos, siempre encontrando diferentes conclusiones. Esto hace que su lectura no sólo nos convoque a pensar el mundo de Maquiavelo. También nos insta a reflexionar sobre nuestro propio presente, sobre la política como campo ineludible de existencia y de acción, sobre nosotros mismos como actores inmanentes de ese conjunto relacional de fuerzas que constituye el poder.

No sólo quiero pensar, quiero actuar

MARÍA JIMENA SOLÉ

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



Reseña de Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, trad. Juan Cruz Cruz / *Discursos a la nación alemana*, trad. Ángel Juan Martín, Estudio Introductorio “J. G. Fichte, el Yo y la libertad” por Faustino Oncina Coves, Madrid, Editorial Gredos, 2015, 552 pp.

Recibido el 10 de marzo de 2018 –
Aceptado el 20 de marzo de 2018

En ocasión de su 75 aniversario, la Editorial Gredos ha lanzado la colección “Grandes Pensadores”, como una invitación a descubrir a los maestros y las obras que han cambiado la forma de pensar y han ensanchado los horizontes del conocimiento. Cuenta con 50 volúmenes dedicados a filósofos clásicos, modernos y contemporáneos, desde Platón hasta Ortega y Gasset, incluyendo a Erasmo, Voltaire, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Marx y muchos más. Cada tomo incluye una selección de escritos del pensador en cuestión y un estudio introductorio. El tomo número 47 de la colección está dedicado al filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Contiene la traducción al español de dos de sus obras más emblemáticas y un estudio introductorio escrito por Faustino Oncina Coves –gran conocedor del pensamiento fichteano y traductor de varios de sus escritos–, que abarca las primeras 134 páginas del libro y que incluye además una cronología, un glosario y una sección de bibliografía selecta. Voy a referirme brevemente a las dos obras de Fichte publicadas en este tomo, para pasar luego a comentar el texto de Oncina Coves, que constituye el aporte novedoso de este libro y es, a mi juicio, lo que lo vuelve imprescindible, tanto para quienes se acercan por primera vez a la figura de Fichte, como para quienes nos dedicamos a estudiar e investigar su filosofía.

El primer texto que integra el volumen es el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)*, traducido al español y anotado por Juan Cruz Cruz, renombrado especialista en el pensamiento fichteano y actualmente profesor honorario de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Esta traducción, de excelente calidad, había sido publicada originalmente por la editorial ar-

gentina Aguilar en 1975 y hasta el momento es la única disponible en nuestra lengua de esta obra.

El *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* lleva por subtítulo la indicación “manuscrito para sus oyentes”. En efecto, el libro –que se publicó primero parcialmente en 1794 y luego completo en 1795– consiste en la recopilación de los apuntes que Fichte preparó para los estudiantes que asistieron a sus cursos durante los dos primeros semestres de su actividad como profesor en la Universidad de Jena. El objetivo de estos apuntes era que los oyentes no tuvieran que perder tiempo tomando notas y pudieran concentrar toda su atención en la exposición, que era, en realidad, una exhortación a que pensarán por sí mismos. Fichte consideraba que su función como profesor no consistía en transmitir un conjunto de saberes que tuviesen que ser aprendidos de memoria o que pudiesen ser repetidos sin ser comprendidos. Pretendía, por el contrario, guiar a sus estudiantes en el pensamiento, motivar el pensamiento autónomo; y para ello exigía el compromiso y la atención de sus oyentes. Esta particularidad del libro hace que, tal como Fichte mismo advierte en el Prólogo, el lector que no asistió a sus clases carezca de la explicación oral que debía completar los apuntes escritos. Se explica, en parte, de este modo, la dificultad que presenta la lectura de esta obra en la que, además, Fichte expone por primera vez públicamente su flamante sistema filosófico, la Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*).

Esta primera exposición sistemática de su filosofía se divide en tres partes. La primera expone los tres principios fundamentales de todo el saber: el Yo absolutamente infinito que se pone a sí mismo y cuya esencia es esa acción infinita de autopoiesis; el No-Yo que se opone absolutamente al Yo,

que introduce la heterogeneidad, la resistencia; y el Yo y No-Yo que se determinan y limitan recíprocamente, puestos por el Yo en el Yo. La segunda sección desarrolla la parte teórica del sistema, en la que el Yo es determinado por el No-Yo. La tercera constituye la parte práctica, en la que es el Yo el que determina al No-Yo, afirmándose como acción infinita de transformación de la realidad.

El éxito de Fichte como profesor universitario fue inmenso. Como afirma Hölderlin en un conocido pasaje de una de sus cartas de la época, Fichte era el alma de Jena. La publicación del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* hizo que su filosofía se difundiera más allá de la ciudad estudiantil y su impacto fue enorme. Si bien existieron reacciones adversas, que criticaban la oscuridad del texto e incluso se burlaban maliciosamente de algunas de sus formulaciones, esta obra fue también el suelo fértil en el cual florecieron nuevos desarrollos sistemáticos tanto en el ámbito filosófico del idealismo –especialmente con Schelling– como en el arte, de la mano de los miembros del incipiente círculo romántico de Jena.

La segunda obra seleccionada es probablemente la más leída de todas las obras de Fichte en el ámbito hispanohablante por la existencia de gran cantidad de ediciones en español: los *Discursos a la nación alemana* [*Reden an die deutsche Nation*]. La traducción incluida es la de Ángel Juan Martín, que había sido publicada en 1968 por la editorial madrileña Taurus.

Estos *Discursos a la nación alemana* fueron pronunciados por Fichte en Berlín, en el anfiteatro de la Academia de las Ciencias, todos los domingos durante el invierno de 1807 y 1808, en plena ocupación militar por parte de las tropas francesas. La existencia del Imperio Alemán se encontraba amena-

zada. Un año antes, el ejército de Napoleón había vencido al ejército prusiano, había ocupado la mayor parte del territorio, y la Confederación del Rin, que reunía varias provincias alemanas, había firmado una alianza política con Francia. Cada discurso fue publicado por separado luego de ser pronunciado y más tarde fueron recogidos en un volumen único. La censura prusiana retrasó y se opuso a la publicación de varios de ellos, exigió correcciones y reformulaciones por parte de Fichte, haciendo dificultoso el proceso y poniendo en evidencia lo espinoso que resultaba el asunto en ese contexto. En efecto, el objetivo explícito de los *Discursos...* era elevar el ánimo del pueblo alemán y motivar un levantamiento contra la ocupación extranjera.

El abandono del tono académico para dirigirse a un público más amplio no implica, sin embargo, un alejamiento de sus principios filosóficos por parte de Fichte, sino que se trata de un resultado, una consecuencia de su Doctrina de la Ciencia cuyo primer principio es, precisamente, la libertad. Además, Fichte ofrece una teoría acerca de la organización del Estado y un programa pedagógico, que se vincula con los desarrollos sistemáticos sobre la Filosofía de la Historia, que había expuesto en una obra anterior, los *Caracteres de la edad contemporánea (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters)*. Esta exhortación a una nación alemana, a un pueblo alemán –que Fichte no define por el lugar de nacimiento, ni por la sangre, ni por la raza, sino por su lengua, por el lenguaje que utiliza para comunicarse y para producir su cultura– constituye la creación de ese pueblo como sujeto político y un llamamiento a luchar por su autonomía. La palabra se revela aquí como acción, como acción transformadora de la realidad.

El *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* y los *Discursos a la nación alemana* son, por lo tanto, dos escritos muy distintos entre sí. La primera obra, dirigida a estudiantes de filosofía, consiste en una exposición rigurosa de su sistema. La segunda, dirigida a un auditorio más amplio y heterogéneo, está diseñada para inspirar en los oyentes una determinada acción política. Sin embargo, estos dos objetivos –transmitir un saber y transformar la realidad– jamás estuvieron para Fichte disociados.

Este aspecto de la figura de Fichte es el que Faustino Oncina Coves enfatiza a lo largo de todo su exquisito estudio introductorio, al punto de transformarlo en una de las claves interpretativas centrales de su exégesis. Fichte no es, dice Oncina Coves, el típico pensador encerrado en una torre de marfil, sino un intelectual que quiso tender puentes entre especulación y vida, que quiso popularizar la ciencia, que tuvo el coraje de proclamar públicamente sus ideas y asumió las consecuencias. “El sabio es el hombre máximamente atento a las exigencias de la razón y al modo histórico de resolverlas en cada presente” (p. LXX), explica Oncina Coves. “Ese ideal del sabio es la clave para la comprensión de la obra completa de Fichte y de la unidad de su doctrina” (*ibídem*), afirma.

A partir de esta clave de lectura, el estudio introductorio ofrece, en poco más de cien páginas, una exhaustiva biografía intelectual de Fichte. “En pocos autores ha habido tantas y tan fructíferas interferencias entre la vida y la obra, entre su carácter y su filosofía” (p. XV), sostiene. Así, lejos de abismarse en los peligros que suelen acechar a este difícil género, Oncina Coves expone las circunstancias de la vida del filósofo, presenta sus diferentes obras reconstruyendo la génesis de sus desarrollos teóricos, explora los vínculos entre las ideas de Fichte

y las de sus contemporáneos y señala sin ingenuidad ni simplificaciones los vínculos fecundos que pueden descubrirse entre el plano de los hechos y el de las ideas.

De esta manera, Oncina Coves retrata a Fichte como una figura compleja y multifacética, que combina la meditación filosófica con la preocupación por el presente, que encarna ya al profesor académico, ya al predicador instructivo, ya al orador enardecido. Fichte no sólo predica una moral para los doctos, sino que él mismo la pone en práctica y se propone, con su obra, con sus discursos, con sus lecciones, contribuir al avance de la cultura, velar por el desarrollo de la humanidad en su conjunto.

“No sólo quiero *pensar*, quiero *actuar*”, escribe Fichte a Johanna Rahn, su prometida, el 2 de marzo de 1790, cuando todavía se hallaba desorientado respecto de cuál era su camino en la vida, cuando todavía no había descubierto la filosofía kantiana que lo haría ingresar en un nuevo mundo. Y prosigue: “Sólo tengo una pasión (...), sólo un sentimiento pleno de mí mismo: influir fuera de mí. Cuanto más actúo, me parece que soy más feliz. ¿Es eso una ilusión?” (p. XXIII). Esta exigencia de actuar además de pensar brinda entonces una de las claves para entender toda la producción intelectual de Fichte como inseparable de sus decisiones vitales.

La pasión por actuar, por ejercer la propia libertad en el mundo es lo que Oncina Coves señala como la fuente de la incomodidad que induce al joven Fichte a superar el determinismo al que sus primeros desarrollos filosóficos lo habían conducido –incomodidad expuesta en el fragmento titulado “Algunos aforismos sobre religión y deísmo”–. Lector de Jacobi y admirador de Lessing, Fichte acepta el determinismo y la

consiguiente anulación de la libertad como un resultado del desarrollo sistemático de la razón. Pero esto, señala Oncina Coves, no elimina la exigencia de superar ese determinismo, enraizada en el sentimiento y el corazón –Fichte era también un ávido lector de Rousseau–. Su deseo de actuar, de influir fuera de sí, lo hace ansiar vitalmente la superación del determinismo. Sin embargo, la libertad se escapa a su razón, “es incapaz de alojarla en su doctrina” (p. XXIII).

La posibilidad de una afirmación filosófica de la libertad llega gracias a Kant, específicamente gracias a la segunda *Crítica*, que enseña la prioridad de la razón práctica y abre la posibilidad de manifestaciones de la libertad en el mundo sensible. El problema de la conciliación entre el mundo fenoménico de la necesidad y el mundo nouménico de la libertad, que la *Crítica de la facultad de juzgar* deja abierto, es lo que, propone Oncina Coves, el *Ensayo de una crítica de toda revelación* de 1792 viene a resolver. Fichte lo logra mediante su concepción de la revelación como el concepto de un efecto producido en el mundo sensible por una causalidad sobrenatural divina, un concepto mediante el que Dios se anuncia como legislador moral. La revelación, tema central de la obra que catapultó a Fichte a la fama y que puede ser considerada como su primera obra filosófica original, es el medio de enlace entre la naturaleza cognoscible y lo suprasensible incognoscible.

Los dos escritos de Fichte publicados de forma anónima al año siguiente, la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y las *Contribuciones para la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa*, de un claro carácter panfletario, son en sí mismos una intervención motivada por la situación política del momento, que se combina con posiciones teóricas

rigurosas. Oncina Coves se detiene a examinar ambos aspectos de estas obras y señala, además, que representan el descubrimiento por parte de Fichte del género del discurso, que retoma al final de su vida, por ejemplo, en los *Discursos a la nación alemana*. Específicamente la *Reivindicación...* –un escrito a favor de la libertad de pensamiento y de expresión, que examina la teoría del contrato social y da cuenta del derecho a la revolución como un derecho inalienable– presenta la particularidad de hablarle simultáneamente a tres interlocutores heterogéneos: el pueblo, el estamento intelectual y la casta dirigente. Los intelectuales aparecen aquí, señala Oncina Coves, como los mediadores entre el pueblo, a quien Fichte exhorta a no dejarse usurpar su libertad, y los gobernantes, a quienes exhorta a no transformarse en usurpadores. Ahora bien, la adopción y práctica del discurso como modo de expresión no se queda en una cuestión formal. Oncina Coves sostiene que “el cambio en el género expositivo indica una nueva noción de Ilustración” (p. XLII). En efecto, tras la muerte de Federico II, el rey filósofo, en 1786, su sucesor Federico Guillermo II había conducido un gobierno cada vez más represivo. En 1788 había promulgado los famosos edictos de religión y de censura que, según Oncina Coves, ponían en evidencia que la élite dirigente había dejado de ser ilustrada. El pacto tácito entre la monarquía y la intelectualidad alemanas se había roto. Esta circunstancia motiva una transformación en el papel social y político de la casta intelectual. Los hombres doctos ya no pueden concebirse como los consejeros o maestros del príncipe, sino que se vuelven portavoces de las críticas y denuncias del abandono de los ideales ilustrados por parte de los gobernantes, expresando estas críticas frente al pueblo, que irrumpe ahora en escena como protagonista y destina-

rio de la palabra.

En 1794, Fichte se traslada a Jena y expone en las aulas universitarias su Doctrina de la Ciencia. Superado el escollo del determinismo, surge una nueva amenaza: el escepticismo, que era proclamada por algunos contemporáneos como la única posición filosófica solvente a causa de la ontologización de la cosa en sí y la concepción axiomática del sistema. El peligro del escepticismo es lo que revela a Fichte la necesidad de perfeccionar el idealismo trascendental kantiano y transformarlo en un sistema científico. La Doctrina de la Ciencia nace de la exigencia de superar esta dificultad y lo hace al instaurar la libertad –el Yo absoluto que se pone a sí mismo– como principio fundamental de todo el saber y de todo el ser.

Ahora bien, ese Yo absolutamente libre que es principio es también un ideal: no existe ni existirá jamás. El mundo no es como debe ser. La ecuación Yo = Yo en la que se condensa el primer principio de la Doctrina de la Ciencia no es, señala Oncina Coves, un ecuación inerte e inocua, sino que expresa “que si quieres aproximarte al ideal has de cambiar tu vida” (p. LXIX). El vínculo ontológico entre el yo finito y el Yo absoluto hace que yo sea Yo, aunque de hecho no lo sea y deba llegar a serlo. “Lo que del principio originario se deduce (o lo que él justifica) es el sentido del mundo, no su existencia; es su significado, su valor, su dignidad. No se trata de crear lo dado, sino de entenderlo como dado por y para la acción conformadora de mundo” (*ibidem*). Con brillante claridad, Oncina Coves pone así en evidencia en qué sentido la filosofía es para Fichte una práctica.

También en su papel como profesor universitario, Fichte –en realidad, junto con toda su generación– abandona la exégesis de

libros canónicos para comenzar a exponer las propias visiones, los propios sistemas. El aula universitaria ya no es un templo en el que se repiten enseñanzas de autoridades sagradas, sino que se transforma en un espacio de fragua de nuevas cosmovisiones. Fichte aparece entonces retratado como la auténtica encarnación del principio humboldtiano que proponía “la unidad entre docencia e investigación” (p. LV). Pero además, durante su primer semestre en la Universidad de Jena, ofreció no sólo el curso privado para los estudiantes de filosofía en el que desarrolló su propio sistema filosófico – que luego se publicó bajo el título *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*– sino también una serie de lecciones públicas, para un auditorio más amplio, que abordaba la cuestión de la función social del estamento culto: *De officiis eruditorum* o Moral para sabios. En un auditorio repleto de oyentes, Fichte argumentó que la responsabilidad social del docto, del erudito, del sabio consiste en promover y dirigir el progreso de la cultura en la sociedad. El sabio no puede abstraerse del mundo, encerrarse y pensar. Debe velar por el desarrollo de las capacidades y habilidades de la humanidad y para eso debe estar en el mundo, atento a las circunstancias y a las particularidades del presente.

Ahora bien, la tarea infinita a la que se enfrenta el ser humano de transformar el mundo exterior para plasmar en él sus fines subjetivos no es una tarea individual sino colectiva. El hombre sólo puede perfeccionarse y desarrollar la cultura en sociedad, una comunidad de hombres libres e iguales que se reconocen mutuamente como tales. “El impulso social no apunta a la subordinación de los otros, sino a la coordinación de seres racionales” (p. LXX). De este modo, la figura del sabio se revela como la figura del líder –que, como indica Oncina Coves, rea-

parecerá bajo la forma del éforo en la *Fundamentación del Derecho Natural* de 1796–. El sabio, transfigurado en líder, se enfrenta a la tarea de coordinar la cooperación entre individuos libres con vistas a deshacerse de la coacción exterior de los objetos y salir del estado de pasividad. El sabio combina así el saber del filósofo trascendental y el del maestro político. “Su erudición contiene la forma mixta del saber –típica de la filosofía aplicada–, que imbrica los conocimientos aprióricos en los históricos, para poder interceder entre la filosofía y la vida, verdadero suplicio de Tántalo para el idealismo” (p. LXX), afirma Oncina Coves.

Esta doble vocación que Oncina Coves detecta y explicita en Fichte –“la de un teórico consagrado a desmenuzar las entrañas del espíritu humano, y la de un agitador empeñado en fungir con la palabra de timonel moral” (p. CII) echa por la borda el falso estereotipo del idealismo como una filosofía sin aplicación, sin preocupaciones por la realidad política y social, que mira con desprecio todo lo que esté más allá del ámbito prístino de los conceptos. Por el contrario, en Fichte –y en el resto de los idealistas– encontramos una unidad entre filosofía y diagnóstico, entre teoría universal y mirada particular. Fichte no desea simplemente comprender su época, sino también intervenir en ella. Los *Diálogos patrióticos* (1806/7), los *Discursos a la nación alemana* (1807/8), su ensayo *Sobre Maquiavelo* (1807) ponen esta intención de manifiesto, al aplicar la reflexión a partir de los principios de la Doctrina de la Ciencia –a los que Fichte permanece fiel durante toda su vida– a las circunstancias cambiantes de la realidad. En efecto, Oncina Coves apunta que la ausencia de tecnicismos, específicamente en los *Discursos a la nación alemana*, no implica

un alejamiento del núcleo doctrinal, pues Fichte "siempre entendió el pensamiento como ejercicio de libertad, como práctica de la teoría" (p. CVII). Los *Discursos...* no comienzan con el Yo absoluto que se pone a sí mismo, sino que "aspiran a inaugurar una nueva comunidad de habla y de escucha, significado eminente de nación" (*ibídem*). La reflexión es lenguaje y la palabra es performativa.

El estudio introductorio concluye con un apartado titulado "Corolarios sobre dos fetiches modernos", que reflexiona acerca del legado del idealismo fichteano. "Hoy como entonces", comienza diciendo, "ésta sigue siendo una cuestión decisiva: ¿cómo queremos vivir?" (p. CXIV). Es mediante la filosofía entendida como diagnóstico y como terapia, como teoría y práctica, que Fichte logró poner al descubierto "las patologías de su tiempo y del nuestro" (*ibídem*) y no se cansó de denunciar "al nihilismo todavía en boga de «todo es en vano»" (*ibídem*). En este sentido, Oncina Coves retrata a Fichte como "un saboteador del curso habitual de las cosas, de las rutinas, de la indolencia", que se sobrepone a ello mediante "su fuerza de voluntad, que le empuja a creer en la posibilidad de formar la vida" (*ibídem*). Son los principios de la Doctrina de la Ciencia que enseñan a no rendirse frente a las circunstancias y dan impulso a esa voluntad de acción, en la medida en que revelan la afinidad ontológica entre el Yo finito y el Yo infinito. La transformación de la naturaleza física y de la sociedad es el horizonte hacia el cual se encamina el sujeto.

El idealismo enseña, contra ciertas tendencias actuales que amenazan a la filosofía – como los fetichismos de la cultura filosófica y el determinismo de las neurociencias –, que comprendernos a nosotros mismos

y comprender la realidad exterior implica la capacidad de cambiarla. "En el caso de Fichte", sostiene Oncina Coves, "*vita contemplativa* y *vita activa* se retroalimentan, y su filosofía nos sirve como un sistema de navegación que, si no ayuda a encontrar destinos definitivos, al menos nos permite descubrir los callejones sin salida o sospechar vías alternativas" (p. CXVI).

Un Hegel para la actualidad

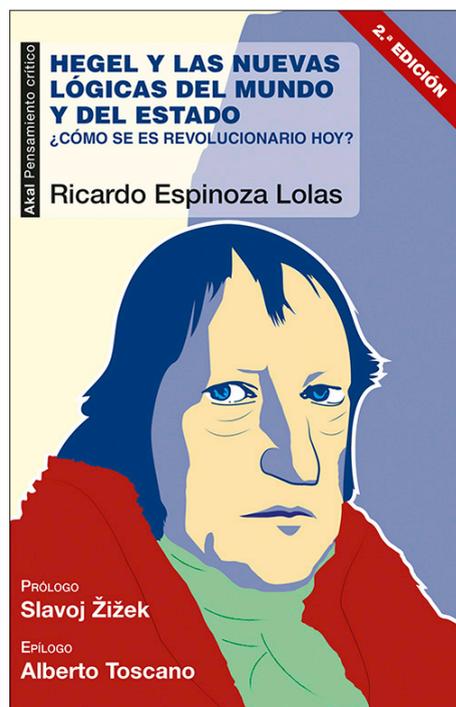
JORGE E. FERNÁNDEZ

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN) Y

MARIANO GAUDIO

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNI-

CAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Reseña de Espinoza Lolas, Ricardo, *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Akal, 2016, 395 pp.

Recibida el 1 de marzo de 2018-

Aceptada el 3 de abril de 2018

Ante todo queremos comenzar esta reseña destacando algunos motivos de reconocimiento de la publicación que presentamos. El primero de ellos es que no abundan los escritos de este nivel y envergadura sobre una obra tan compleja como lo es la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Obra que, como se comprueba de inmediato en este libro de Ricardo Espinoza Lolas, requiere, exige, ser comprendida en su unidad y totalidad.

El segundo motivo radica en que, siguiendo el camino abierto por la reciente traducción de la *Ciencia de la lógica* realizada por Félix Duque, el libro de Espinoza está pensado y escrito en español. Y esto vale no sólo como aporte a los estudios hegelianos, filosóficos y socio-políticos, sino principalmente, como un modo geocultural de posicionarse en el pensamiento.

Hace unos años en *Hegel. La Especulación de la Indigencia* Félix Duque logró expresar la dificultad concernida al respecto: "Hacer hablar a Hegel en castellano. Con nuestros giros y flexiones, rompiendo a veces la dura costra de los cantos rodados de nuestras palabras, aristando ésta para que su engañosa lisura deje espejear lo notorio, hacer que el estilo se convierta en el estilete: ésta es la tarea" (Duque, F., *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, Barcelona, Ediciones Granica, 1990, p. 15).

Por ello mismo nos animamos a decir que la tarea de Espinoza Lolas se suma al trabajo de aquellos colegas que pugnan por poder pensar, en español, esta monumental obra de Hegel. Y se suma al desafío de hacerlo con rigurosidad, con un denodado esfuerzo por explicar y explicitar lo contenido en la *Lógica*, y a la vez con la apertura e ilación necesarias para resignificar desde ese entramado una variedad de cuestiones que conciernen al presente, situando así su

lectura de la *Ciencia de la lógica* en la encrucijada del mundo contemporáneo.

La obra de Espinoza Lolas incluye un elogioso Prólogo de Slavoj Žižek: "¿Qué sujeto es el sujeto de la lógica?" (pp. 9-29), y un Epílogo de Alberto Toscano: "Un final infeliz, o modos trágicos de comenzar la filosofía (y la política)" (pp. 377-392); ambos traducidos por A. Antón Fernández. En el Prólogo Žižek afirma: "Debo confesar que he leído el manuscrito no sólo con admiración sino también con envidia, ¿cuántas veces habré pensado «cómo puede ser que no llegara yo a esta conclusión crucial»?..." (p. 9). Luego polemiza con la interpretación de R. Pippin sobre la filosofía práctica de Hegel y expone lo que considera una clave de lectura que Espinoza Lolas recoge a lo largo de su texto: el *absoluter Gegensatz* (p. 20) ("contrachoque" o "contragolpe absoluto"). En el Epílogo, Toscano también elogia la tarea del autor, señalando que reactiva la *Ciencia de la lógica* "para nuestro presente *interregnum* con corrección, urgencia y sutileza" (p. 377), y analiza el problema de la tragedia con referencias a Hegel y Badiou.

La cuestión principal del texto de Espinoza Lolas se cierne en interpretar al pensamiento de Hegel desde la base positiva que éste alcanza a posicionar y plasmar en la Doctrina del concepto. El mismo Žižek reconoce este desafío de ir más allá de las limitaciones que trazan, en su concepto de dialéctica, los rasgos negativos ínsitos en la reflexión de la esencia. Así resulta evidente el rumbo hacia donde se dirige la obra: desplegar una relectura positiva de la *Ciencia de la lógica* desde la cual se pueda plantear una propuesta ante las encrucijadas del mundo actual. De alguna manera, la propuesta consiste en poner a Hegel en diálogo con la filosofía contemporánea y con problemáticas que hoy nos atraviesan,

con el doble riesgo que ello contrae: de un lado, la coraza del academicismo y, del otro, las asociaciones que traza el autor –a veces muy prístinas y lúcidas, a veces muy discutibles– con consideraciones sobre el presente.

La claridad de la urdimbre expositiva del libro, sumada a la organización externa de su estructura, nos hacen pensar que Espinoza Lolas logra articular la tarea del filósofo topógrafo, el que demuestra conocer los pormenores del terreno donde se mueve (la *Ciencia de la lógica*), y la del filósofo arquitecto, capaz de diseñar puentes que intenten unir la distancia que separa el presente de la obra de Hegel con los intereses actuales de sus lectores.

La necesidad del topógrafo radica en lo siguiente: el problema que presenta la lectura y comprensión de la *Ciencia de la lógica* –y del pensamiento de Hegel en general– no se encuentran en la complejidad que se le pueda adjudicar al diseño del sistema, sino en lo que concierne a la estricta sistematización conceptual, al pulido terminológico, con el que Hegel hace y trama el discurso filosófico. Sin estas distinciones y referencias a la totalidad del sistema, éste no sólo se vuelve vacío, sino que lo que intentemos decir de él, ya sea a favor o en contra, se vuelve insostenible.

La necesidad del arquitecto se encuentra en la de tener que saber construir puentes, mediaciones aéreas, que permitan reunir y traspasar los aportes de la *Ciencia de la lógica* a nuestro presente. Este libro de Ricardo Espinoza Lolas nos ofrece una proporcionada combinación de ambas miradas, la del filósofo arquitecto y la del minero topógrafo, para diseñar un puente basado en tres pilares. Entre nuestra mirada actual y la *Ciencia de la lógica* no hay tan solo ciento ochenta y tantos años,

sino, principalmente, la brecha abierta por el hundimiento de la filosofía que, o ante el cual, la misma *Ciencia de la lógica* ha acompañado con su *descenso al mundo de las sombras*. En esa brecha que, al igual que el desierto que crece, “Dios”, “muerte”, etc., tienden a convertirse en signos vacíos que cargan de sentido la insigne sentencia de Nietzsche: *Gott ist Tot* (“Dios ha muerto”). Ante la necesidad de mediar este abismo, Ricardo Espinoza Lolas se decide a reunir dos polos, dos puertos, en apariencia irreconciliables: el legado de la Idea, tesoro hundido en el contenido en la *Ciencia de la lógica*, con el doble sí de Nietzsche donde se reúnen el eterno retorno y la voluntad de poder. Al igual que Zaratustra, Espinoza Lolas se dispone a cruzar el abismo; pero, a diferencia de Nietzsche, Ricardo ha escogido montar un puente sobre tres pilares subterráneos, tres pilares hundidos en el reino de las sombras: la Doctrina del ser, la Doctrina de la esencia y la Doctrina del concepto.

La introducción, titulada “Una historia posible del inicio” (pp. 31-62), se vale de Shakespeare y Plutarco para configurar la contraposición entre Roma y Alejandría, Octavio y Antonio, dos paradigmas sobre el problema de la articulación entre las identidades y las diferencias, y que se condicen con la crisis actual del Estado (pp. 55-56) que el autor se propone analizar –con Hegel– desde tres puntos de vista: la ideología, la técnica y el acontecimiento (pp. 57-61). El cuerpo principal de la obra de Espinoza Lolas se encuentra organizada en dos partes, la primera de ellas titulada “Yo soy el camino que se hace al andar” (pp. 63-110), donde se dedica a poner de manifiesto la ardua tarea que implica liberar a la filosofía del “laberinto soberbio del «en sí»” (título del cap. I, p. 65).

En esta primera parte Espinoza Lolas ca-

racteriza el tiempo actual en términos de inmediatez, presente perpetuo (Jameson), animalización (Nietzsche), consumismo, etc.; en suma, una ideología de mercado “que se nos impone objetivamente y nos subjetiva de una manera brutal, y no puede no hacerlo” (p. 71). A partir de tal caracterización cobra fuerza y sentido la relevancia del método en Hegel, que equivale a la libertad y a la negatividad que llevan a perforar lo dado, a mediatizar lo inmediato, en un dinamismo tal que no admite un cierre o clausura. En el método mismo –y especialmente en la reflexión– anida el Hegel-revolucionario. El camino contiene tres momentos, “Tres pliegues de lo mismo” (p. 100): la fijación propia del entendimiento, la negación y superación de esas determinaciones, y la aprehensión especulativa de la unidad. De ahí que el Inicio de la *Lógica* no sea un Inicio, o que en lo Uno ya esté lo múltiple (pp. 85-86), y de ahí también el sugestivo cruce de Hegel con Deleuze y el tema de la expresión en Spinoza (pp. 82-83). Asimismo, los tres pliegues se condicen con los tres grandes momentos de la *Ciencia de la lógica* (ser, esencia, concepto), desde los cuales Espinoza Lolas entresaca la inmediatez de la ideología, el dinamismo de la historia en la relación propia de la técnica, y la libertad creadora que se suscita con el acontecimiento (pp. 100 ss.). Estos pilares no sólo anticipan los siguientes capítulos del libro, sino también exponen claramente la tesis inicial de este capítulo I, la compenetración entre filosofía y política (p. 66).

La segunda parte (pp. 111-371) se titula programáticamente: “Hacia el acontecimiento en que todos codiseñemos el Estado”, y está compuesta por tres capítulos que trazan el derrotero del camino propuesto, es decir, que se condicen con los tres grandes momentos de la *Ciencia de*

la lógica: cap. II: "Somos hechos a imagen y semejanza de la ideología imperante" (pp. 113-192), en correlación con la Doctrina del ser; cap. III: "¿Cómo acontece la esencia técnica histórica de toda ideología? El monstruo de Frankenstein siempre nos persigue" (pp. 193-282), en correspondencia con la Doctrina de la esencia; y cap. IV: "La Idea como el acontecimiento diseñador de Estados. ¿Es posible algún tipo de revolución hoy?" (pp. 283-371), consonante con la Doctrina del concepto.

Ante esta secuencia el topógrafo comprueba que la urdimbre interna que sostiene la unidad entre los pilares permite soportar la carga que el arquitecto se dispone a colocarle encima, esto es, "un Hegel algo lúdico, afirmativo y revolucionario" (p. 32), un Hegel atravesado por aristas nietzscheanas y un tanto deleuzianas (pp. 162-163). Para ello planifica una secuencia de tareas:

Primera tarea: Asumir el logro especulativo de Hegel, el de haber superado la monolítica afirmación fundante de la substancia como "en sí" (*an sich*). Poder pensar que el "en sí" es (en sí mismo) "para otro". Como dice Hegel: "Es ésta una diferencia, que pertenece solamente al desarrollo dialéctico, y que el filosofar metafísico, al cual pertenece también el (filosofar) crítico, no conoce" (*Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Entwicklung angehört, dem das metaphysische Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt*) (*Wissenschaft der Logik. Erster Theil: die objective Logik. Erster Band: die Lehre vom Seyn*, Stuttgart – Tübingen, Cotta, 1832, p. 117; trad. cast. R. Mondolfo, Bs. As., Solar, reed. 1993, t. I, p. 157). La ideología se posa en el plano de lo inmediato, lo naturalizado y, por eso mismo, lo no-percibido; pero la inmediatez –y en este punto Espinoza Lolas acentúa las discrepancias de Hegel para con Schelling y Hölderlin–

requiere mediación, procesualidad. "La ideología siempre está mediatizada; repito, siempre, aunque aparentemente no se vea tal mediatización y en esto se juegue todo" (p. 150). La inmediatez se revela como el pretexto propio del autoritarismo y del personalismo (pp. 176 ss.), o de la superstición y la idolatría (p. 190). En el ocaso de la Doctrina del ser, en la sección "La medida", Espinoza Lolas halla la irrupción de lo dionisiaco, de la desmesura (pp. 183 ss.): con el doble vector de las relaciones de medida, hacia adentro y hacia afuera (las afinidades electivas), las cosas se muestran fisuradas, y con la línea nodal lo cuantitativo aparece perforado por lo cualitativo. Todo esto abona la afirmación según la cual Hegel "es el filósofo de la mezcla, de la contaminación" (p. 191), y prepara el camino hacia la Doctrina de la esencia.

Segunda tarea: Establecer la salida a la luz de los pilares del puente, asignándole a la Lógica objetiva la ardua tarea de crítica de las ideologías concentradas "hoy" en el mandato del mercado y en la "técnica" como clave de dominio del ADN del hombre actual. Mientras la Doctrina del ser pareciera proporcionarnos un desarrollo "lógico-ontológico" de lo que podemos definir como "condiciones fácticas (materiales) de nuestro estar-siendo" (*Dasein*), la lógica de la esencia nos brinda en su concepto de reflexión el medio que actualiza los procesos de desalienación: "en ese carácter de reflexividad está incoado el carácter [emancipador y] revolucionario que nosotros vemos en Hegel" (p. 215). La reflexión libera de las ataduras fosilizadas. Este potencial revolucionario del pensamiento de Hegel –según Espinoza Lolas– no ha sido detectado ni por el hegelianismo de derecha (por razones obvias) ni por el hegelianismo de izquierda (seducido por la idea de inversión), sino por Lenin y en el pre-

sente por Žižek. La crítica a las ideologías, comprendida en principio por Feuerbach como crítica a la religión, completada luego por Marx como crítica a los supuestos de la economía política, retorna ahora, desde el poder desalienante de la reflexión de la esencia, como crítica de los supuestos operantes en el ADN técnico.

Ahora bien, la técnica, que se condice con el dinamismo de la esencia y con el desenvolverse o configurarse a través de la historia, significa "pro-ducción" o "co-laboración" (p. 248). En este punto, Espinoza Lolas –siguiendo a Duque y Zubiri– concibe la técnica como transformación del mundo por parte del hombre, la experiencia básica del estar-siendo. La relación dinámica propia de la técnica se estabiliza y ordena en el lenguaje, hasta condensarse de nuevo en ideología que convierte al hombre en soldado de la misma, al modo del prisionero de la caverna platónica, y más aún en tiempos del capitalismo tardío que agita conjuntamente la industria y la militarización. Pero este proceso no conduce al dios dinero ni al dios mercado, sino –según Espinoza Lolas– al Estado: "el Estado se vuelve una caverna más grata donde habitar [...]. Y cuando ya se construye la caverna se deja de lado toda la construcción" (p. 278). La esencia permitiría captar y recrear esa instancia primigenia de constitución que epocalmente tiende a soslayarse en prácticas naturalizadas; es decir, desde su negatividad reflexiva la esencia reactivaría el NosOtros que está a la base de las creaciones institucionales y que, sin un plan prefijado de antemano sino de manera azarosa y contingente, cada tanto adormece y cada tanto despierta. Sobre este aspecto volveremos luego.

Resta finalmente una tercera tarea, en consonancia con la Doctrina del concepto, que unifique la totalidad del emprendimiento

y consolide su puesta en funcionamiento: "cómo es posible la «creación» de formaciones sociales que permitan la emergencia de nuevos diseños de Estado" (p. 284). El legado de la idea es audazmente comprendido por Espinoza Lolas, como el "acontecimiento idea". En el desarrollo de la Doctrina del concepto la idea implica liberación y creación, aunque no desde la nada sino con todo el movimiento de lo Lógico. Pues el concepto no es lo que viene después del ser y de la esencia, sino "el proceso mismo de lo Lógico, el proceso en su despliegue" (p. 297), que incluye al ser y a la esencia como momentos de los cuales se revela como la verdad, al modo del bucle (una de las tantas metáforas con las que Espinoza Lolas busca allanar y conectar con la actualidad la *Ciencia de la lógica*) que vuelve sobre sí y crea, produce, sin escindir ni colocarse por fuera de lo producido.

La positividad del concepto podemos afirmarla citando al propio Hegel: "El concepto no es el abismo de la substancia informe o la necesidad como identidad interna de las cosas o circunstancias que se limitan entre ellas, sino la absoluta negatividad que forma y crea" (*der Begriff ist nicht der Abgrund der formlosen Substanz oder die Notwendigkeit als die innere Identität voneinander verschiedener und sich beschränkender Dinge oder Zustände, sonder als absolute Negativität das formierende und Erschaffende*) (*Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik, oder Lehre vom Begriff*, Nürnberg, Schrag, 1816, p. 41; trad. cast. citada, t. II, p. 281). La Lógica del concepto encuentra su punto de partida en la actividad libre alcanzada en su naturaleza subjetiva que ha sido concebida –es decir, liberada– mediante la exposición genética desarrollada por la lógica objetiva. Como indica Espinoza Lolas, el concepto

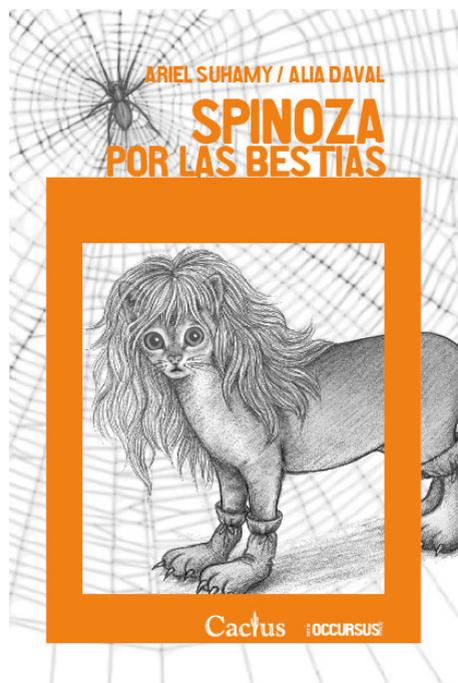
está ya en el comienzo (pp. 284-287). Esto significa que, alcanzada la Lógica del concepto, lo que se completa es el proceso de circulación lógico en su unidad y totalidad, totalidad que se niega en el inmediato *libre darse de la idea en la naturaleza*, esto es, en un nuevo comenzar.

Además de recorrer el juicio y el silogismo (pp. 311 ss.), el capítulo dedicado a la Doctrina del concepto incluye un apartado donde Espinoza Lolas se centra en la economía desde la contraposición entre mecanismo y quimismo. Precisamente, si hay un ámbito ideologizante y normativo, o reglador y distorsionador de la libertad, ése es la economía. En este punto Espinoza Lolas retoma las consideraciones sobre la ideología (Žižek, Eagleton) y las empalma con la importancia de la economía en Marx y en los neoliberales (Hayek, Friedman), para pintar (de la mano del neomarxista D. Harvey) el panorama del capitalismo actual que sabotea las democracias, consagra y apuntala la desigualdad, expande el poder corporativo y financiero, empobrece a la mayoría y enriquece a una minoría, en un sistema de "vigilancia y control preciso" (p. 340). La mecánica del capital subsume todo a valor de cambio y lo destruye. El quimismo, en cambio, significa la unidad de partes diferentes que, incluso integradas, conservan sus diferencias; se trata, entonces, de un organismo, pero que no concierne sólo a lo natural, sino también a lo espiritual: el amor, la amistad, etc. Con el quimismo como verdad de la mecánica, Espinoza Lolas empuña la llave para abrir una economía distinta, para gestar "otra «casa» para el hombre" (p. 345), desde los intersticios de la vigilancia planetaria, desde el carácter incondicionado e ilimitado de un ser humano siempre capaz de nuevas formaciones culturales. Pero semejante apuesta no puede no lidiar con un actor que para Hegel es crucial y al que

define como organismo vivo y libre: el Estado. En este punto las concepciones de Haddt y Negri, o también de Rancière, de las que se sirve Espinoza Lolas para reivindicar el fermento horizontal-ciudadano, no parecen muy compatibles con el pensamiento de Hegel. No obstante, nuestro autor subraya el rasgo dinámico y cambiante del Estado hegeliano, ciertamente como la instancia que visibiliza y recoge las diferencias, es decir, que las articula y conserva en cuanto tales. El Estado es la idea, la consumación del concepto, al modo de un diseño autorreferencial; y, en cuanto idea, significa vida, a la vez que verdad (conocer) y bien (querer). En la idea se muestran lo objetivo y lo subjetivo en unidad. Y aquí, en esta afirmación radical de la idea, reside el vector revolucionario de Hegel: "El revolucionario es el que realiza en la propia materialidad del bucle lógico y en contrachoque con la ideología imperante, la afirmación de su libertad junto con todos los demás" (p. 356). Dado que no se puede detener el carácter libre de cada uno de nosotros, la realización colectiva simplemente acontece. Pese a que todo el drama de la filosofía política –y Hegel lo sabía muy bien, como Marx– se juega en ese simple "acontecer" y en el "junto con todos", Espinoza Lolas prosigue enfatizando el inmanentismo en Hegel y la secuencia de configuraciones empíricas y parciales de un concepto de Estado siempre en proyección y abierto a nuevas organizaciones. Desde luego, las tensiones, o el contragolpe ante la ideología dominante, ofician de instancias de dinamización interna, pero están signadas por la contingencia, los desechos (el Frankenstein), la irrupción de lo otro, etc. De todos modos, el acontecimiento sucede, simplemente sucede, porque "somos acontecimientos libertarios pero con cadenas de necesidad (y bastante miseria)" (p. 370).

Spinoza y la animalidad Expresión de la naturaleza y vehículo de racionalidad

MARCOS TRAVAGLIA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONSEJO
INTERUNIVERSITARIO NACIONAL ARGENTINA)



Reseña de Daval, Alia (ilustraciones) y Suhamy, Ariel (textos), *Spinoza por las bestias*, trad. Sebastián Punte, Buenos Aires, Cactus, 2016, 159 pp.

Recibido el 5 de enero de 2018 –
Aceptado el 13 de febrero de 2018

Spinoza por las bestias de Alia Daval (ilustradora) y Ariel Suhamy (escritor) es un libro cautivante, accesible, sumamente bello y bien logrado, con muchos detalles cuidados con gran dedicación. Siguiendo la meta de hacer una introducción a Spinoza, entre tantas posibles, este dúo presenta un Spinoza de divulgación ilustrado. Estos dos últimos conceptos (“divulgación” e “ilustración” – en el sentido de “dibujo”) tienen, en el ámbito académico, un lugar generalmente relegado o postergado en favor de una pretendida asepsis de una filosofía más pura. En los ámbitos más tradicionales el canon más abigarrado cree que no se puede hacer filosofía lejos de los conceptos abstractos y cerca de los simples mortales, más entendidos en sus asuntos cotidianos que en la contemplación de entelequias. La búsqueda de ampliar el público de la filosofía y el cruce con discursos plásticos ocupan un lugar relativamente marginal en nuestra práctica, al punto de no ocupar ninguno en el ejercicio de muchos colegas. Sin embargo, esto no siempre fue así. En la antigüedad, el recurso a metáforas, mitos y relatos de fuerte carga literaria era un recurso fundamental, y en la edad media no solo se componían bestiarios ilustrados, sino que además los códigos de otros géneros eran vivamente decorados. En la modernidad el recurso a la ilustración no desaparece (el ejemplo de la portada del *Leviathan* de Thomas Hobbes es emblemático), pero sí disminuye progresivamente hacia el presente, cuando está ausente hasta de las portadas, salvo en contados casos. La filosofía se desentiende del apoyo en imágenes y en la actualidad los libros ilustrados son generalmente para niños, e incluso a primera vista creíamos que *Spinoza por las bestias* es uno de ellos. La divulgación, por su parte, padece generalmente el prejuicio de “desvirtuar” la filosofía y alejarla de su pureza original. Se

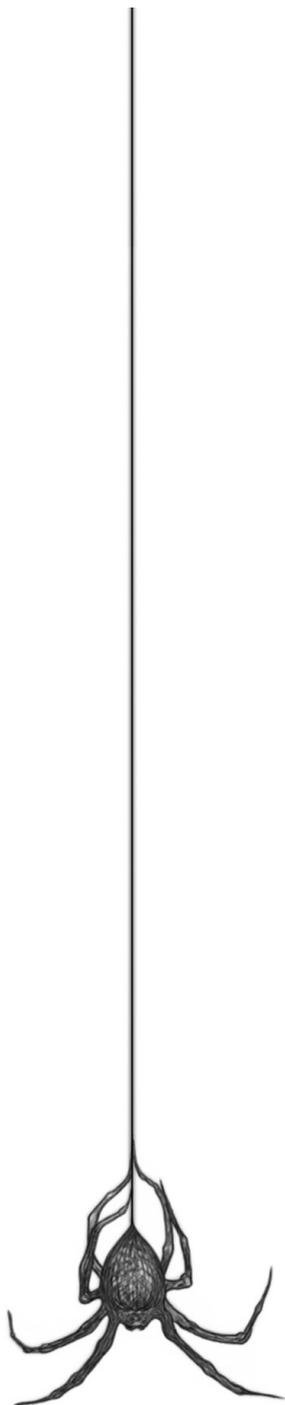
dice que abrir la filosofía al público no especialista le quita la riqueza sustancial para convertirla en una especie de autoayuda o charlatanería de hobby de la clase media con aspiraciones culturales, que se reúne unas horas a tomar vino y prestar atención dispersa a un show de palabras poco frecuentes. Esto puede suceder alguna que otra vez, pero, ¿es el destino indefectible de cualquier intento de divulgación?

La propuesta de Daval y Suhamy viene a contrapelo de este prejuicio. La filosofía circula también en espacios y formatos no académicos, desde la academia se puede producir filosofía para el público general interesado y desde él surge una demanda de pensar, reflexionar y conocer qué piensan y pensaron otros en otros contextos. De este modo, llegar al público lector de filosofía y ampliarlo no implica degradar la cualidad de la disciplina. Platón, por ejemplo, dice que para difundir adecuadamente nuestro mensaje tenemos que conocer el alma de nuestro(s) interlocutor(es) y poder presentar la verdad de una manera más permeable a su situación cognoscitiva, su sensibilidad y su disposición a recibir algo nuevo. Cual atributo spinozista, la divulgación y la imagen son expresiones tan perfectas como pueden ser y manifiestan su contenido en su propia potencia. Si queremos una filosofía en la calle (o por lo menos, no restringida a los claustros) debemos aprovechar estas oportunidades y explotarlas con el mismo nivel y calidad que pretendemos para nuestras demás producciones. En esta (creo) sana línea se inscribe *Spinoza por las bestias*.

Los respectivos aportes del autor y la ilustradora se complementan entre textos breves y llamativas imágenes para acercar a través de la imaginación aquello que excede los límites de esa capacidad (o, para decirlo de modo spinozista, de ese género

del conocimiento): la doctrina de uno de los sistemas más racionales que la filosofía occidental nos haya legado. De este modo, con rigor, claridad y un orden progresivo de complejidad, los autores presentan las líneas generales del pensamiento de Spinoza. Estructuralmente, el libro se compone de treinta capítulos cuya extensión oscila entre las dos y las ocho páginas. Cada uno lleva por nombre alguna "bestia" natural, ficticia o humana, a la cual Spinoza (y a veces la historia de la filosofía) recurre en algún ejemplo y que juntas construyen el sentido general de su propuesta.

La decisión de construir el libro en torno de figuras animales es curiosa. Spinoza no se muestra, en general, demasiado afín a tenerlas en cuenta. Si consideramos razones contextuales, en la modernidad temprana la exaltación de lo humano y las primeras configuraciones de la subjetividad, sumadas a la confianza en el poder de la nueva ciencia para conocer el mundo y torcerlo en favor de la humanidad no daban mucha cabida a la pregunta por la dignidad animal. Un poco a contrapelo, Spinoza sí diluye esta megalomanía antropocéntrica, pero su gesto para con los animales deja que desear todavía al deconstruido ojo del siglo XXI. El ejemplo más clásico es cuando llama de "mujeril sensiblería" (É. IV, 37, esc. 1) al gesto de algunos humanos de empatizar con animales no humanos y querer prohibir asesinarlos para tratarlos como semejantes. No corresponde a los fines de este trabajo seguir demasiado esta discusión, pero creo que aun así vale mencionar que uno de los pocos puntos en que *Spinoza por las bestias* queda corto es este. Este tema se trata, de una manera tal vez poco problematizada, en el capítulo 28, "El animal social" (pp. 135-141). Allí aparece la relación entre Hobbes y Spinoza respecto del estado natural y el estado civil, la función



de la razón en esos respectos, y concluye con el apartado 'Biopoder y superstición', en el cual retoma el pasaje de *Ética* IV citado al comienzo de este párrafo. Al respecto reconstruye una interpretación tradicional de que no hay comunidad con los animales del mismo modo que hay comunidad con los humanos, y que, siguiendo la letra de Spinoza, una ley que prohíba matar animales sería supersticiosa e inconveniente para el bien de la comunidad. Creo que en este capítulo, y dada la rehabilitación de la animalidad que propone este libro, Suhamy podría haber puesto más en cuestión la noción de ley como regla para los semejantes y objetar hasta qué punto es inválido legislar sobre los animales. En los *animal studies* contemporáneos, por ejemplo, es muy discutido y hay pocos acuerdos respecto de hasta qué punto y de qué forma una ley humana puede regir sobre los animales y podría haber sido una jugada interesante apostar a, al menos, abrir la pregunta.

A la par de las afirmaciones despectivas, en la presentación original del sistema de Spinoza los animales aparecen con diversos sentidos y usos, sobre todo como recurso explicativo. La mente humana tiene capacidad de imaginar (estas son las ideas del primer género de conocimiento) y a través suyo puede construir apoyos para la razón, suscitar o controlar afectos, etc. No tenemos acceso a la animalidad de los demás animales, sino a través de cómo se nos aparecen cuando los tenemos frente a nosotros, cuando los recordamos y cuando los evocamos en imágenes. Su modo de ser y sentir, en tanto que son otros, nos está vedado, pero el intento de reconstruirlos es aprovechado en este libro para reconstruir la filosofía de Spinoza, para la cual si bien todo confluye en lo común, las particularidades de cada ser permanecen privadas a su única interioridad afectiva.

En este sentido, si bien Spinoza preserva una dimensión de lo específicamente humano y afirma que no hay nada mejor para un humano que otro humano, un importante abanico de animalidades (incluso animalidades humanas) aparecen en *Spinoza por las bestias* como acompañantes y ejemplos de la actividad filosófica. Acuden al encuentro entonces la famosa araña que teje sistemas racionalistas, la gallina del vecino (a la cual se vuela la casa, como dice en É. II, 47, esc.), las quimeras, las sirenas, el asno de Buridán, así como también las piedras y otros seres que han servido para presentar, representar o satirizar la ausencia o deficiencia de la racionalidad. De todos modos, si bien los animales generalmente aparecen ilustrados de este modo, también aparecen como signo de racionalidad en algunas representaciones fabulosas, como en la astucia del zorro (cf. p. 148), la capacidad de organizarse y guerrear de las abejas (cf. p. 102) o la superioridad de cada animal respecto de otros, incluso humanos, en sus potencias específicas (cf. p. 13). Por supuesto, está convocado a la reunión el animal que Spinoza procura correr del centro de la creación: el *animal rationale*, ya sea en su forma más plena o en otras condiciones que revisten interés para las indagaciones de Spinoza, como el poeta amnésico (É. IV, 49, esc.).

Como anticipara ya, Ariel Suhamy se encarga de los textos. Suhamy se graduó en Filosofía en la Escuela Normal Superior de París y se doctoró en la misma institución de Lyon, con una tesis sobre la comunicación del bien según Spinoza. Asimismo, ha publicado y editado diversos libros y artículos académicos sobre Spinoza y ha dictado clases en París I (Sorbonne) junto a Chantal Jacquet y Pascal Sévérac. Maneja, a todas vistas, el Spinoza que estudiamos con rigor geométrico. Además, lo que lo-

gra muy bien es sortear un problema que todos los que hemos intentado transmitir la filosofía spinoziana hemos encontrado, que es el de cómo volver sencillo lo difícil y cómo además, en esa simplificación, no caer en la simpleza. El acceso a la *Ética* y la filosofía de Spinoza en general se topa comúnmente con el obstáculo de la aridez de las expresiones, potenciada, como indicó en una entrevista Suhamy, por comentarios que borran los elementos más pintorescos y coloridos de los textos, favoreciendo exposiciones austeras que se extasían en la pureza de los conceptos. En la mencionada entrevista, disponible en el sitio de la editorial (http://www.editorialcactus.com.ar/occursus/vol_11.html), Suhamy compara los estudios spinozianos académicos con minerales, más áridos y fríos, distantes de lo animal, sintiente y vivo que emerge en los tantos pasajes que compila y ordena en este libro.

Globalmente, entonces, la estrategia de presentación consiste en partir de elementos cotidianos y ejemplos coloridos, mayormente sacados de los textos de Spinoza, para inducir cuidadosamente las torsiones que el príncipe de los filósofos realiza sobre conceptos tradicionales, casi intuitivos (como la libertad por espontaneidad) para convertirlos en nociones repugnantes al sentido común. Un ejemplo claro de este trabajo es el capítulo "La piedra que cae" (pp. 86-89). Para facilitar este acceso, a veces Suhamy comienza sus exposiciones siendo impreciso en el uso de términos para poder clarificar los conceptos y usos spinozianos partiendo del sentido común. El rasgo general de su pluma en este libro es usar un registro coloquial y llano, sin escatimar chistes, exclamaciones, preguntas retóricas, referencias culturales (algunas de la cultura francesa y que se pierden en la traducción, aunque Fuentes la salva en

notas, como en 62 y 106, pero también más universales como el doctor Moreau en 91) e intertextualidades (todo el libro es, de hecho, un sistema de intertextos). Como narrador, utiliza generalmente una primera persona del plural en la cual estamos incluidos el lector, Alia y él, quien dirige el recorrido. Este *nosotros* es curioso, porque a veces incluye al lector y otras lo excluye, señalándolo como sujeto externo al que se le dirige una pregunta o comentario, otras veces se retrae sobre Ariel y Alia (por ejemplo, p. 81), y a veces se reduce a la primera persona de Ariel (como cuando desafía a Alia a dibujar los ejemplos contradictorios de la mosca infinita o el alma cuadrada, cf. pp. 48-50). Globalmente, Ariel Suhamy es un buen guía, que nos lleva de la mano para que ni nos perdamos en el universo de Spinoza, ni caigamos presa de los peligros y errores que representan algunas bestias y bestialidades que evoca para presentarlo.

La reconstrucción propuesta sigue aproximadamente el orden expositivo de la *Ética*, pero aunque en líneas generales podemos decir que comienza por los principios metafísicos generales, y recorre de la antropología a la política para acabar en la amistad, la generosidad y la beatitud de *Ética V*, en el medio va tomando caminos alternativos y realizando cruces. Los desvíos tienen que ver con que Suhamy no se limita a la *Ética* sino que recorre también pasajes de los *Principios de la filosofía de Descartes*, los dos tratados políticos, el *Tratado breve*, el de la *Reforma del entendimiento* y gran parte de la correspondencia. De este modo, por ejemplo, al introducir la imaginación es más que viable, seductor y útil remitirnos al *Tratado teológico político* y las explicaciones que da Spinoza de los presagios (capítulo 11, y que también aparecen en la carta a Balling), los milagros (capítulo 12), la caída (capítulo 22) u otros episodios

bíblicos, que indefectiblemente nos llevan a consecuencias políticas que más tarde en la *Ética* aparecen en la parte IV, o afectivas que resuenan en *Ética III*.

La exposición comienza a través del esclarecimiento de qué entiende Spinoza por potencia, tomándolo como concepto desde el cual se puede representar la metafísica expuesta en *Ética I*. Esta decisión resulta eficiente para la economía argumentativa, puesto que es uno de esos términos que adquiere una resignificación más importante respecto de su consideración tradicional (sobre todo aristotélica y escolástica) y que aparece en cada instancia ontológica de Spinoza. Ejemplifica con la potencia de la araña, específica y propia, distinta de la de sus pares arañas y de la de la hormiga o el caballo, hasta llegar a la potencia de la naturaleza toda. Desde este primer capítulo hasta el final del libro se nos presentan los ejes fundamentales del sistema spinoziano en progresivo grado de complejidad conceptual que nunca hace mermar la claridad. Al ser interrogado respecto de la inclusión del ser humano entre los demás animales del libro, Suhamy responde: “[...] ¿qué queda del hombre?, en una filosofía que rechaza las especificaciones tradicionales por el alma, el libre arbitrio, el derecho, etc., ¿cuál es la especificidad humana? Los animales también tienen un alma, afectos, derechos... pero no como nosotros”. En esta afirmación de las cualidades que compartimos, pero de distinta manera, con los animales y el resto de la naturaleza se encuentra uno de los valores que se rescatan en *Spinoza por las bestias* de la filosofía del filósofo de Ámsterdam: al afirmar el ser y el obrar de cada animal (y ser particular) expresamos una diferencia que tiene una potencia única y superior a la de muchos otros tipos de seres, pero que en suma las implica (cf. p. 27).

Merece ser destacado que Suhamy no escatima en citar a Spinoza, y no sólo frases sino párrafos enteros de los textos originales, engarzándolos con el hilo literario. Este hecho no es menor por al menos tres razones. Primero, en un texto que no cita explícitamente bibliografía complementaria las citas ofician como un mecanismo de rendición de cuentas del autor para con el lector, que puede así evaluar la plausibilidad de la reconstrucción que se le ofrece de un sistema que no conoce. Por otra parte, es un gesto del autor respecto de Spinoza, que no puede defenderse de lo que hagamos con su legado. Con las copiosas citas, Suhamy no se arroga para sí la propiedad de la voz, sino que la divide entre su rol de narrador, las citas seleccionadas, y lo que uno reconstruye al leer y ver las representaciones en texto e imagen de las bestias. Por último, acerca al lector a obras famosas por su complejidad, poniendo ante sus ojos los momentos de más clara y distinta exposición de Spinoza, así como le muestra que incluso teniendo momentos difíciles, son textos que pueden volverse accesibles. Estas citas se vuelven así una invitación a ir a los textos originales. A diferencia de otras introducciones más tradicionales, *Spinoza por las bestias* no escatima en citas textuales y se pone, en este punto, más cerca de un trabajo crítico sobre fuentes.

Por último, al final del libro Suhamy agrega una escueta pero adecuada bibliografía (cf. p. 150), en la cual referencia una serie de estudios, así como obras de Spinoza. Entre los estudios, aparecen recursos *online* muy interesantes (se trata de *HyperSpinoza* y el sitio de Rudolf W. Meijer), un par de introducciones al spinozismo y una decena de estudios específicos sobre Spinoza y la animalidad. Para el lector hispanoparlante esta sección cuenta con la dificultad de que muy pocos de estos trabajos están traducidos

(sólo dos: Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001 y Alain, *Spinoza*, Marbot, 2008), aunque es comprensible que el traductor no la ampliara. Una objeción a esta bibliografía es que toda la complementaria sugerida está sesgada por la tradición de interpretación francesa.

Alia Daval, la ilustradora, se formó en las Escuelas Municipal de Artes Plásticas y Normal Superior de Arte de Niza, y además de dedicarse a las artes visuales, tiene un proyecto musical electrónico-experimental llamado "Servovalve", con el cual editó tres álbumes, para los que también aportó arte de tapa y videos. Este último dato no es mero color, dado que también orienta en la versatilidad de Daval para ilustrar en estilos tan disímiles como lápiz o ilustración digital con herramientas como Photoshop o Gimp a lo largo del libro. Vemos, así, ilustraciones sumamente naturalistas, realistas y detalladas (cf. pp. 32-33, 47, 61, 85, 136-137, etc.), fascinantes dibujos al lápiz con detalles digitales (cf. pp. 104, 110, 118, 144), simples garabatos (cf. p. 45) y caricaturas (cf. pp. 87, 89) y hasta otros con reminiscencias *cyber-punk* (cf. pp. 38, 48, 90-91, 109). Since-ramente, me encuentro menos cualificado para evaluar técnicamente las imágenes que los textos, pero desde el simple placer estético me sentí muy satisfecho con la mayoría de ellos. Se nota un trabajo muy coordinado entre el registro textual y el plástico, que tiene como resultado que uno busque en las imágenes lo que está en el texto, y a la inversa pueda volver sobre el texto o lo reflexionado desde detalles que nota en las imágenes. Algunas imágenes contienen ironías, como el cruce entre las raíces del árbol, la serpiente y humanos andróginos en el capítulo 22, "La serpiente" (pp. 110-114), uno de los que tratan más específicamente el problema del mal a través, sobre todo, de la interpretación del pecado original en

las Escrituras (el otro capítulo fundamental sobre el mal es el 20, "Abejas y palomas", pp. 102-104). Otras, más llamativas, son intentos de ilustrar las ideas que son desafíos para la imaginación, sobre todo en el capítulo "Quimeras" (pp. 46-53). Es en estas páginas que Suhamy desafía a Daval a que ilustre "un elefante pasando por el ojo de una aguja" (p. 48), una "mosca infinita" (p. 49) o un "círculo cuadrado" (p. 50). Obviamente, por la contradictoriedad o imposibilidad de concebir adecuadamente estas ideas, no pueden convertirse en dibujos claros. Al contrario, lo que se obtiene es una ilustración adecuadísima del límite de la imaginación, cuando este coincide con el límite de la racionalidad.

Celebro la decisión de Editorial Cactus de traducir al castellano y publicar este libro. A quienes leemos a Spinoza no nos ofrece el análisis sistemático que encontramos en la profusión de *papers* y libros que invaden nuestras computadoras y bibliotecas. Sin embargo, nos reconecta con el sentido más terrenal de toda filosofía, del que a veces el trabajo académico nos distrae, y que es la continuidad de la explicación racional con una realidad que vivimos, en la que estamos inmersos y que nos llama a y permite realizar nuestra tarea. Para los neófitos en la lectura de Spinoza, este libro puede ser una vía de acceso al racionalismo extremo a través de las caras de la irracionalidad, que es el estado en el que habitamos casi todo el tiempo. Por medio de la risa, la admiración, la curiosidad, el placer estético y otras pasiones alegres, este trabajo permite acceder a los núcleos del sistema de Spinoza sin someterse a toda la rigidez de la palabra del autor. Es un libro que podemos regalar a nuestros padres, a nuestros amigos o a nuestros sobrinos con la garantía de que despertará en ellos el afecto más alegre de todos: el que nace de comprender.

Éticas comunitarias y lenguas lesbianas (y viceversa)

MATÍAS SOICH

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



Reseña de Cano, Virginia, *Ética tortillera. Ensayos en torno al éthos y la lengua de las amantes*, Buenos Aires, Madreselva, 2017 (2^{da} reimpr.), 128 pp.

Recibida el 14 de febrero de 2018 -
Aceptada el 18 de marzo de 2018

Como indica su subtítulo, los textos reunidos en este libro de Virginia Cano – doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, docente, investigadora del CONICET y activista lesbiana y feminista – abordan, desde diferentes aristas, la estrecha relación entre el *ethos* (entendido como disposición o modo de ser, pero también como *morada*) y la *lengua* de las amantes, esto es, de la comunidad amante y activista lesbiana. Se trata de una recopilación de diversos textos, algunos de ellos publicados anteriormente en revistas y otros presentados oralmente en encuentros activistas y académicos entre 2011 y 2014. Todos ellos son fruto de debates e investigaciones que tienen como eje la pregunta por la relación entre las distintas prácticas (amatorias, escriturales, académicas, activistas) que conforman la subjetividad y la comunidad lesbianas. En este sentido, tal como se verá en el siguiente repaso, el libro se posiciona manifiestamente en el lugar de la pregunta que explicita las intersecciones, antes que en el de las respuestas o caracterizaciones definitivas. Fundamentalmente, este conjunto de textos se ocupa de la (difícil) tarea de conectar las prácticas institucionalizadas del saber con las del activismo, mostrando cómo ambas convergen en un mismo movimiento de subjetivación comunitaria.

Ética tortillera se articula en cuatro partes, prologadas por un texto de Valeria Flores, cuya tonalidad de escritura preanuncia el gesto de rechazar la separación normativa entre lo personal y lo profesional, lo teórico y lo práctico. La primera parte, "Encrucijadas teórico-lesbo-gráficas", contiene un solo texto: "La lengua de la investigadora. Subjetividad lesbiana y academia", cuyo propósito es "reflexionar e inquirir sobre el rol ético y políticamente estratégico de posicionarse como

mujer-lesbiana-feminista en el espacio académico", además de "alumbrar algunas de las tramas que rompen la lógica binaria que contraponen lo personal a lo político, el adentro al afuera, la 'burbuja de cristal' a la realidad, la ficción a lo real, la academia al activismo y el amor a la investigación" (p. 23). Para ello, Cano parte de constatar el *ethos* académico como un mecanismo que regula qué puede y qué no puede decirse y pensarse en cada contexto. Según ese *ethos*, la (buena) teoría no puede ser personal. La autora se propone desafiar ese mecanismo reflexionando sobre los encuentros y azares que hacen posible "la irrupción del erotismo de los cuerpos y del deseo de las lenguas en la academia" (p. 25), para lo cual repasa su propio recorrido académico señalando, en él, algunos encuentros más o menos explícitos con el feminismo en los pasillos y las aulas universitarias. Por otra parte, señala también las tensiones y estrategias que se ponen en juego al hacerse un camino académico como activista, lesbiana y feminista –por ejemplo, en la negociación que supone organizar las temáticas de interés personal y el propio recorrido biográfico-profesional a la hora de postularse a becas y cargos de investigación en el Estado.

En este primer texto, Cano defiende la importancia y la relevancia de militar, además de afuera, *dentro* de la academia, en una toma de posición que puede considerarse como el marco ético-político general para las cuestiones particulares abordadas en el resto de los textos que componen el libro. Las razones que presenta para apoyar esta posición son dos. En primer lugar, sostiene que (también) debe militar dentro de la academia porque ese "adentro" es tan político como el "afuera", en tanto la regulación académica de los saberes (no)

legitimados incide directamente sobre la formación social de subjetividades más o menos abiertas al pensamiento crítico (como, por ejemplo, el feminista). En este sentido, la relevancia política de la academia consiste en que nos da "la posibilidad de discutir y negociar no sólo los saberes, sino también los modos de pensar la vinculación entre ellos y los sujetos que los re-producen, enseñan, critican y transforman" (p. 31). En segundo lugar, sostiene que hay que militar dentro de la academia porque se trata del ámbito que ha contribuido a formar la lógica dual en base a la cual, históricamente, se ha expulsado de aquella a las lesbianas, a las feministas y a todas las personas disidentes. Por lo tanto, dice Cano, la academia debe ser objeto de un trabajo de *implosión*, que abra el acceso a las personas excluidas. En este punto, puede leerse en la autora un reconocimiento tácito de la academia como ámbito (aún) portador de un valor que merece ser objeto de un derecho a ampliar (en lugar de, por ejemplo, el blanco de un ataque generalizado en nombre de un puro "afuera"). Cano se pregunta, finalmente, por la posibilidad de una *militancia académica*. En su respuesta –afirmativa– defenderá el valor estratégico de las categorías identitarias con toda su contingencia; ya que, por ejemplo, en su recorrido personal, presentarse en la academia como una *mujer-lesbiana* le permitió poner explícitamente en juego lo artificial de la separación normativa entre categorías como adentro/afuera, personal/político y pensamiento/experiencia. En ese sentido, *mujer-lesbiana* "es la palabra que intenta alumbrar un lugar inquietante y huidizo que nos recuerde lo limitado, lo sesgado, y aun así significativo, de todo punto de vista (o categoría)" (p. 35).

La segunda parte del libro, con el título

"Torteano la produccin del saber (académico)", contiene dos textos que, cada uno a su manera, prolongan la exploracin lésbico-teórica anunciada en la primera parte. En el primer texto, "Fragmentos pornográficos: esbozos de una (est)ética tortillera", Cano se propone trazar una narracin lésbica a partir del anudamiento de dos prácticas constitutivas de cuerpos y saberes: la práctica amatoria y la escrituraria. La (est) ética tortillera nacida de estas prácticas se apoya en tres inspiraciones, que la autora desarrolla a lo largo del texto. En primer lugar, una inspiracin foucaultiana: la *ars erotica* del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* se propone, aquí, como base de una *ars lesbiana*. Siguiendo a Foucault, esta se presentará a distancia de la *scientia sexualis* –dominada por la voluntad de saber y el mecanismo de la confesión, que inquiriría, por ejemplo, sobre los rasgos propios de una "lesbiana verdadera"–, sosteniéndose en cambio en "la pregunta que interroga por los modos en que las lesbianas cogemos, escribimos, y –más específicamente– narramos nuestra(s) sexualidad(es)" (pp. 49-50). En segundo lugar, la (est)ética tortillera se inspira en la obra de Barthes, en tanto se propone como una empresa fragmentaria, no sistemática; un discurso amatorio compuesto, como lo expresa el título de este texto, de *retazos pornográficos*. En este sentido, Cano trae dos retazos/figuras de Wittig y Zeig, en los que se entrecruzan "la que coge y la que escribe" (p. 52), a fin de esbozar la *ars lesbiana* como un ejercicio amatorio-escriturario signado por lo lúdico, la crueldad, la delicadeza, la intensidad, la amplitud y la celebracin –desde un posicionamiento situado que, una vez más, procura no incurrir en reduccionismos en funcin de una supuesta "verdad del lesbianismo". En tercer y último lugar,

la propuesta de una (est)ética tortillera resuena explícitamente con la propuesta-aguijón de una *ética marica* que fuera ya lanzada por el filósofo y activista español Paco Vidarte. Especialmente, en la medida en que dicha ética supone y exige el desafío de "inventarnos un nosotros" desde el cual resistir las éticas que se presentan como universalistas pero que, en verdad, son formuladas e impuestas por quienes gozan de mayores privilegios a costa de las minorías. Siguiendo a Vidarte, la afirmacin ética crucial será, para Cano, la de la pertenencia a un colectivo que se sabe en permanente construccin y que se esfuerza por mantenerse como un lugar abierto. Un colectivo –lesbiano o marica– sin el cual no existe afirmacin posible de un "yo". Siguiendo el ejemplo de Cano, por amor al texto, me permito aquí contrabandear una cita directa de Vidarte: "Frente a este sujeto liberal omnipotente –cuyo fracaso social se le atribuye sólo a sí mismo [...]– debe alzarse otro sujeto, que no se concibe como sujeto más que a partir de una *pertenencia previa a una comunidad* [...] No se es marica y luego se identifica uno o no con un colectivo gay, con la comunidad LGBTQ. *No somos nada antes de ser maricas*" (Vidarte, P., *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGBTQ*, Madrid-Barcelona, Egales, 2007, pp. 29-30). Por eso, porque no somos nada antes de ser (comunitariamente) lesbianas (o maricas), es que la invencin de un *nosotras* tortillero permitirá, para Cano, "poblar de sentido el desierto" (p. 58). El segundo texto de esta segunda parte, "(Des)hechos contractuales: la potencia contra-natural de las lesbianas en Monique Wittig", tiene como objetivo "pensar la vinculacin de las categorías de 'mujer' y 'lesbiana' desde la óptica del contrato social" (p. 75). Para ello, Cano traza el puente que conecta a Rousseau con Wittig,

relacionando la formulación rousseauiana del pacto social injusto, como origen artificial de la desigualdad entre los hombres, con la concepción wittigiana del *contrato heterosexual* como apropiación injusta del trabajo de las mujeres, amparada bajo la categoría naturalizada del "sexo". Partiendo de estas premisas, la autora se pronuncia por una re-escritura continua del contrato social, que destituya el pacto heterosexual y permita organizar de otro modo los cuerpos y las existencias. En ese punto, enfatiza especialmente el problema de la *selección*, es decir: cuáles categorías, de aquellas que sostienen el contrato social, deben directamente descartarse o declinarse; y cuáles, en cambio, merecen ser estratégicamente reformuladas. Respecto de este problema, concuerda con Wittig en que la categoría reificadora de "naturaleza femenina" debe ser declinada; pero, por otro lado, sostiene que ello no obsta para que sea deseable la reformulación estratégico-política de ciertas categorías identitarias señaladas, precisamente, por su transgresión del contrato heterosexual. Tal sería el caso de categorías como "mujer(es)" y "lesbiana(s)", respecto de las cuales agregar la marca del plural permitiría reinscribirlas como "campos abiertos, no sustancializables ni reificables, de re-pactación social" (p. 73). Para Cano, la apuesta por una reformulación selectiva, estratégica, abierta y continua de esas categorías es algo que da sentido a (re)afirmarse como lesbiana y feminista.

La tercera parte del libro, "Ficciones de una teoría lesbiana", consta de dos textos. El primero, "Una exploración en torno a la lengua tortillera", constituye un ensayo, una cartografía abierta de las taxonomías que traman la *tortilengua*. Esta es concebida como un lugar fundamental para la construcción de "un refugio, un modo de

problematizar el mundo, una trinchera" (p. 84). La *tortilengua* también conforma, entonces, un *ethos*, en tanto las palabras de cualquier lengua suponen a la vez una morada y una tecnología de producción subjetiva. El ejercicio de analizar las taxonomías de la lengua lesbiana a través de cartografías tiene, para Cano, dos aristas. Por un lado, permite reflexionar sobre los principios de (in)inteligibilidad en base a los cuales las lesbianas "nos leemos, interpretamos, llamamos e interpelamos entre nosotras" (p. 86). El foco está puesto en cómo dichos principios pueden habilitar, no sólo una función autoconstituyente, sino también una función coercitiva –cuando las palabras y los nombres son instituidos como parámetros valorativos, de los que se deriva una disciplina de la (in)adecuación. Por otro lado, el análisis de estas taxonomías abre una reflexión más "positiva", que permite preguntar(se) por los puntos nodales de la construcción colectiva de un *ethos* lesbiano.

Tomando de Sedgwick y Halberstam la noción de *taxonomías inmediatas* (aquellas que nos formulamos a diario para poder operar en el mundo y que, a menudo, no devienen conscientes), Cano encarará entonces su propia taxonomía inmediata de la *tortilengua*, advirtiendo que dicho intento está condenado a ser abierto, inestable e insuficiente –a este respecto, la frase "todas las tortas son distintas entre sí" representa un auténtico Axioma (p. 89). Tras pasar revista a parte del léxico lesbiano –mencionando, entre muchas otras, expresiones como "torta-femme", "chonga", "lesbiana trans", "tortón patrio", "la putorta", "la del Oeste" y la "abortorta"–, la autora se pregunta por los criterios clasificatorios subyacentes a ese amplio arco de denominaciones. Para responder a esta pregunta, propone cuatro ejes

que, sin ser excluyentes o tajantemente delimitados, permiten agrupar las formas del nombrar(se) lesbiano: un eje est/ético, un eje sexo-afectivo, un eje geo-político y uno narrativo. Se trata de una red de líneas clasificatorias frente a las cuales cada lesbiana se relaciona de un modo singular, pero de cuya influencia, asegura Cano, ninguna está totalmente exenta. El texto finaliza enfatizando que esta tarea de análisis taxonómico, si bien importante para la constitución colectiva de un *ethos* lesbiano, supone siempre, en primer lugar, un uso vivo de la *tortilengua*, sin el cual no habría taxonomía posible y aquélla perdería sus necesarias plasticidad y capacidad de reinventarse.

El segundo texto de la tercera parte se titula "Esas raras teorías nuevas: o la(s) crítica(s) de la razón (hetero)sexual". Aquí, Cano busca vincular las teorías que denuncian la razón (hetero)sexual con el carácter *crítico* del pensamiento, remontándose para ello a la noción kantiana de la crítica como *límite*, revisitada a través de Foucault. La actividad crítica no será algo a ejercer desde lo "alto" de la teoría, sino más bien desde un lugar-otro, que no está arriba, con lxs salvadx por la luz filosófica, ni tampoco abajo, con lxs condenadx a la oscuridad. La relación de este ejercicio crítico con el límite será la del *franqueamiento posible* (Foucault), a partir del reconocimiento del carácter contingente del pensamiento y sus situaciones. En este sentido, la disposición de base para la crítica adoptada por la autora es la aceptación de que no existe un lugar "salvador", sino que "en todo caso, la lucha es por la variabilidad de las posiciones y de la multiplicidad de los colores. Por la aceptación de su carácter endeble y transitorio" (p. 103). Para reflexionar sobre y ejemplificar estas cuestiones, Cano recoge dos frases

surgidas del activismo lésbico argentino. La primera, "Norma es heterosexual. Victoria es lesbiana", le permite explicar de modo general cómo las teorías de la disidencia sexual, al cuestionar los límites normativos de la (hetero)sexualidad, se inscriben en esa visión del pensamiento crítico. La segunda frase, "Cómo romper sin romperse", le permite ligar la acción de la crítica con el "bajo caos" que la tradición filosófica occidental siempre ha rechazado: un caos ahora revalorizado como el sitio lúgubre y repleto de sentidos en el cual filosofan, critican y cuestionan quienes se saben no-salvadx. La afirmación-valoración final de este texto será, una vez más, la de la contingencia que permite construir –y celebrar– encuentros (lésbicos) comunitarios.

El epílogo, cuarta y última parte del libro, contiene dos textos breves. "Titubea mi lengua", de estilo literario-filosófico, juega en torno a (el largo de) la lengua lesbiana; mientras que "A modo de agradecimiento, una epístola tortillera" cierra el libro haciendo explícitos los encuentros y los nombres del activismo lésbico argentino contemporáneo que constituyeron, en la vida de la autora, el entramado comunitario de prácticas de las que nacieron los textos recopilados.

El interés inherente a este libro se desprende directamente, a mi parecer, del conjunto de cuestiones y preguntas que acaban de ser recapituladas. Si bien el vocabulario y la argumentación corresponden al registro académico, una tesitura más cercana a la oralidad en ciertos textos, junto con la voluntad explicativa que se trasunta en el conjunto, lo convierten en un material que apunta, potencialmente, a un público más amplio –empezando por el activismo lésbico (académico o no), los activismos de

la disidencia sexual en general y por cualquiera no directamente vinculadx pero igualmente curiosx y/o interesadx. Una de las mayores virtudes del libro es su voluntad escrituraria constante de inscribir el *saber* en el conjunto de las *prácticas* activistas, y a ambos en la esfera de los procesos colectivos de subjetivación. Por otro lado, en nuestro actual contexto político –donde una creciente visibilización y discusión de cuestiones como los feminismos, la diversidad sexual y el derecho al aborto legal, seguro y gratuito, impulsada por los colectivos feministas y de la diversidad, responde a la también creciente criminalización y violencia institucional sobre dichos colectivos (recuérdese, por ejemplo, el reciente procesamiento de dos lesbianas por besarse en una estación de subte de la Ciudad de Buenos Aires)– en este contexto, decía, decir-escribir “yo, lesbiana” en clave comunitaria es en sí mismo un acto político valioso. En este sentido, la reciente reimpresión del libro de Cano abre la mirada y la escucha a la existencia lesbiana en el seno de la academia, apoyándose sobre el piso de visibilización y luchas iniciado por Adriana Carrasco e Ilse Fuskova con la publicación de los *Cuadernos de existencia lesbiana* (cuyo primer número apareció el 8 de marzo de 1987).

Como críticas a señalar, apunto solamente dos cuestiones formales. En primer lugar, la distribución de los textos en las diferentes partes del libro no parece del todo clara en términos de su organización temática (por ejemplo, “Fragmentos pornográficos...” y “Una exploración en torno a la lengua tortillera”, por un lado, y “(Des)hechos contractuales” y “Esas *raras* teorías nuevas”, por el otro, mantienen una mayor afinidad entre sí que con sus respectivos “compañeros” de parte). En segundo lugar, hay momentos en

que el esfuerzo de la autora por sostenerse en las preguntas sin caer en respuestas cerradas –si bien filosóficamente incuestionable– deja no obstante, en quien lee, las ganas de saborear afirmaciones más concretas sobre los modos del hacer, amar, leer y escribir lesbianos que mueven el texto (especialmente cuando quien lee no forma parte de esa colectiva). Estos dos señalamientos –el último de los cuales, por cierto, bien podría atribuirse a la persistencia maligna de una *voluntad de saber*– se realizan teniendo en mente específicamente la *experiencia* de la lectura; pero no atañen, como es obvio, a la riqueza de conceptos y preguntas entrecruzados que nos acerca Cano con esta Ética tortillera.

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.

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Abstract en inglés y en castellano (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en inglés y en castellano.
4. Texto completo.
5. Breve cv en forma de párrafo (200 palabras).

Reseñas

Reseñas de libros publicados recientemente.

Extensión: entre 1.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Las reseñas no deben incluir notas al pie (ver más abajo las pautas formales específicas).

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Datos completos del libro reseñado, respetando el siguiente formato:
Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos de 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 páginas.

3. Texto completo de la reseña.
4. Foto de portada (300 dpi).

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: entre 2.500 y 6.000 palabras).

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Texto completo.

Crónicas

Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras). Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt: 1. Título y nombre del autor. 2. Texto completo. 3. Material gráfico (fotos del lugar de realización, conferencias, etc.).

Pautas generales para todos los textos

- Título: centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita.
- Nombre del autor: centrado, fuente Times New Roman tamaño 12.
- Cuerpo del texto: justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1.5, con sangrías al comienzo de cada párrafo.
- Subtítulos de secciones: fuente Times New Roman tamaño 12, en negrita.
- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman, tamaño 10, justificar márgenes.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

Pautas para artículos y debates

1. 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 punto y aparte, centradas con margen izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, sin sangría, simple espacio, 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 comillas comunes, utilizar las comillas francesas: "... «...»..."

2. 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 ().

3. 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 (en la forma que se indica a continuación, en "Modo de citar"). Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra, para no repetir todos los datos, mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.

Ej.:

Primera vez que se cita una obra:

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 a lo largo del artículo:

Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 56.

- Si se maneja más de un libro 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.

Ej.:

Primera vez que aparecen las obras:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Si se vuelve a hacer referencia a estas obras a lo largo del artículo:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 8.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.*, p. 56.

- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior, utilizar la abreviatura *Ibid.* (en cursiva) seguida del número de página.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior, utilizar la abreviatura *ibidem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva). seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.
- Incluir una sección de “Bibliografía” al final del texto. 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.

Modo de citar

Libros:

Autor (Apellido, Nombre). *Título en cursiva*, datos de traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año.

Ej.:

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por 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), seguido por los números de página inicial y final del capítulo o libro de referencia

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*, volumen/número, año, página. Aclarar entre paréntesis el URL y la fecha del último acceso.

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], 5, 2012. Consultado el 16 marzo de 2015. URL: <http://ref.revues.org/263>.

Pautas específicas para reseñas y crónicas:

- No incluir 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.

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 autoplagios *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* utilizará el software gratuito *Dupli Checker* u otros gratuitos a disposición. Allí adonde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando explicaciones. De no ser las mismas satisfactorias se procederá al rechazo del trabajo.

Código de ética

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea adhiere a las normas y códigos de ética COPE.

