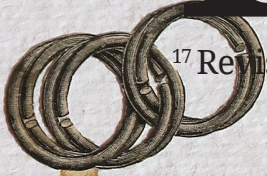


Ideas¹⁷

¹⁷ Revista de filosofía moderna y contemporánea



artículos

El peso del pensamiento
RENATA PRATI

Butler subvierte a Deleuze
GERMÁN DANIEL CASTIGLIONI

Historizar los presupuestos del capitalismo
CRISTIAN SUCKSDORF

En territorio demoníaco
MARTÍN FUENTES

Hacia una idea política de cultura
LAURA ARESE

reseñas

Glissant: once ensayos desde el Sur
Ludwig Binswanger y el análisis existencial: un enfoque
filosófico de la enfermedad mental
Un filósofo

Danza turbulenta. Hegel y Deleuze,
Rituales de la percepción. Artes, técnicas, políticas
Sartre e a ética



Ideas¹⁷

¹⁷ Revista de filosofía moderna y contemporánea

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

una publicación de RAGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 8 - Números 17

Mayo de 2022 - octubre de 2023

DIRECTOR GENERAL

Julián Ferreyra

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

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Iván Paz

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

DIRECTOR WEB

Andrés Osswald

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

DISEÑO

Juan Pablo Fernández

www.revistaideas.com.ar

MAIL secretaria@revistaideas.com.ar

FACEBOOK [RevistaIdeas](#)

TWITTER [@IdeasRevista](#)

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

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

GRUPO EDITOR

Claudia Aguilar

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

Julián Ferreyra

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

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Lucía Gerszenzon

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

Solange Heffesse

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Verónica Kretschel

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

Natalia Lerussi

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

Alejandro Lumerman

(Universidad Nacional de Lomas de Zamora - Argentina)

Andrés Osswald

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

Pablo Pachilla

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

Sandra Viviana Palermo

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

Iván Paz

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Gonzalo Santaya

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técni-
cas - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional
Guillermo Brown - Argentina)

Alan Patricio Savignano

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

Anabella Schoenle

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Guillermo Sibilía

(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de
José C. Paz - Argentina)

GRUPO FUNDADOR

Celia Cabrera

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

Julián Ferreyra

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

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Verónica Kretschel

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

Natalia Lerussi

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

Rafael Mc Namara

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

Andrés Osswald

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

Sandra Viviana Palermo

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

Matías Soich

(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero - Asociación Civil Mocha Celis - Argentina)

María Jimena Solé

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

COMITÉ ASESOR

Emiliano Acosta

(Vrije Universiteit Brussel - Universiteit Gent - Bélgica)

Mónica Cragno

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Dotti †

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Eduardo Fernández

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Leiser Madanes

(Universidad Nacional de La Plata - Argentina)

Silvia Luján Di Sanza

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Diana María López

(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)

Philippe Mengue

(Université Populaire d'Avignon - Francia)

Esteban Mizrahi

(Universidad Nacional de La Matanza - Argentina)

Dorothea Olkowski

(University of Colorado - Estados Unidos)

Faustino Oncina Coves

(Universidad de Valencia - España)

Lenin Pizarro

(Universidad de Valparaíso - Chile)

Graciela Ralón de Walton

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Jacinto Rivera de Rosales †

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

Rosemary Rizo Patrón

(Pontificia Universidad Católica del Perú - Perú)

Vicente Serrano Marín

(Universidad Austral de Chile - Chile)

Roberto Walton

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jason Wirth

(University of Seattle - Estados Unidos)

Antonio Ziri6n Quijano

(Universidad Nacional Aut6noma de M6xico - M6xico)

DONACIONES

Ideas, revista de filosofa moderna y contemporanea es una publicaci6n semestral gratuita. Como tal, se financia con la colaboraci6n voluntaria de sus lectorxs. Pero tambi6n es un proyecto editorial en el que proliferan muchos otros proyectos (RAGIF y RAGIF Ediciones), que queremos seguir compartiendo con ustedes sin renunciar a la gratuidad. Es por eso que convocamos a contribuir voluntariamente al financiamiento de este emprendimiento a trav6s de las diversas opciones que ofrecemos en el siguiente enlace: <http://ragif.com.ar/suscripciones-donaciones/>

* * *



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

tapa Federico Hurtado: Collage de la serie "La escondida y otros desencuentros"



Federico Hurtado, Buenos Aires, 1961. Artista visual/Arquitecto UBA. Desarrolla la mayor parte de su obra utilizando las técnicas del collage y del ensamble. Participó en diversas muestras colectivas e individuales en el país y en el exterior. Dicta irregularmente talleres y seminarios sobre collage. Traductor del portugués del libro "El collage como trayectoria amorosa" de Fernando Freitas Fua. Instagram: @federicohurtado2017

editorial PÁGINA 6

artículos PÁGINA 15

1. El peso del pensamiento
RENATA PRATI PÁGINA 16
2. Butler subvierte a Deleuze
GERMÁN DANIEL CASTIGLIONI PÁGINA 47
3. Historizar los presupuestos del capitalismo
CRISTIAN SUCKSDORF PÁGINA 76
4. En territorio demoníaco
MARTÍN FUENTES PÁGINA 106
5. Hacia una idea política de cultura
LAURA ARESE PÁGINA 140

reseñas PÁGINA 175

1. Racialización, poscolonialidad y perspectivas sureñas en Fanon y Glissant
MARIANO GAUDIO PÁGINA 176
Reseña de De Oto, Alejandro, y Bidaseca, Karina (compiladores), *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur*, Mendoza, Qellqasqa, 2022, 367 pp.
2. ¿Una nueva antropología?
AZUL SOFIA BALMACEDA PÁGINA 188
Reseña de Foucault, Michel, *Ludwig Binswanger y el análisis existencial: un enfoque filosófico de la enfermedad mental*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2022, 256 pp.
3. Filosofía y crítica en *Un filósofo* de César Aira
TOMAS SALVADOR BOMBACHI PÁGINA 194
Reseña de Aira, César, *Un filósofo*, Rosario, Ivan Rosado, 2018, 91 pp.
4. Un puente sobre aguas turbulentas
GONZALO SANTAYA PÁGINA 197
Reseña de Ferreyra, Julián, *Danza turbulenta. Hegel y Deleuze*, Buenos Aires, La Cebra, 2022, 343 pp.
5. Crónicas de la aparición
DANIELA LOSIGGIO - NATALIA TACCETTA PÁGINA 204
Reseña de Ulm, Hernán, *Rituales de la percepción. Artes, técnicas, políticas*, Buenos Aires, Libros UNA, 2021, 178 pp.
6. Sartre y la ética
MALENA MAIA ANTMANN PÁGINA 209
Reseña de Castro, Fabio y Norberto, Marcelo (eds.), *Sartre e a ética*, Río de Janeiro, Editora PUC-Rio, 2022, 212 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 215

editorial

Este editorial nos encuentra con un hecho inédito y de suma importancia para todxs nosotrxs como filósofxs. En el mes de febrero del corriente año, el ministro de Educación de la Nación anunció la apertura de la convocatoria anual del Programa Nacional de Becas Manuel Belgrano, dedicadas a promover el acceso, la permanencia y la finalización de estudios de grado y pregrado en las así consideradas áreas clave. En este anuncio se destaca la inclusión, por primera vez, de la filosofía como sublínea estratégica, partiendo de la consideración –según palabras del ministro– de que “el trabajo conceptual reciente de la comunidad filosófica en sus diversas áreas [...] ha permitido verdaderas transformaciones socioculturales en la vida de los pueblos”.¹ El anuncio del Ministerio es, por supuesto, digno de celebración, e implica un reconocimiento en el marco del diálogo entre filosofía y Estado que, desde nuestros editoriales, anhelamos incansablemente. Ante la pregunta sobre el quehacer filosófico o la utilidad de la filosofía para la constitución de un Estado orgánico, recibimos una respuesta: *transformación*. Sin embargo, si de transformar el mundo se trata (y no sólo de interpretarlo de diversos modos), esta resolución nos plantea diversos desafíos y responsabilidades, que se suman a las preguntas que nos interpelan.

En este año 2023, el mismo en el que la Filosofía se ha convertido en sublínea estratégica, se cumplen cuarenta años del retorno de la

¹ <https://www.argentina.gob.ar/noticias/perczyk-anuncio-nueva-etapa-del-programa-de-becas-manuel-belgrano-con-una-inversion-de-21>

democracia en Argentina. ¿Qué significó la primavera democrática para la filosofía como disciplina académica? ¿Su legado en el tiempo implicó e implica algo más allá de una permutación geográfica y teórica en el canon? ¿Los límites del devenir democrático culminan con la reforma del plan de estudios y la incorporación de nuevos contenidos? De estas preguntas surge, también, un nuevo desafío, y es el de pensar a la filosofía en el estado democrático *hoy*. Vivimos en momentos en los que, con el auge incansable de las nuevas derechas, están en alza los cuestionamientos no sólo a la democracia como sistema sino al pacto democrático que nuestra sociedad hizo cuarenta años atrás. Nos encontramos en un mundo en el que lxs filósofxs han llegado a ser consejerxs de presidentes neoliberales o tecnócratas del coaching al servicio del sector empresarial privado, y en el que también, a su vez, la disciplina se reconfigura, como sublínea esencial, en la consideración que el Estado tiene de ella, un contexto en el cual el desafío del quehacer filosófico está más vigente que nunca. El vínculo de la filosofía (que se constituye como transformadora) con la democracia no debe dejar pasar su misión más importante: transformarse a sí misma.

La transformación de la vida de los pueblos como misión de la filosofía acarrea la pregunta acerca de quiénes son aquellxs que transforman. Consumado, de alguna manera, el diálogo entre la filosofía y el Estado, entra en juego, un actor primordial tanto para el ejercicio de la filosofía como para la constitución de un Estado orgánico: el *pueblo*. El pueblo determina, de alguna forma, al mismo ejercicio filosófico, siendo muchas veces quien lo ejercita, siendo otras el objeto mismo del pensamiento; a su vez, la inclusión de las minorías debe ser una de las tareas más importantes del Estado orgánico y, en este sentido, la filosofía se constituye ahora formalmente como un eje desde el cual pensar estratégicamente el desarrollo de los pueblos. Las becas destinadas a promover el acceso y permanencia a diversas disciplinas de estudio, le permiten a la filosofía funcionar como refugio para lxs sujetxs, como ámbito en el cual desarrollarse académica y profesionalmente y aportar a la construcción, también, de este Estado orgánico. Parafraseando a Lohana Berkins, quien nos ha inspirado en más de una ocasión, podemos pensar que, cuando un pibe o una piba de un barrio popular entra a la filosofía, su vida cambia; pero cuando mil pibxs de los sectores populares entran a la filosofía, la que cambia es la filosofía, y es ésta la transformación

más importante. El ejercicio filosófico como acto de creación implica, muchas veces, tomar las concepciones filosóficas que tenemos, desecharlas, deshacerlas y volverlas a construir: la impronta del pueblo, del mismo pueblo que constituye al Estado que hoy le da a la filosofía su carácter estratégico, es indispensable en el entramado social y teórico de la propia disciplina. A su vez, lo que la filosofía tiene para aportar en la constitución de un Estado orgánico y lo que el Estado debe fomentar se resume, básicamente, en la independencia y la soberanía de la filosofía como disciplina pensada y ejercida desde América Latina. El pensamiento nacional y continental debe ser capaz de generar sus propios conceptos, y esto debe fomentarse con el ingreso de cada vez más personas a la filosofía, con el arraigo de políticas públicas que garanticen su permanencia y egreso, con más becas Manuel Belgrano que refuercen la inclusión desde el Estado hacia nuestras disciplinas.

Debemos señalar incansablemente las prácticas expulsivas que existen en la academia, ya sea en forma de cursadas insostenibles o de propuestas horarias incompatibles con la vida de unxs trabajadorx. La democratización del acceso al conocimiento debe comenzar por cuestionar cuáles son sus condiciones materiales y de desarrollo, en momentos en que este acceso al conocimiento y sus ámbitos académicos de producción se vuelve cada vez más restrictivo respecto de las condiciones laborales indispensables. Muchas veces, por ejemplo, lxs estudiantes se encuentran, en el curso de su carrera de grado, con la posibilidad de acceder a becas estímulo o formativas que cuentan, entre sus términos y condiciones, con la prohibición de mantener en simultáneo un trabajo en blanco. Si bien celebramos la inclusión en las becas Manuel Belgrano y continuamos luchando por mejores condiciones para las becas doctorales, esta es una realidad que existe para lxs estudiantes de grado y que convierte a la filosofía en una disciplina de élite, destinada sólo a aquellas personas que no necesiten un trabajo para sustentarse y para quienes los irrisorios montos de las becas de grado son sólo un número decorativo. Cuando no se le permite alx trabajadorx tener oportunidades laborales dentro de la academia, ¿no está la filosofía cerrando las mismas puertas que, como área estratégica, puede abrir? Si se limita la producción y el reconocimiento al conocimiento que proviene de sectores no ligados estrictamente a lo académico, ¿no está la filosofía constituyéndose meramente como una discipli-

na científica, más cerca de aspirar a ser una ciencia exacta que una herramienta transformadora de la realidad? La disociación entre la academia y el trabajo profundiza cada vez más esta separación, dejando al académico cada vez más lejos de las condiciones de un trabajador, y, al trabajador, con cada vez menos posibilidades de convertirse en un académico. El desafío que se nos presenta, entonces, es el de potenciar este diálogo de la filosofía y el Estado siempre teniendo al pueblo como eje articulador, como destinatario de las políticas públicas académicas y como formador de la propia disciplina, la cual, sin su anclaje popular, pierde todo sentido. No podemos dejar de cuestionar las condiciones materiales que dificultan el acceso, y debemos continuar proponiendo nuevas maneras de sustentar estas condiciones desde la academia. A su vez, debemos ejercer un pensamiento situado, producido y generado desde nuestra realidad latinoamericana y puesto al servicio de esta formación. Nuestro horizonte como filósofos debe ser siempre la democratización del acceso al conocimiento y el trazado de este camino para que las futuras generaciones encuentren en la filosofía un ejercicio que les dé sentido y pertenencia.

Las reglas de la investigación, a su vez, no son claras, o no lo son tanto como, por ejemplo, las reglas (mejores o peores) de la docencia. Hay más transparencia, reglas más específicas y más claridad en un acto público para ocupar horas de docencia en escuela secundaria que en el ingreso de lxs investigadorxs a la Carrera de Investigador Científico del CONICET. En los que son considerados, injusta e injustificadamente, los estratos más “bajos” de la labor filosófica, la competencia es más leal que en la supuesta cumbre de la carrera académica, sin dejar de señalar el peligroso proceso de estratificación entre dos prácticas laborales que deberían articularse impetuosamente. La falta de reglas claras es una decisión consciente y real que permite que la decisión final sobre quién compone estos estratos “elevados” esté en manos de las mismas personas, una y otra vez. El caos y la arbitrariedad se repiten, y las erosiones de la gestión, que afectan a la organicidad de las instituciones, pueden terminar por horadar a esas mismas instituciones a cuyo sentido último suscribimos. Sean buenas o malas, arbitrarias o democráticas, las reglas del ingreso y el ejercicio de la docencia existen, son claras, definibles y, lo más importante de todo, son públicamente difundidas y permiten reclamar y luchar por espacios de trabajo.

Los ataques de quienes idean, fomentan y ejecutan políticas neoliberales son evidentes para quienes ejercen la labor filosófica desde la docencia. La afamada “escuela del futuro” (en el marco de la NES, Nueva Escuela Secundaria), impulsada por la administración de Juntos por el Cambio en la Ciudad de Buenos Aires, pretendió eliminar soslayadamente asignaturas como Filosofía de la currícula de las escuelas secundarias porteñas, hito que culminó, en 2022, con la instauración en estas mismas instituciones de prácticas laborales obligatorias y no rentadas, acercando cada vez más la escuela a la lógica de la empresa y el mercado. Existen, también, experiencias diferentes y propositivas en la transformación de la escuela: por caso, la eliminación de la flexibilización de la repitencia en escuelas secundarias de la Provincia de Buenos Aires, o los cambios en las escuelas secundarias de Neuquén, con, también, la eliminación de la repitencia en primer año y la incorporación de la Educación Sexual Integral (ESI) como una materia, además de su aplicación transversal, su división en áreas y la incorporación de la Filosofía como materia en todo el nivel básico. No podemos dejar de observar, a su vez, cómo el afán aperturista de la filosofía puede acabar convirtiéndola en furgón de cola de discursos de neurociencias y autoayuda que no son indiscernibles de esta imposición de una lógica mercantilista desde el propio Estado. Hoy en día somos testigos de cómo graduadxs de la carrera ponen su título universitario al servicio de prácticas pseudocientíficas, y de cómo la proliferación del *coaching* como estrategia de mercado se ampara en la ontología, la ética y la filosofía de la ciencia para producir discursos vacíos de autosuperación y autodescubrimiento (siempre como parte de una transacción económica). Por un lado, debemos resguardar imperiosamente al quehacer filosófico, imprimiéndole una cuota popular y democrática que genere una apertura de este hacia nuevos saberes. Por otro lado, si bien las reglas claras de la docencia se diluyen en luchas más urgentes que, en términos de democratización del conocimiento, debemos seguir fomentando, hay que tener siempre como norte el cuidado de la educación pública y de las experiencias que, como filósofxs, investigadorxs y docentes, nos dan lugar para seguir realizando aportes transformadores.

La filosofía como disciplina de investigación se desarrolla centralmente (aunque no exclusivamente) en el ámbito del CONICET el “organismo dedicado a la promoción de la ciencia y la tecnología en

la Argentina”, el organismo más grande a nivel nacional, que suele marcar el pulso normativo de la investigación, y que es tomado como referencia simbólica central. La importancia de la dedicación a la investigación, de los espacios de formación doctorales y posdoctorales y del ejercicio de la carrera son indispensables como herramienta contributiva a la constitución del Estado orgánico. Lo que comienza con una beca Manuel Belgrano para cualquier pibx puede y debe terminar con un profesional abocado al ejercicio del pensamiento filosófico, teniendo siempre como objetivo el aporte de la disciplina a la transformación de la realidad y la vida de los pueblos, como lo indica su inclusión como área estratégica. Las políticas públicas del Estado en términos de ciencia y tecnología deben apuntar siempre hacia la ampliación de estos espacios, ya sea a través del financiamiento o de la promoción de estas mismas políticas pensadas y situadas siempre desde nuestras realidades, como ha ocurrido en la Argentina con los gobiernos kirchneristas entre el 2003 y el 2015. Sin embargo, la constitución del Estado orgánico tiene puntos oscuros, y los organismos de investigación, con el CONICET a la cabeza, no están exentos de ellas.

La centralidad del aporte del CONICET al quehacer filosófico se da en tanto, con sus aciertos y errores, es el lugar que da sustento a este quehacer para muchxs profesionales que han llegado allí producto de la importancia de y el reconocimiento a su trabajo y no por portar un apellido. Sin embargo, no debemos dejar de cuestionar la constitución de un organismo que tiende cada vez más hacia el autoritarismo, el sectarismo y la arbitrariedad, y cuyo funcionamiento está lejos de los estándares de un Estado orgánico, es decir, de un Estado que fomente la inclusión, que proponga reglas claras, que incorpore a las minorías a su propia estructura, que fomente un diálogo sostenido con el pueblo y trabaje para lograr su desarrollo. Debemos poner en discusión la constitución de los organismos de investigación, con el CONICET a la cabeza, con el fin de tener una respuesta satisfactoria para lxs pibxs que, el día de mañana, lleguen a la filosofía con una beca Manuel Belgrano, decidan transitar el camino de la docencia o encuentren que, en el acceso a la vida investigativa, las reglas no son tan claras como parecieran. Debemos cuestionar el peligroso *status quo* que no sólo mantiene vigente, en el CONICET, el estatuto de la dictadura de Lanusse, sino que también le permite funcionar, en estos tiempos de democracia, con un mane-

jo arbitrario entregado a la especulación y los intereses particulares. Debemos exigir una actualización de los criterios de evaluación que caracterizan al trabajo de la gran mayoría de comisiones del CONICET, que no sólo perpetúan el poder en manos de unxs pocxs, sino que también profundizan el carácter endogámico de los historiales de investigación cuando son las mismas publicaciones en los mismos lugares los que valen, y cuando el esfuerzo de revistas y editoriales autogestivas (muchas de las cuales poseen un alcance y un potencial transformador de la realidad local mucho más palpable que el de un paper publicado en una revista internacional, escrito en lengua extranjera) se traduce en un puntaje paupérrimo en un papel. La cuestión es articular cómo, en la democratización del acceso al conocimiento, podemos fomentar la publicidad de los criterios y las reglas de ingreso a este y estos organismos, sin dejar de exigir que la comunidad pueda tener voz en la modificación de esos criterios. Luchamos por reglas públicamente conocidas, aplicadas uniformemente, debatibles y transformables, porque, en definitiva, ese es el mayor sustento de la democratización del sector de ciencia y tecnología. Y luchamos también con vistas a la mayor transformación pendiente que tiene la filosofía, el situarse en y comprometerse con su contexto. Mientras las publicaciones internacionales sigan valiendo más que las nacionales y se siga dando más peso académico a elaboraciones sobre teorías importadas, desligadas de los circuitos de circulación del saber locales y de las problemáticas específicas de nuestra realidad latinoamericana, seguiremos siendo presas, consciente o inconscientemente, del colonialismo académico. En nuestra labor como filósofxs, debemos cuestionarnos cómo fomentar desde la filosofía el pensamiento situado, y cómo afrontar el desafío, que atraviesa a todas nuestras instituciones y a nosotrxs mismxs como comunidad académica, de dejar de ser reproductores de contenido y garantizar una satisfactoria democratización de los mecanismos de validación de la producción. Esta cuestión debe encararse desde el CONICET y con el CONICET como aliado estratégico, reconociendo su amparo, luchando por su democratización y entendiendo la importancia de políticas públicas de ciencia y tecnología que nos den lugar para pensar en una filosofía *nuestra*.

Nuestra postura es positiva y propositiva: la apertura del acceso a la filosofía debe traer aparejada, indefectiblemente, una transformación de sus propias estructuras para generar condiciones de in-

greso, permanencia y desarrollo claras e integradoras para todos. El potencial de la filosofía en Argentina y América Latina es enorme, debemos cargar con orgullo nuestra historia y partir de ella para construir futuro. Tenemos muchos motivos para celebrar: instituciones estatales y públicas que están dedicadas a promover y sostener la investigación científica y tecnológica tanto en las ciencias humanas y sociales como en las exactas; experiencias de gobiernos populares que han hecho de la promoción de políticas públicas de ciencia y la tecnología una lucha reivindicada; y también experiencias oscuras de administraciones neoliberales que, por mucho que lo han intentado, no han podido detener el fulgor de la producción científica nacional. Celebrar los hitos que nos definen es necesario, sí, y saludable, pero estas celebraciones deben venir necesariamente acompañadas de nuevas responsabilidades, nuevas formas de pensarnos y de situarnos en la realidad, nuevas transformaciones que nos alejen cada vez más de las lógicas mercantilistas y los estatutos dictatoriales y nos permitan constituirnos como la disciplina democrática, orgánica, inclusiva y abierta que, creemos, está en el espíritu mismo del ejercicio filosófico.

El peso del pensamiento

Debates fenomenológicos
en torno al dualismo
y la depresión

The Weight of Thought

Phenomenological Debates on
Dualism and Depression

RENATA PRATI

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

Recibido el 19 de octubre de 2021 – Aceptado el 2 de agosto de 2022

Renata Prati es Licenciada en Filosofía y Especialista en Traducción Literaria por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente realiza su doctorado en Filosofía en la misma universidad, con una beca doctoral de CONICET (2018-2023). Ha publicado artículos y reseñas en medios y revistas especializadas, y ha realizado traducciones de libros, capítulos de libros y artículos desde el inglés, el francés y el italiano.



RESUMEN: En los últimos años, en territorios muy diversos de la filosofía y las humanidades, se ha vuelto a plantear, con ímpetu renovado, el problema del “sentir” en términos no dualistas. En este marco, los fenomenólogos Matthew Ratcliffe y Thomas Fuchs –entre otros– se han abocado al problema de la depresión, avanzando hacia una comprensión más profunda de lo anímico y lo afectivo de un modo que le debe mucho a Merleau-Ponty y su trabajo sobre el problema del cuerpo y los sentimientos. Sin embargo, en la medida en que estos autores suelen refrendar las definiciones vigentes de la psiquiatría convencional, tomándolas como punto de partida, terminan traicionando lo que es, a mi entender, la riqueza principal del enfoque fenomenológico de raigambre merleau-pontiana: entender a los sentimientos no como estados internos al sujeto, ubicados en su mente (ni en su cerebro-mente), sino como siempre situados en un mundo, que se nos revela como un mundo con sentido según nuestra existencia, experiencia y orientación corporales. Retomando también los aportes del giro afectivo crítico –con autorxs como Sara Ahmed y Ann Cvetkovich–, este artículo se propone pensar la depresión no en los términos de una fenomenología de la enfermedad, sino en el marco de una fenomenología del sentir.

PALABRAS CLAVE: Depresión - Afecto - Dualismo - Cuerpo

ABSTRACT: In the last few years, in very different areas of philosophy and the humanities, the problem of “feeling” and its challenges to the mind-body dualism have regained salience. Contemporary phenomenologists Matthew Ratcliffe and Thomas Fuchs –among others– have taken up the problem of depression, making significant advances towards a deeper understanding of mood and affect in a vein that owes a great deal to Merleau-Ponty’s work on the body and on feelings. However, in so far as they endorse current psychiatric definitions of mental disorder –which they take as their starting point–, they end up betraying what constitutes, in my view, the major strength of the phenomenological approach in a Merleau-Pontian vein: understanding feeling not as internal states located within the subject’s mind (or brain), but as always set in a world, a world that discloses as meaningful only according to our embodied existence, experience and orientation. Drawing as well on contributions from the critical affective turn –with authors such as Sara Ahmed and Ann Cvetkovich–, this paper aims to think depression not in terms of a phenomenology of illness, but as part of a phenomenology of feeling.

KEY WORDS: Depression - Affect - Dualism - Body

“He experimentado el dolor en todas sus formas: abdominal, físico y climático. Y los tres a la vez: meteórico. Dolor todopoderoso”.

ALMUDENA SÁNCHEZ, *Fármaco*¹

“El «sentir» ha vuelto a ser para nosotros un problema”, escribía hacia 1945 Maurice Merleau-Ponty en la introducción a su *Fenomenología de la percepción*.² Hoy, más de siete décadas después, el sentir se ha convertido nuevamente en un problema, una pregunta abierta. Con una fuerza especial desde las décadas de 1980 y 1990, se ha ido configurando en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, pero también en el marco de las ciencias de la vida, un espacio interdisciplinario de reflexión sobre los afectos, los sentimientos y las emociones, en donde el sentido del sentir vuelve a plantearse como una pregunta apremiante y prometedora. Hoy, como en los tiempos de Merleau-Ponty, el sentir parece ofrecer la posibilidad de pensar sin binarismos: como escribe Ann Cvetkovich, el “sentir” (*feeling*) aparece como “otro nombre para la inseparabilidad entre cuerpo y mente”.³ En estas páginas, me propongo explorar una vía por la cual el pensamiento contemporáneo ha vuelto a hacer del “sentir” un problema y una promesa, en un contexto y con objetivos diferentes a los de Merleau-Ponty, pero también, en ciertos aspectos, siguiendo sus huellas.

¹ Sánchez, Almudena, *Fármaco*, Buenos Aires, Odelia, 2021, p. 74.

² Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta De Agostini, 1993, p. 73.

³ Cvetkovich, Ann, *Depression. A Public Feeling*, Durham y Londres, Duke University Press, 2012, p. 114.

En varios puntos del amplio y heterogéneo “giro afectivo” es posible reconocer un interés marcado en la pregunta por la *experiencia* afectiva, pregunta decididamente fenomenológica. Y, en efecto, también la fenomenología contemporánea participa de este nuevo clima de pensamiento, aun si –como se verá más adelante– no dialogue por igual con todas sus corrientes. También la fenomenología acusa su propio giro hacia el afecto, y estas páginas abordan una de estas vueltas: el incipiente trabajo fenomenológico sobre la depresión, un problema cada vez más destacado tanto dentro como fuera de la academia. Ahora bien, conviene aclararlo desde el principio: el foco de este artículo, su marco principal de discusión, no es la tradición y el método de la fenomenología. No está escrito ni desde la fenomenología ni para la fenomenología. El problema central de este artículo es la depresión.

En su comprensión corriente, la depresión es un problema en el sentido más fuerte de la palabra: no es, en verdad, tanto un afecto como una afección, una enfermedad, y una enfermedad “mental”, no somática (incluso si, en el paradigma biomédico, lo mental queda cada vez más pegado a lo neurológico, el dualismo entre mente y soma insiste), tanto en el nivel de la nosología como en el sentido común. No siempre es fácil hablar de depresión, lo cual seguramente incida también en lo difícil que resulta elaborarla filosóficamente. En principio, no es algo de lo que se hable abiertamente: la depresión no tiene buena prensa. En los círculos cotidianos y en los medios, una depresión sigue siendo incluso algo que se “confiesa”; quien la confiesa se expone, por lo general y en el mejor de los casos, a silencios incómodos y miradas compasivas y extrañadas. Por otro lado, la depresión implica una buena cuota de dolor, y el dolor es especialmente hábil para desafiar a las palabras, aun para jaquearlas. Aquí me gustaría, sin embargo, explorar una tercera posibilidad, una razón adicional (sin invalidar las anteriores) para empezar a comprender por qué resulta tan difícil hablar de la depresión: tal vez, en parte, sea difícil ponerla en palabras porque la depresión pone en juego experiencias que se apartan de los conceptos y los guiones habituales con los que estructuramos nuestra comprensión de la realidad. En concreto, la posibilidad que me gustaría explorar es que tal vez ciertas experiencias típicamente asociadas con la depresión son capaces de desafiar nuestras nociones más asentadas sobre lo que es tener un cuerpo, sobre cómo se siente habitar el mundo.

En los últimos años, fenomenólogos como Thomas Fuchs, Matthew Ratcliffe, Patrick Seniuk y Fredrik Svenaeus, entre otros, se han ocupado de interrogar y elaborar fenomenológicamente la experiencia de la depresión. En sus escritos, suele aparecer la voluntad de que sus enfoques fenomenológicos contribuyan a un debate más amplio: es en ese espíritu que emprendo este trabajo. Para las preguntas que me animan, son aportes tremendamente valiosos: han vuelto a plantear, con ímpetu renovado, el problema del “sentir” en términos no dualistas, en términos que permiten trascender el dualismo entre mente y cuerpo, sensación y sentimiento, sujeto y mundo. Sin embargo, desde el momento en que toman como un punto de partida, sin cuestionarla, la definición habitual de la depresión como condición patológica (esto es, desde el momento en que entienden como premisa lo que debiera ser parte de las preguntas), también falsean lo que constituye, a mi juicio, la potencia crucial de su misma apuesta, la principal riqueza tanto del enfoque fenomenológico merleau-pontiano como de gran parte del giro afectivo crítico contemporáneo.

Maneras de ser cuerpo

En las últimas décadas, la depresión ha llegado a ser un fenómeno sumamente difundido, complejo y controvertido. Definida como un “trastorno mental frecuente” por la Organización Mundial de la Salud, en consonancia con los lineamientos del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM) –a veces llamado la “biblia” de la psiquiatría estadounidense (globalizada), que ya va por su quinta edición–, la depresión, sin embargo, pone continuamente a prueba, y en jaque incluso, los lineamientos clínicos con los que se pretende comprenderla y contenerla. En parte, al menos, esto se debe a que la depresión se juega de lleno en el espinoso terreno del sentimiento, el afecto o el estado de ánimo,⁴ donde resulta irreductible el registro de la experiencia, difícil de conciliar con los presupuestos biológicos no siempre explicitados de la psiquiatría contemporánea.

⁴ La terminología y las distinciones entre los conceptos relativos a la experiencia afectiva en sentido amplio son objeto de mucho debate, tanto en la fenomenología como en el giro afectivo. En este artículo, sin embargo, la discusión se mantiene en un nivel general: sin entrar en las distinciones entre emoción, afecto, sentimiento, humor o estado de ánimo, pero sin tampoco tomarlos sin más como sinónimos. La terminología correspondiente, por lo tanto, no será técnica, y no se renunciará a las variaciones propias de la riqueza del lenguaje natural.

A diferencia de otras perspectivas muy difundidas, como las teorías (y terapias) cognitivo-conductuales, los discursos de autoayuda e incluso, tal vez, ciertos abordajes menos populares del psicoanálisis y las ciencias sociales, el enfoque fenomenológico conlleva la ventaja de enfatizar la experiencia vivida de la depresión, la dimensión fundamental de *cómo se siente* deprimirse, y de este modo habilita además que se escuchen las voces de quienes han vivido en carne propia la depresión. Esta reivindicación de la experiencia aparece explicitada en muchos de los abordajes fenomenológicos contemporáneos: según Patrick Seniuk, por ejemplo, la fenomenología tiene valiosos aportes que hacer al debate sobre la depresión puesto que, a diferencia de la psiquiatría y otros enfoques clínicos, “nos permite explorar cómo se vive la depresión, independientemente de por qué se la vive”.⁵ Pero, además, los enfoques fenomenológicos tienen el acierto adicional de enfatizar la experiencia corporal y encarnada de la depresión, que también suele quedar marginada en la noción de sentido común de la depresión como trastorno mental, esto es, como un problema circunscripto o bien al fuero interno e inmaterial de los pensamientos y los sentimientos, o bien –en la perspectiva de la psiquiatría biológica– al terreno físico del cerebro, su estructura y sus procesos químicos (esto es, en términos fenomenológicos, al plano del cuerpo objetivo, no del cuerpo vivido). En otras palabras, frente a la comprensión habitual de la depresión como un problema únicamente psicológico (“de la cabeza”), ciertas corrientes de la fenomenología permiten pensar las dimensiones corporales de este malestar; y, frente a la perspectiva de la psiquiatría biológica que entiende los trastornos mentales como en última instancia neuroquímicos (“del cerebro”), un enfoque fenomenológico permite recuperar sus aspectos de experiencia no solo corporal, sino encarnada.⁶

⁵ Seniuk, Patrick, *Encountering Depression In-Depth. An Existential-Phenomenological Approach to Selfhood, Depression, and Psychiatric Practice*, Estocolmo, Södertörn University, 2020, p. 20; ver también Aho, Kevin A., “Depression and Embodiment: Phenomenological Reflections on Motility, Affectivity, and Transcendence”, en *Medicine, Health Care, and Philosophy*, vol. 16, no 4, 2013, pp. 751-759; Svenaeus, Fredrik, “Depression and the Self. Bodily Resonance and Attuned Being-in-the-World”, en *Journal of Consciousness Studies*, vol. 20, nros. 7-8, 2013, pp. 7-8; y Ratcliffe, Matthew, *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2015.

⁶ Battán Horenstein, Ariela, “El cuerpo como teatro: fenomenología y emociones”, en *Eidos*, n° 35, 2021, pp. 207-235.

Estos aportes resultan necesarios porque, en verdad, la noción corriente de la depresión no le hace nada de justicia a la experiencia compleja, heterogénea y desconcertante de la depresión, a las sensaciones y sentimientos diversos, profundos, absurdos que conlleva deprimirse y que pueden encontrarse reflejados en múltiples memorias, testimonios, relatos y ensayos en primera persona.⁷ La insistencia obstinada del pensamiento negativo nos inunda, como aire viciado, nos paraliza y nos aplasta, como si la fuerza de gravedad se hubiera quintuplicado de repente, solo para nosotrxs. El azote de los recuerdos, las pérdidas y las culpas, el desfile de tantas frases y palabras dolorosas que se nos han quedado clavadas en el flujo de la conciencia –que lejos de fluir pareciera un disco rayado– tienen efectos muy reales en todo nuestro cuerpo: se nos cierra la garganta, se nos hunde el pecho, las contracturas puntúan la espalda, el estómago se cierra o se llena de piedras, las piernas se nos vuelven ajenas, a todas luces incapaces de llevarnos a ninguna parte. En la depresión, percibimos con claridad que el pensamiento pesa, y que esta no es una mera metáfora (aunque, en el fondo, quizá ninguna metáfora sea una *mera* metáfora). Como observa la filósofa neerlandesa Eva Meijer, en la experiencia de la depresión “las distinciones cartesianas entre cuerpo y mente se revelan insostenibles”.⁸ Meijer articula esta idea haciendo referencia al trabajo de un fenomenólogo contemporáneo, Kevin Aho,⁹ así como también a nociones más generales de Merleau-Ponty. En efecto, si se trata de explorar las dimensiones corporales de la experiencia afectiva para discutir la herencia del dualismo en el sentido común y las prácticas médicas, lo cierto es que la tradición fenomenológica, y particularmente la merleau-pontiana, ofrece en principio un campo fértil para la reflexión.

Hay un patrón sugerente en la producción fenomenológica contemporánea: al abordar el problema de los afectos en general y de la depresión en particular, varixs autorxs explicitan sus relaciones con el antiguo problema filosófico del dualismo. Un consenso fundamental entre Aho, Fuchs, Ratcliffe, Seniuk y Svenaeus es que ni los

⁷ Por razones de espacio, no me detendré a comentar en detalle estas fuentes, que se encuentran relevadas, analizadas y profusamente citadas en los trabajos fenomenológicos que retomo aquí.

⁸ Meijer, Eva, “The Melancholic Animal – On Depression and Animality”, en *Humanimalia*, vol. 11, n° 1, 2019, p. 110.

⁹ Aho, Kevin, *op. cit.*

afectos ni sus trastornos son fenómenos puramente mentales, como tampoco son únicamente neurológicos, físicos: no pueden quedar de ninguno de los dos lados de la división tradicional, porque no están *en* los individuos sino en su relación con el mundo vivido. Como argumenta Fuchs, los fenómenos afectivos (que aquí entiendo en un sentido amplio, un término paraguas que abarca afectos, humores, emociones, sentimientos) suelen ser concebidos, por herencia platónica y cartesiana,¹⁰ como fenómenos “mentales” y privados, situados en el interior de la psique, pero que son en realidad “modos encarnados de sintonizar y comprometerse con el mundo vivido”.¹¹ Del mismo modo, tampoco la enfermedad mental es puramente “mental”, sino que compromete a la totalidad del sujeto como ser-en-el-mundo, como ser-del-mundo.¹² En otras palabras, aquí se ve la interrelación crucial entre los problemas filosóficos del dualismo entre cuerpo y mente, por un lado, y la propiedad de los sentimientos y sus trastornos, por el otro. Esta comprensión robusta de los fenómenos afectivos, que pone en jaque tanto el dualismo como la propiedad, enriquece enormemente la comprensión habitual de la depresión en cuanto trastorno afectivo o del estado de ánimo, situado dentro del individuo. Desde luego, esta comprensión le debe mucho a la noción heideggeriana de *Stimmung* como modo de estar en el mundo, sobre todo a partir de la influyente reelaboración en términos de “sentimientos existenciales” que propuso Matthew Ratcliffe en su libro de 2008, *Feelings of Being*,¹³ pero también se la podría vincular con el llamado

¹⁰ Fuchs, Thomas, “Depression, Intercorporeality, and Inter-affectivity”, en *Depression, Emotion and the Self. Philosophical and Interdisciplinary Perspectives*, editado por Matthew Ratcliffe y Achim Stephan. Exeter, Imprint Academic, 2014, p. 236.

¹¹ Fuchs, Thomas, “The Phenomenology of Affectivity”, en *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, editado por K.W.M. Fulford, Martin Davies, Richard G.T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini y Tim Thornton, vol. 1. Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 1-2.

¹² Fuchs, Thomas, “Phenomenology and Psychopathology”, en *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, editado por Daniel Schmicking y Shaun Gallagher, 546-73. Dordrecht, Springer Netherlands, 2010, p. 566.

¹³ Sobre la importancia de la noción heideggeriana de *Stimmung* en el panorama actual, ver Freeman, Laure, “Toward a Phenomenology of Mood”, en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 52, n° 4, 2014, pp. 445-476; y Ratcliffe, Matthew, “Why Mood Matters”, en *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, editado por Mark A. Wrathall, 157-76. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Sobre la noción de “sentimientos existenciales”, ver Ratcliffe, Matthew, *Experiences of Depression*, *op. cit.*, pp. 34-41; y Ratcliffe, Matthew, “El sentimiento de ser”, en *Ideas y Valores*, vol. LXVII, n° 167, 2018, pp. 291-316. El detalle de estas nociones, sin embargo, excede los objetivos y el espacio de este artículo.

merleau-pontiano a “situar la emoción en el ser-del-mundo”.¹⁴ Como analiza Ariela Battán, en su reflexión sobre lo afectivo Merleau-Ponty opera un desplazamiento desde la pregunta por el “qué es” hacia la cuestión de “dónde está”, para responder que las emociones no están ni adentro del sujeto ni afuera, en el mundo o la materia, sino en la relación; no son “hechos psíquicos escondidos” sino estilos visibles de comportamiento, que llegan a conformarse, a instituirse, solo al calor del vínculo social y la densidad de la historia.¹⁵

A partir de esta comprensión más rica de lo afectivo, estos nuevos fenomenólogos buscan desplegar una descripción y una definición más precisas de la experiencia depresiva. En este primer apartado, me detendré en un planteo que articulan, de manera bastante similar, Thomas Fuchs y Fredrik Svenaeus, y que ha dejado una marca importante en el debate fenomenológico contemporáneo sobre la depresión. Además, dado que su propuesta pone en el centro al cuerpo vivido, nos permite entrar de manera directa a la discusión sobre el dualismo entre mente y cuerpo. Se trata de la tesis según la cual la depresión es una experiencia de reificación del cuerpo vivido, de pérdida de la capacidad del cuerpo vivido de sintonizar (Fuchs) o de resonar (Svenaeus) con el mundo que habita. En el artículo de Fuchs, “Corporealized Bodies and Disembodied Minds”, de 2005, citado luego por Svenaeus (y, de hecho, por el resto de los fenomenólogos contemporáneos mencionados aquí), el argumento es el siguiente: en casos graves de depresión (lo que, siguiendo la clasificación psiquiátrica establecida, Fuchs nombra como “depresión melancólica” o directamente “melancolía”), el cuerpo pierde “la ligereza, la fluidez, la movilidad”.¹⁶ Deja de sentirse como cuerpo vivido (*Leib, lived body*), deja de conectarnos con el mundo como lo hace habitualmente el cuerpo vivido, y pasa a primer plano su materialidad. En la depresión, el cuerpo vivido se reifica o “corporifica” (en un matiz intraducible, el *body* deviene *corporealized*): se vuelve ajeno y pesado, su dimensión física (de *Körper*) se hace conspicua, y empieza a parecerse cada vez más, dice Fuchs, a un cadáver (*corpse*). El cuerpo ya no abre el

¹⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 105.

¹⁵ Battán Horenstein, Ariela, “El cuerpo como teatro”, op. cit., p. 224.

¹⁶ Fuchs, Thomas, “Corporealized and Disembodied Minds. A Phenomenological View of the Body in Melancholia and Schizophrenia”, en *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, vol. 12, no 2, 2005, p. 99.

acceso al mundo, sino que lo bloquea; pierde su transparencia de *medio*, de intermediario, para erigirse en cambio en un *obstáculo* entre el mundo y el sujeto. Así, concluye Fuchs, la persona deprimida “colapsa” dentro de su propio cuerpo reificado, se identifica completamente con él, en un estado egocéntrico, en lugar de poder “trascenderlo”, que es, dice Fuchs, lo que normalmente hacemos, lo que normalmente el cuerpo mismo en cuanto mediador nos permite hacer. Como resume luego Svenaeus, esta reificación, esta pérdida de sintonía o resonancia, hace que la persona deprimida “ya no sea capaz de responder al llamado del mundo”.¹⁷

Notemos, sin embargo, que en este esquema la depresión no es una experiencia que desbarate el dualismo, sino todo lo contrario: en la experiencia patológica de la depresión aparecería rota la unión que se vive en la experiencia sana o normal, de modo que la experiencia de la depresión presentaría una apariencia de dualismo. La reificación del cuerpo vivido implica también una enajenación del cuerpo, que ya no se viviría como propio, y un aislamiento incluso del mundo habitado: la depresión plantearía un quiebre del ser-en-el-mundo en el que, como dice Merleau-Ponty, se funda y se realiza “la unión de lo «físico» y lo «psíquico»”.¹⁸ La depresión, en esta hipótesis, no es entonces una manera de estar en el mundo, sino un caso (patológico) de desintonizarse (*detunement*, *Verstimmung*) de él.¹⁹ Esta manera de conceptualizar la depresión tiene, por lo demás, antecedentes importantes en ciertas indicaciones merleau-pontianas sobre la enfermedad como experiencia en la que “el cuerpo hace pantalla entre nosotros y las cosas”.²⁰ En la enfermedad, en el dolor y, según Fuchs y Svenaeus, también en la depresión, el “yo puedo” corporal se trastoca en un “no puedo” y así el cuerpo se vuelve un obstáculo, se me aparece “como cosa”.²¹ En suma, la depresión se-

¹⁷ Svenaeus, Fredrik, “Depression and the Self”, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁹ Fuchs, Thomas, “Depression, Intercorporality, and Interaffectivity”, *op. cit.*, p. 234.

²⁰ Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, trad. Enrique Alonso, Buenos Aires, Hachette, 1976, p. 264.

²¹ Battán Horenstein, Ariela, “Cuerpo físico, cuerpo objetivo y cuerpo fenomenal en la descripción del fenómeno del dolor”, en *Actas del Coloquio Internacional sobre el pensamiento de Merleau-Ponty*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2018, p. 50. Ver también Leder, Drew, *The Distressed Body. Rethinking Illness, Imprisonment, and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, cap. 2; y Svenaeus, Fredrik, “Pain”, en *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, editado por Thomas Szanto y Hilde Landweer, Londres y Nueva York, Routledge, 2020.

ría en este sentido una instancia de lo que Merleau-Ponty llamaría “verdad del dualismo”,²² y no, como aventuraba más arriba, su puesta en jaque.

Así y todo, no quisiera renunciar tan pronto a esa intuición inicial. Antes de explorar –en el siguiente apartado– una manera alternativa de comprender la experiencia de la depresión, quisiera ensayar dos posibles críticas a la hipótesis de Fuchs y Svenaeus. Por un lado, como señala Seniuk en su tesis doctoral, es problemático postular sin más la pérdida de la resonancia corporal, como lo hace Fuchs, ya que no se entiende cómo esa persona seguiría teniendo un mundo, habitando un mundo.²³ Aun si, “continuando” el análisis de Fuchs, Svenaeus agrega que “el cuerpo vivido puede no solo *vaciarse* de resonancia sino también sintonizarse de manera diferente, en el sentido de volverse más o menos sensible a determinados humores”,²⁴ siguen sin ser claros el sentido y el alcance de esa pérdida, ese vacío o quiebre del ser-en-el-mundo que, según ambos, produce la depresión. Para Fuchs, la persona deprimida “colapsa dentro [...] de su propio cuerpo sólido, material”;²⁵ sin embargo, romper todo lazo con el mundo equivaldría a dejar de existir, por lo que, como escribía Merleau-Ponty, “incluso apartado del circuito de la existencia, el cuerpo no cae nunca del todo en sí mismo”.²⁶ Lo que falta, en suma, es un reconocimiento del hecho de que, desde una perspectiva merleau-pontiana, también la enfermedad es “una forma de existencia completa”,²⁷ un modo de estar en el mundo, de ser-del-mundo. Volveré más adelante sobre las dificultades que acarrea, a mi entender, todo este vocabulario de la pérdida.

Por otro lado, en el esquema de Fuchs y Svenaeus, gran parte del peso de la argumentación recae en el rol *mediador* del cuerpo vivido, ese que, en la experiencia habitual, normal o “sana”, retrocede al fondo de la conciencia y pasa casi del todo desapercibido. Este silencio del cuerpo en su rol mediador en la experiencia cotidiana aparecía ya, por supuesto, en la fenomenología merleau-pontiana:

²² Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p. 290.

²³ Seniuk, Patrick, *Encountering Depression In-Depth*, op. cit., p. 192.

²⁴ Svenaeus, Fredrik, “Depression and the Self”, op. cit., p. 25.

²⁵ Fuchs, Thomas, “Corporealized and Disembodied Minds”, op. cit., p. 100.

²⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 182.

²⁷ *Ibid.*, p. 124.

“El cuerpo es nuestro *medio* general de poseer un mundo”.²⁸ A mi juicio, sin embargo, el planteo de Fuchs y Svenaeus exagera la transparencia del cuerpo como mediador en la experiencia normal. El cuerpo no es un simple intermediario, un puro *médium*, y su salud no se mide solo en función de su invisibilidad, de su capacidad para olvidarse de sí y sintonizarnos con un mundo externo: no solo porque, como observa Ratcliffe, no todos los casos de opacidad de la carne son negativos –muchas experiencias de placer dependen en efecto de un protagonismo del cuerpo–,²⁹ sino también, y de modo crucial, porque una cierta opacidad es en última instancia irreducible. Aun cuando no lo notemos, el cuerpo está todo el tiempo ahí, dándole forma a nuestro estar en el mundo, produciendo sentido: nunca es un vehículo transparente, que no deje sus huellas en lo que supuestamente transporta. En el mejor de los casos, el cuerpo no es sino un vidrio coloreado, que *produce* sentido al mediar.³⁰ Que sea invisible para la conciencia –como sostiene Merleau-Ponty, de forma clave, desde luego: la invisibilidad es una de las cualidades fundamentales del cuerpo vivido– no quiere decir que sea transparente o que no la moldee. Al contrario: es testimonio del carácter íntimo de su interacción. Si cabe y si sirve pensarlo como “medio”, como nuestra ventana al mundo que, en ciertos casos, puede convertirse en pantalla y separarnos de él, es importante también tomar conciencia de los límites de esta metáfora, que sigue suponiendo entidades separadas: yo, mi cuerpo, el mundo ahí afuera.

Y es que, en el fondo, decir que poseemos el mundo, que es el cuerpo el que nos sintoniza con él, como si fuéramos algo distinto de uno y otro, son solo maneras parciales de describir nuestra relación con el mundo, nuestro modo encarnado de habitarlo y formar parte de él. Como subraya Seniuk, no se trata tanto de sintonía como de saturación: “En lugar de sintonizarnos con el humor o la atmósfera, Merleau-Ponty ve la existencia encarnada como atravesada de afecto, saturada de sentido”.³¹ Desde ya que la depresión incluye ex-

²⁸ *Ibid.*, p. 163, énfasis añadido.

²⁹ Ratcliffe, Matthew, *Experiences of Depression*, *op. cit.*, p. 86.

³⁰ Retomo aquí una metáfora popular en los estudios de traducción; aunque por razones de espacio no puedo desarrollarlo, recorro a conciencia a la resonancia entre los dos campos de discusión. Cf. Mounin, Georges, “Les verres transparents” y “Les verres colorés”, en *Les belles infidèles*, París, Presses Universitaires de Lille, 1994, pp. 109-157.

³¹ Seniuk, Patrick, *The Phenomenology of Depression. The Lived-Body and the Silence of Saliency*, Dunedin, University of Otago, 2015, p. 109.

perencias de “no puedo”, de pesadez, de enajenación; ahora bien, como intento argumentar en estas páginas, conceptualizar esas experiencias como una cosificación del cuerpo vivido equivale a falsear la comprensión merleau-pontiana de los fenómenos afectivos como modos de ser-del-mundo. Y es ahí mismo, en esa comprensión, donde radica, a mi entender, la razón por la que los fenómenos afectivos (como la experiencia de la depresión) desbaratan el dualismo cartesiano entre mente y cuerpo: las experiencias afectivas nos invitan a reconocer que, como sostuvo Merleau-Ponty, el cuerpo es productor de sentido, que las fronteras entre lo sensible y lo inteligible son, en el fondo, caprichosas, porque somos cuerpo y nuestra carne es la misma que la del mundo. Esta es la apuesta crucial del presente artículo. Sin embargo, al comprender la depresión no como una manera de ser cuerpo y habitar el mundo, sino como una avería en el cuerpo vivido y un quiebre del ser-en-el-mundo, creo que el enfoque de Fuchs y Svenaeus, en lugar de “dejar hablar a la depresión”,³² más bien la silencia, descartando sus mensajes como síntoma o mero ruido, puro parloteo patológico.

El quicio del mundo

En el apartado anterior, la pregunta por el dualismo entre cuerpo y mente en la experiencia afectiva de la depresión nos llevó a considerar los fenómenos afectivos como modos de ser-del-mundo. Si, para el sentido común y para el paradigma médico psiquiátrico, los trastornos mentales son problemas *del* individuo, las perspectivas fenomenológicas analizadas aquí defienden en cambio la necesidad de entenderlos no como entidades ubicadas en un supuesto interior de la persona, sino como variaciones o disrupciones de su relación con el mundo. En este apartado, entonces, cabe llevar el foco a esa relación con el mundo que, evidentemente, la fenomenología merleau-pontiana plantea en términos muy diferentes de los del DSM.

Muchas de las recientes investigaciones fenomenológicas sobre la depresión parten, en consonancia con esta comprensión, de la pregunta por los tipos de experiencia del mundo que la caracterizan y, en este punto, suele imponerse la idea de que la depresión aísla,

³² Así define Seniuk la intención de la perspectiva fenomenológica; Seniuk, Patrick, *Encountering Depression In-Depth*, op. cit., p. 200.

aliena del mundo. Recurriendo una vez más a relatos y testimonios literarios y autobiográficos, estos autores presentan a la depresión como una experiencia de dolorosa soledad. La persona deprimida se siente encerrada en su depresión como en una celda o una “campana de cristal” (en efecto, casi todos los trabajos citan la novela de Sylvia Plath), y el mundo se le aparece como irremediabilmente fuera de su alcance, desprovisto de todo sentido y valor. Como en el clásico grabado de Durero sobre la melancolía, la persona deprimida pierde todo interés en lo que de costumbre la mantenía ocupada y motivada, y los útiles y los símbolos de una vida atareada y plena de sentido quedan tirados en el suelo, inertes, incapaces de despertar su interés.

Este es el argumento de base que Matthew Ratcliffe despliega en su libro *Experiences of Depression*, el estudio fenomenológico más comprehensivo hasta la fecha: las experiencias de depresión “difieren radicalmente” de la experiencia cotidiana, sostiene Ratcliffe, al punto que las personas deprimidas habitan de alguna manera un mundo diferente.³³ Este es el “mundo de la depresión” que los capítulos centrales del libro buscan describir, deteniéndose en sus distintos aspectos: las alteraciones en la experiencia corporal, la pérdida de esperanza, los sentimientos de culpa, el sentido limitado de la agencia, la experiencia alterada del tiempo, la sensación de aislamiento e incomprensión con respecto a las demás personas. La tesis general de Ratcliffe es que la depresión “implica un cambio en los tipos de posibilidades que se experimentan como parte integral del mundo y, con ello, un cambio en la estructura de la propia relación general con el mundo”.³⁴ En sus términos, la depresión conlleva una alteración en el nivel de lo que llama los sentimientos existenciales o preintencionales, en los que se juegan los modos de estar en el mundo: “los cambios en el sentimiento existencial [...] son movimientos en los tipos de posibilidad que la experiencia incorpora”, “en los tipos de posibilidad a los que la persona es receptiva”.³⁵ Para Ratcliffe, sin em-

³³ Ratcliffe, Matthew, *Experiences of Depression*, *op. cit.*, p. 1.

³⁴ *Ibid.*, p. 2.

³⁵ *Ibid.*, pp. 41, 51. Aunque Ratcliffe despliega su argumento recurriendo a Husserl y a Heidegger (observando, con todo, que a sus análisis es preciso agregarles la dimensión corporal), la noción de sentimiento existencial tal vez podría entenderse como similar o compatible con esa “intencionalidad más profunda que otros han llamado existencia” de la que habla Merleau-Ponty en una nota al pie de la *Fenomenología de la percepción*

bargo, el mundo de la depresión no solo es un mundo diferente del habitual, es también un trastorno o una perturbación del mundo habitual, una separación profunda con respecto a la experiencia “sana” del mundo. La depresión, en suma, es en esta perspectiva una perturbación en el nivel de nuestro vínculo más general con el mundo, en el espacio más básico de posibilidades que habitamos; la sensación de encierro que caracteriza a la experiencia de la depresión puede describirse así, según Ratcliffe, en términos de un mundo “privado de toda posibilidad de cambio”.³⁶

Los abordajes de la depresión que despliega Patrick Seniuk, tanto en *The Phenomenology of Depression*, su tesis de maestría, como en *Encountering Depression In-Depth*, su tesis doctoral, son a grandes rasgos coherentes con la propuesta de Ratcliffe. Hay diferencias en la argumentación y en la terminología de las dos tesis, así como hay diferencias en relación con el esquema de Ratcliffe; sin embargo, estos enfoques comparten en general la convicción de que “la experiencia deprimida se caracteriza principalmente por un cambio del modo en que las cosas del mundo se destacan como significativas”.³⁷ Para los fines de este trabajo, además, las propuestas de Seniuk resultan particularmente provechosas ya que recurren de manera explícita a la fenomenología de Merleau-Ponty para argumentar que la experiencia subjetiva de la depresión, en cuanto modo de ser-en-el-mundo, no puede comprenderse prescindiendo de la corporalidad. Así, la pérdida de posibilidades existenciales es una pérdida de posibilidades ante todo prácticas y encarnadas, un estrechamiento, un bloqueo o una reestructuración del espacio vivido.³⁸ En la depresión, dice Seniuk, las cosas del mundo pierden su sentido y su relevancia (*salience*), porque se disuelve o se debilita el arco intencional que nos unía a ellas y en función de ello el espacio que habitamos, que toma su forma de acuerdo a nuestra capacidad para actuar sobre él, queda reestructurado. La depresión es, en breve, un “alejarse del mundo”.³⁹

(*op. cit.*, p. 138, n. 55), o con esa “adhesión prepersonal a la forma general del mundo” que encarna el organismo “como existencia anónima y general” (*ibid.*, p. 103).

³⁶ Ratcliffe, Matthew, *Experiences of Depression*, *op. cit.*, p. 65.

³⁷ Seniuk, Patrick, *Encountering Depression In-Depth*, *op. cit.*, p. 211.

³⁸ *Ibid.*, p. 27.

³⁹ *Ibid.*, p. 210.

Esta forma de abordar el problema de la depresión representa un avance enorme con respecto a comprensiones más difundidas y habituales de la depresión como un problema mental, ya psicológico, ya biológico. La perspectiva merleau-pontiana, en cuanto nos fuerza a pensar en el ser-en-el-mundo como una unidad, es muy potente frente a la herencia obstinada de los dualismos entre cuerpo y mente y entre sujeto y mundo. Como asevera Seniuk, no se trata solo de que la depresión “no puede ser entendida sin involucrar al cuerpo”;⁴⁰ no afecta solo a la mente o solo al cuerpo, sino que implica “una reorganización completa del modo de encontrarse en el mundo”.⁴¹ En este sentido, estos enfoques actualizan lo que me parece el gran aporte de la fenomenología merleau-pontiana a la discusión contemporánea sobre los afectos y la depresión: precisamente, la posibilidad de evadir el dualismo entre cuerpo y mente, entre materia e intencionalidad.⁴² Sin embargo, creo que tanto Ratcliffe como Seniuk dan, en sus argumentaciones, dos pasos en falso, que terminan limitando la potencia de sus perspectivas.

En primer lugar, como ya adelanté, los fenomenólogos contemporáneos reseñados en estas páginas toman como premisa algo que, a mi entender, debería ser una pregunta, una tarea para el pensamiento: todos aceptan explícitamente, sin cuestionarla, la definición de la depresión como un trastorno patológico. En efecto, una característica común de estos trabajos recientes es que suelen partir de las definiciones del Manual Diagnóstico y Estadístico (DSM) de la Asociación de Psiquiatría estadounidense. Es decir, aun si toman recaudos metodológicos para distanciarse en cierta medida del DSM y sus supuestos, siguen dando por sentado que la depresión es una enfermedad, y constantemente la contrastan con la experiencia afectiva normal o habitual. Este punto de partida informa necesariamente sus reflexiones, como se hace patente, por ejemplo, en lo profuso del vocabulario de la pérdida, la disminución, la deficiencia y la incapacidad.

⁴⁰ Seniuk, Patrick, *The Phenomenology of Depression*, op. cit., p. 9.

⁴¹ Seniuk, Patrick, *Encountering Depression In-Depth*, op. cit., p. 261.

⁴² Sobre este debate en el marco del giro afectivo, pueden verse Leys, Ruth, *The Ascent of Affect. Genealogy and Critique*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2017; y Solana, Mariela, “Afectos y emociones. ¿una distinción útil?”, en *Diferencia(s)*. Revista de teoría social contemporánea, n° 10, 2020, pp. 29-40.

En rigor, tanto Seniuk como Ratcliffe son conscientes de que lo que describen son más bien transformaciones en el modo de ser-en-el-mundo, no tanto pérdidas o incapacidades. De hecho, este es uno de los puntos que marcan la diferencia entre la tesis de maestría de Seniuk, mucho más cargada de pérdidas e incapacidades, y su tesis doctoral, en donde los argumentos están planteados más bien en términos de “reestructuración”. Ya vimos, efectivamente, que en esa tesis formula una crítica similar a la idea de pérdida de resonancia en Fuchs y Svenaeus; sin embargo, también allí siguen colándose estos matices, que se remontan a la premisa incuestionada de que la depresión es ante todo un trastorno y nada más que un trastorno, “la *incapacidad* de ser uno mismo”.⁴³ Ratcliffe, por su parte, argumenta al pasar que el vocabulario de la pérdida sigue siendo “una manera conveniente de hablar”,⁴⁴ pero no se explaya sobre las razones de esa conveniencia. En el capítulo final de su libro, donde aborda directamente el estatus patológico de la depresión, aclara que entiende lo “patológico” en un sentido “laxo”, de que “algo ha salido mal”.⁴⁵ Sin embargo, es evidente que hay muchas maneras en que las cosas pueden ir mal que no se dejan comprender en la clave de la enfermedad, que remite a un problema propio del sujeto. Por lo demás, la definición de la depresión como un trastorno sigue siendo cuando menos discutible y problemática;⁴⁶ y la solución que propone Ratcliffe frente a esos problemas, a saber, justificar su definición como trastorno en base a criterios pragmáticos (fomentar la salud mental), resulta demasiado débil (con toda facilidad podría argumentarse la posición contraria) y, en cierto punto, circular (su descripción y teorización de la experiencia depresiva depende de una premisa que solo justifica al final).

⁴³ Seniuk, Patrick, *Encountering Depression In-Depth*, *op. cit.*, p. 261, énfasis añadido.

⁴⁴ Ratcliffe, Matthew, *Experiences of Depression*, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 264.

⁴⁶ Para estas discusiones, pueden verse, entre otros, Horwitz, Allan V. y Jerome C. Wakefield, *The Loss of Sadness. How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2007; Radden, Jennifer, *Moody Minds Distempered. Essays on Melancholy and Depression*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2009; Hirshbaum, Laura, *American Melancholy. Constructions of Depression in the Twentieth Century*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 2009.

Y esto se vincula a lo que veo como el segundo paso en falso: el deslizamiento que se opera, en todos los autores trabajados, desde el espacio de la *relación* entre el sujeto y el mundo hacia un problema en la manera en que el *sujeto* se relaciona con el mundo. Cuando Seniuk, por ejemplo, sostiene que la depresión es un “alejarse del mundo”, o que “altera la manera en que el cuerpo resulta solicitado por el mundo”,⁴⁷ no parece percatarse de la ambigüedad que implican ambas formulaciones, ni por supuesto tampoco la explota: ¿es el sujeto el que se aleja del mundo, o es el mundo el que lo rechaza, el que deja de solicitarlo? La misma ambigüedad aparece en lo que para él es “el hecho indiscutible” de la depresión: “la capacidad de vivir una vida próspera se encuentra dolorosamente inhibida”.⁴⁸ ¿Cómo llega a inhibirse esa capacidad del sujeto? Aunque todos estos autores se declaran neutrales en términos de disputas etiológicas –como vimos, buscan desplegar una descripción de la experiencia que sea independiente de sus causas–, creo que en este punto se traicionan, ya que rápidamente ubican del lado del sujeto la razón de esta inhibición, de esta pérdida de los tipos de posibilidades. Pero ¿acaso no podríamos pensar en que es el mundo el que atenta contra nuestras posibilidades de llevar una vida plena?

Con estos pasos en falso, se produce un regreso inadvertido a los esquemas convencionales, que sitúan los problemas afectivos dentro del individuo. “La norma cultural occidental exige al sujeto que atribuya la causalidad de todos los acontecimientos psíquicos a la intimidad”, observa el ensayista francés Philippe Pignarre,⁴⁹ y las recientes investigaciones fenomenológicas sobre los fenómenos afectivos y los trastornos psiquiátricos no son la excepción. Por ejemplo, en un artículo que ofrece un panorama de las relaciones entre fenomenología y psicopatología, Fuchs sostiene explícitamente que “todos los trastornos psiquiátricos importantes implican una mayor o menor perturbación *del sujeto en su relación con el mundo*”:⁵⁰ es decir, no una alteración de la relación entre sujeto y mundo, sino una perturbación *del* sujeto en su manera de relacionarse *con* el mundo. Como si la relación pudiera pensarse de forma unidirec-

⁴⁷ Seniuk, Patrick, *The Phenomenology of Depression*, op. cit., p. 110.

⁴⁸ Seniuk, Patrick, *Encountering Depression In-Depth*, op. cit., p. 21.

⁴⁹ Pignarre, Philippe, *Comment la dépression est devenue une épidémie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 142.

⁵⁰ Fuchs, Thomas, “Phenomenology and Psychopathology”, op. cit., p. 549, énfasis añadido.

cional, como si la forma y el estado del mundo compartido no tuvieran ningún efecto sobre las posibilidades que se le presentan o se le cierran a cada cual.

Hay una omisión importante entre las narrativas en primera persona que estos fenomenólogos retoman como fuentes, que resulta particularmente significativa en relación con estos pasos en falso. A pesar de sus claros esfuerzos por compilar un corpus lo más completo posible de relatos y testimonios de la depresión, ninguno de ellos cita *Depression. A Public Feeling*, de Ann Cvetkovich, una teórica ubicada en la vertiente “crítica” del giro afectivo surgido en las humanidades norteamericanas a mediados de los años noventa.⁵¹ La omisión es llamativa porque este libro de 2012 no solo incluye un “ensayo especulativo” donde teoriza sobre la depresión, sino que la primera mitad del libro está dedicada a unas memorias de la depresión en primera persona: como anota en la introducción, “solo podré saber por qué quiero hablar de depresión si la describo. *Qué* antes de *por qué*”.⁵² Aunque el tono general del libro resulta, a primera vista, bastante lejano del estilo de los fenomenólogos citados hasta aquí –por su apuesta crítica, su alineación con el feminismo y la teoría queer, su interdisciplinariedad de corte más humanístico y literario–, lo cierto es que en varios puntos fundamentales no son proyectos tan diferentes: tanto Cvetkovich como los fenomenólogos citados buscan *describir la experiencia* de la depresión, para sacarla de la intimidad y la interioridad y restituirle su lugar en el mundo. En efecto, esta es una de las tesis principales del giro afectivo en las humanidades norteamericanas: los afectos y sentimientos, incluso los más íntimos e incommunicables, no pertenecen a la interioridad cerrada y autopoiética de un supuesto sujeto independiente y autónomo, sino que circulan entre y a través de la gente, de las cosas, de los sentidos, y son producidos, se producen y también producen (ideas, sujetos, objetos) *en esa circulación*, tienen una dimensión social irreductible.

Las descripciones de Cvetkovich y de los fenomenólogos contemporáneos abordados aquí tienen varios puntos en común: la depresión es presentada siempre como una experiencia de impasse, de

⁵¹ Sobre esta clasificación del giro afectivo, ver Macón, Cecilia, “«Sentimus ergo sumus». El surgimiento del «giro afectivo» y su impacto en la filosofía política”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. II, n° 6, 2013, pp. 1-32.

⁵² Cvetkovich, Ann, *Depression*, *op. cit.*, p. 16.

atascamiento y pérdida de la esperanza. Sin embargo, lo que marca la distancia entre ambas perspectivas es la negativa de Cvetkovich a tomar como premisa la definición corriente de la depresión como patológica. Así lo anuncia ya desde la primera línea del libro: la mueve el “deseo de pensar la depresión como un fenómeno cultural y social más que como una enfermedad clínica”.⁵³ Además, de su experiencia y de sus esfuerzos por describirla Cvetkovich no extrae la conclusión de que la experiencia depresiva sea de otro mundo, una experiencia extraordinaria, radical y profundamente separada de la experiencia normal y sana. Al contrario, como puntualiza en la introducción, “incluso durante las embestidas más extremas era abrumante *la certeza de cuán fácil era llegar ahí*, porque eran acontecimientos muy comunes los que me hacían deslizarme hacia ese aturdimiento, como mudarme, separarme, tratar de terminar un libro, empezar un nuevo trabajo”.⁵⁴ Este posicionamiento no banaliza ni minimiza el sufrimiento ni todos los efectos que puede comportar una depresión; no la reduce ni equipara a una tristeza “normal”. Sin embargo, sí la habilita a explorar los modos en que la depresión, en las sociedades actuales, es antes la norma que la excepción, algo que obedece más bien a lógicas sistémicas en lugar de acusar su crisis y que, por lo tanto, puede leerse como una clave para acceder a “las dimensiones afectivas de la vida común en el momento presente”.⁵⁵ Así, la experiencia sentida de la depresión puede ofrecer “una manera de describir el neoliberalismo y la globalización, o el estado actual de la economía política, en términos afectivos” o, en breve, un modo de “describir *cómo se siente el capitalismo*”.⁵⁶

Este diferente posicionamiento vuelve a abrir eso que los abordajes fenomenológicos recientes habían cerrado. Aun si Cvetkovich no recurre a Merleau-Ponty para construir su argumento, su perspectiva de la depresión como sentimiento público y común y como fenómeno social, histórico y cultural me parece completamente compatible con los aportes merleau-pontianos. Si es posible que la experiencia depresiva conlleve una sensación de aislamiento, de parálisis, de incapacidad de conectar y comunicar, eso no quiere

⁵³ *Ibíd.*, p. 1.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 16, énfasis añadido.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 11.

⁵⁶ *Ibidem.*

decir que sea necesario ni conveniente conceptualizarla en esos términos: como procuré argumentar en estas páginas, esas decisiones teóricas terminan abonando una comprensión individualista de la depresión como remontable, en última instancia, a un quiebre en el sujeto y a una separación entre el sujeto y el mundo. Pero, como advierte Merleau-Ponty con respecto al “mundo de la locura”, señalar que el mundo de la depresión es un mundo distinto no equivale a plantearlo como cerrado sobre sí mismo; el mundo de la persona deprimida y el mundo de los demás “no son islotes de experiencia sin comunicación”.⁵⁷ También podemos decirlo con Sara Ahmed: “aunque la experiencia del dolor pueda ser solitaria, nunca es privada”.⁵⁸ La inmovilidad sigue siendo una manera de moverse en el mundo, por más paradójico que resulte, y la campana de cristal sigue siendo una manera de habitar el mundo, de responder a sus mensajes. Así como no hay “hombre interior”,⁵⁹ tampoco hay un mundo interior.

En este sentido, tal vez no se trate tanto, o no solo, de que la persona deprimida sea “incapaz de acoplarse al mundo”,⁶⁰ de resonar y sintonizarse con él, por un defecto propio, como de que el mundo mismo resulte repelente, reprobable, deprimente. En definitiva, cuando se pone todo el peso de la relación de resonancia en uno solo de sus polos (esto es, en el polo del sujeto) no queda lugar para pensar una disonancia que no sea culpa de un sujeto desafinado. Pero, por supuesto, el mundo conoce muchas maneras de marginar a las personas, de hacerlas sentirse frustradas, aisladas, incomprendidas, desvalorizadas.

En esta línea puede verse también, por último, que el aislamiento de la depresión no es sin más un egocentrismo, una pérdida de la empatía o la sensibilidad, un quiebre en la capacidad de resonancia con las demás personas. Por un lado, cabe recordar que –como afirma Merleau-Ponty– el “rechazo de comunicar es aún un modo de comunicación”.⁶¹ Tal vez, sentir el aislamiento de la depresión sea también una manera de captar algo importante y significativo

⁵⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 304, 307.

⁵⁸ Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, trad. Cecilia Olivares, México D. F., UNAM, 2017, p. 61.

⁵⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 10-11, 78.

⁶⁰ Seniuk, Patrick, *The Phenomenology of Depression*, op. cit., p. 88.

⁶¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 372.

del mundo tal cual es, tal como ha llegado a ser; tal vez, incluso, la parálisis de la persona deprimida sea una manera de decir algo en un mundo que tanto valora la productividad, la velocidad y la felicidad. Por otro lado, también quisiera señalar que “el dolor nos une tanto como nos separa”, como sostiene Svenaeus.⁶² En *La política cultural de las emociones*, de hecho, Ahmed despliega un argumento muy similar: “lo que nos separa de otros también nos conecta con otros”.⁶³ Esta ambivalencia queda más clara si pensamos en la piel, esa membrana que nos contiene, que marca nuestros límites, pero que es también la superficie donde el mundo deja su impresión en nosotrxs: donde nos tocan, nos acarician, nos lastiman. Solo en el roce con el mundo percibimos nuestra propia piel: “me percato de que mi cuerpo tiene una superficie solo cuando siento un malestar”, escribe Ahmed.⁶⁴ Lo mismo puede decirse del dolor emocional, aunque sea más difícil imaginar la “piel” correspondiente. Aun si el sufrimiento pueda llevarnos a aislarnos, a sentirnos solxs y olvidadxs del mundo, el dolor no puede nunca darse en el vacío. Aun cuando no sepamos por qué nos duele, qué fue lo que nos lastimó, la vulnerabilidad del dolor implica un mundo, presupone y nos conecta con lxs otrxs.

En casa en un mundo roto

En estas páginas, a partir de una discusión con los abordajes fenomenológicos de la depresión que desarrollaron Fuchs, Svenaeus, Ratcliffe y Seniuk en los últimos años, busqué esbozar una comprensión alternativa de la fenomenología de la depresión como enmarcada ya no en una fenomenología de la enfermedad mental, sino en una fenomenología de lo afectivo, del sentir entendido como impropio, no confinado a la interioridad del individuo. En la discusión –alentándola, en un principio, e interviniendo luego en puntos clave– entró el problema del dualismo, o, más bien, de los dualismos: entre cuerpo y mente y entre sujeto y mundo. A las preguntas iniciales, quisiera ensayar para terminar la siguiente respuesta: la depresión puede entenderse como una experiencia que desbarata el dualismo entre

⁶² Svenaeus, Fredrik, “Pain”, *op. cit.*, p. 551.

⁶³ Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 53.

cuerpo y mente en la medida en que expresa una relación particular entre sujeto y mundo. Precisamente, si en el “mundo” de la depresión puede resultar difícil separar lo psíquico de lo físico (si son los pensamientos los que parecen cerrarnos la garganta, pesarnos sobre los hombros, inmovilizarnos las piernas), esto se debe a que tanto lo psíquico como lo físico son parte de nuestra relación con el mundo, nuestra respuesta a sus embates, la forma que tenemos de acusar su peso. En mi perspectiva, entonces, la depresión no necesariamente es el reverso de la experiencia normal o sana, sino simplemente una forma diferente de habitar el mundo, en la que el mundo mismo puede jugar un rol. En determinados contextos, tal vez tenga sentido que la llamemos patológica. Sin embargo, esa es una decisión compleja, irreductiblemente política, que no puede dejarse en manos de un solo actor (en este caso, la Asociación Psiquiátrica estadounidense): implica siempre la consideración de cuánto dolor podemos tolerar, qué juzgamos normal, qué nos parece justificado y qué no, y todas esas son cuestiones en las que la ciencia no puede tener ni la única ni la última palabra. Es decir, el argumento de este artículo no es que la depresión no es una enfermedad: no es este el espacio para dar ese debate. Mi argumento, aquí, es más modesto: no podemos tomar esa tesis como premisa.

A mi juicio, la potencia del enfoque merleau-pontiano para abordar estas problemáticas radica precisamente en que funda su crítica al dualismo entre mente y cuerpo en una defensa de la conexión íntima del sujeto y el mundo; así, no concibe a los sentimientos como estados internos al sujeto, ubicados en su mente (ni en su cerebro-mente), sino como siempre situados en un mundo, que se nos revela como un mundo con sentido según nuestra existencia, experiencia y orientación corporales y en cuanto cuerpos. Sin embargo, en la medida en que los abordajes contemporáneos discutidos parten del supuesto de que la depresión es una enfermedad, inclinan demasiado la balanza hacia el sujeto enfermo, olvidándose del mundo que lo define como enfermo y que, probablemente, también lo enferma. Así, las tesis sobre el “mundo de la depresión” como marcado fundamentalmente por la pérdida de posibilidades y de capacidades existenciales del sujeto traicionan no solo la noción merleau-pontiana de ser-del-mundo, sino también sus desarrollos sobre el carácter inventado e instituido de las emociones. Los sentimientos (y sus eventuales trastornos)

no pueden entenderse sin su realización en el cuerpo vivido y en las instituciones, los terrenos históricos y socioculturales, que las forman y regulan.⁶⁵

El debate en torno a la depresión permite, de este modo, volver a poner en discusión las distintas maneras en que puede llevarse adelante el viejo gesto filosófico y fenomenológico de abordar lo enfermo para comprender lo sano. En primer lugar, es preciso siempre considerar qué es lo que se define de antemano como enfermo, de qué manera ha llegado a trazarse esa línea, prestando especial atención a los factores sociales, culturales y políticos que participan de la definición. En este aspecto, resulta problemático que ninguno de los fenomenólogos contemporáneos comentados se cuestione la adscripción a la definición preestablecida de la depresión como una enfermedad ya que, como bien declara Seniuk (aunque no creo que lo cumpla), “la fenomenología no parte de supuestos preestablecidos sobre la depresión y la subjetividad”.⁶⁶

En segundo lugar, el procedimiento de pensar lo sano a partir de lo enfermo también depende de cómo se quiera entender la relación entre la salud y la enfermedad: ¿es una relación de oposición, de continuidad, de ejemplaridad? Dado que la enfermedad no es un concepto simple, homogéneo, parece seguro por lo menos afirmar que será preciso evaluarlo en cada caso, pero tampoco esta tarea aparece en los abordajes fenomenológicos contemporáneos. En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty recurre en numerosas ocasiones a este gesto de pensamiento; sin embargo, no deja de advertir también que “[n]o puede deducirse lo normal de lo patológico [...] por un simple cambio de signo”.⁶⁷ No basta encontrar lo que falta, lo que se ha perdido en una experiencia enferma, para comprender por oposición la experiencia sana: siempre hay que considerar el sentido de un fenómeno en función de la totalidad del sujeto en su ser-del-mundo.

En definitiva, entonces, al tomar acriticamente la depresión como una enfermedad y al plantearla como un quiebre del ser-en-el-mun-

⁶⁵ Cf. Krueger, Joel, “Merleau-Ponty”, en Thomas Szanto y Hilde Landweer (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, Londres y Nueva York, Routledge, 2020, p. 203.

⁶⁶ Seniuk, Patrick, *Encountering Depression In-Depth*, op. cit., p. 19.

⁶⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 124.

do, el simple negativo de la experiencia habitual, estos enfoques obturan los sentidos del “no puedo” depresivo, al que creo que también hay que entender como una manera de ser cuerpo y un modo de habitar el mundo, un conjunto de hábitos dolorosos, sí, y que tal vez en ciertos contextos nos decidamos a llamar “enfermos”, pero aun así repletos de sentido y productores de sentido. Como sugiere Ahmed, “aprendemos lo que significa una casa, o cómo ocupamos el espacio en casa y como casa, cuando nos vamos de casa”,⁶⁸ cuando nos echan de casa o cuando se nos hace imposible sentirnos en casa. Ese aprendizaje sucede de forma integral, no solo en la mente: es un aprendizaje que hace el yo-cuerpo. Tal vez, entonces, el “no puedo” que sentimos corporalmente no sea sino una manera de traducir y expresar una imposibilidad sentida en el mundo: “Para poderlo expresar, el cuerpo tiene que devenir [...] el pensamiento o la intención que nos significa. Es él el que muestra, el que habla”.⁶⁹

Los problemas señalados en estos enfoques fenomenológicos contemporáneos se vinculan también, me parece, con una comprensión limitada del trabajo interdisciplinario. Como se hace evidente en sus estados de la cuestión, sus interlocutores y sus corpus de fuentes, estos autores entienden el trabajo interdisciplinario como si consistiera únicamente en un diálogo entre la fenomenología y las ciencias naturales, esto es, como si los demás campos de la filosofía, por no hablar de las humanidades y las ciencias sociales (ni mucho menos de movimientos sociales como el feminismo, los activismos en salud mental o las críticas del capacitismo), no tuvieran nada valioso que aportar. Sin embargo, estas omisiones los llevan a repetir el mismo error que tanto Ratcliffe como Seniuk le critican a la psiquiatría convencional: también ellos terminan olvidándose del mundo y de su historia, también ellos acaban por separarlo del sujeto.⁷⁰ Privados del diálogo con otras disciplinas humanas y sociales, se va reduciendo su concepto de “mundo”, lo van despojando de sus sentidos vernáculos –a los que yo sin embargo me niego a renunciar–, al punto de hacerlo equivaler a “la estructura general de la experiencia”.⁷¹

⁶⁸ Ahmed, Sara, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Durham y Londres, Duke University Press, 2006, p. 9.

⁶⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 214.

⁷⁰ Ratcliffe, Matthew, *Experiences of Depression*, op. cit., pp. 16, 21; Seniuk, Patrick, *The Phenomenology of Depression*, op. cit., p. 42.

⁷¹ Ratcliffe, Matthew, *Experiences of Depression*, p. 14.

Pero, una vez más, el mundo vivido “no es un «mundo interior»”, el mundo percibido o experimentado no es nunca solo “mi” mundo.⁷²

Así y todo, las ricas descripciones y reflexiones acerca de la experiencia depresiva son valiosos aportes al debate sobre la depresión, de las que estas críticas no deberían privarnos. A modo de cierre, y para ilustrar el potencial que aun así encierran estos desarrollos, quisiera detenerme a explorar brevemente un espacio que se abre con el énfasis en la idea de *posibilidad* que recorre todo el libro de Ratcliffe, y que coincide con las reflexiones de Sara Ahmed en el último capítulo de *La promesa de la felicidad*, donde rescata y defiende una idea de la felicidad como “sensación de posibilidad”.⁷³ Lo interesante, lo potente de la noción de posibilidad es que no se deja encasillar con facilidad en la dicotomía de afectos positivos y negativos, activos y pasivos, buenos y malos, sanos y enfermos: en efecto, es posible imaginar un sentimiento de dolor, de indignación, de desorientación, incluso tal vez de depresión, que no obture la sensación de posibilidad, sino incluso que la invite, que ahí donde el mundo parece bloquearse nos aliente a abrir espacios de posibilidades diferentes. A esta apertura e indecisión radicales de la posibilidad creo que apuntaba Virginia Woolf cuando en 1915 escribía en su diario: “El futuro es oscuro, lo cual es, en general, lo mejor que el futuro puede ser, me parece”.⁷⁴ Los sentimientos y las experiencias que asociamos a la depresión no necesariamente clausuran todo futuro; es verdad que implican sentimientos de desesperación, que son un registro y una respuesta a una sensación difundida de crisis, de futuro hipotecado, pero tal vez, al forzar a un desapego de los modos y los hábitos instituidos, al resistirse a sentirse en casa en un mundo roto, también permitan abrir un nuevo espacio de posibilidad, hacer lugar para imaginar futuros alternativos y más hospitalarios.

⁷² Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 351.

⁷³ Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, trad. Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 440.

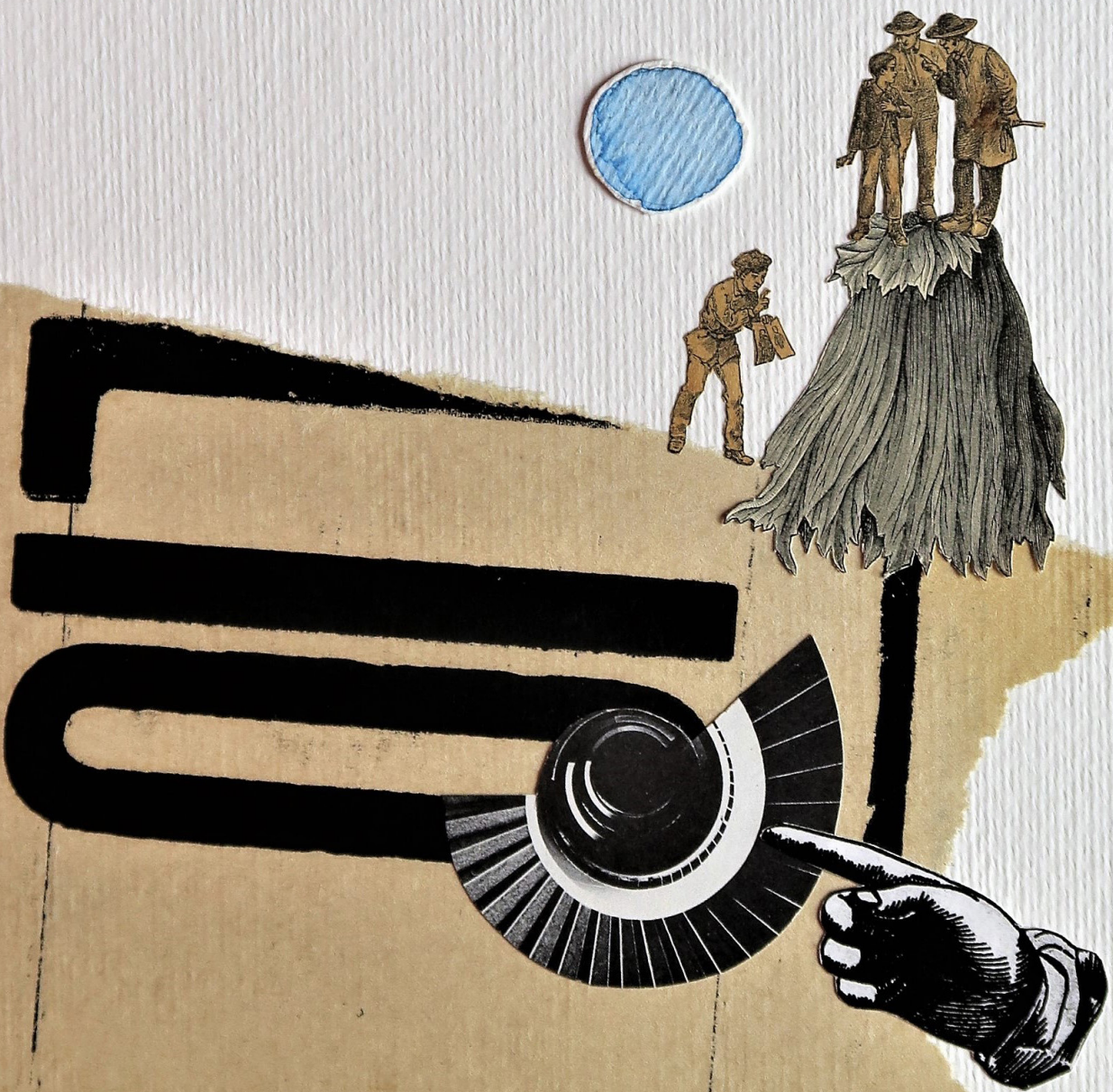
⁷⁴ Woolf, Virginia, *The Diary of Virginia Woolf. Vol. 1: 1915-1919*, ed. Anne Olivier Bell, Nueva York, Harcourt Brace Jovonovich, 1977, p. 22.

Bibliografía

- Ahmed, Sara, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Durham y Londres, Duke University Press, 2006.
- *La política cultural de las emociones*, trad. Cecilia Olivares, México D. F., UNAM, 2017.
- *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, trad. Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- Aho, Kevin A., “Depression and Embodiment: Phenomenological Reflections on Motility, Affectivity, and Transcendence”, en *Medicine, Health Care, and Philosophy*, vol. 16, n° 4, pp. 751-759.
- Battán Horenstein, Ariela, “Cuerpo físico, cuerpo objetivo y cuerpo fenomenal en la descripción del fenómeno del dolor”, en *Actas del Coloquio Internacional sobre el pensamiento de Merleau-Ponty*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2018, pp. 49-63.
- “El cuerpo como teatro: fenomenología y emociones”, en *Eidos*, n° 35, 2021, pp. 207-235.
- Cvetkovich, Ann, *Depression. A Public Feeling*, Durham y Londres, Duke University Press, 2012.
- Freeman, Lauren, “Toward a Phenomenology of Mood: Toward a Phenomenology of Mood”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 52, n° 4, 2014, pp. 445-476.
- Fuchs, Thomas, “Corporealized and Disembodied Minds. A Phenomenological View of the Body in Melancholia and Schizophrenia”, en *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, vol. 12, n° 2, 2005, pp. 95-107.
- “Phenomenology and Psychopathology”, en Schmicking, Daniel y Gallagher, Shaun (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2010, pp. 546-573.
- “The Phenomenology of Affectivity”, en Fulford, K. W. M. et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, vol. 1., Oxford, Oxford University Press, 2013.
- “Depression, Intercorporeality, and Interaffectivity”, en Ratcliffe, Matthew y Stephan, Achim (eds.), *Depression, Emotion and the Self. Philosophical and Interdisciplinary Perspectives*, Exeter, Imprint Academic, 2014.

- Hirshbein, Laura, *American Melancholy. Constructions of Depression in the Twentieth Century*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 2009.
- Horwitz, Allan V. y Wakefield, Jerome C., *The Loss of Sadness. How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2007.
- Krueger, Joel, “Merleau-Ponty”, en Szanto, Thomas y Landweer, Hilde (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, Londres y Nueva York, Routledge, 2020, pp. 197-206.
- La Caze, Marguerite y Lloyd, Henry Martin, “Editors’ Introduction: Philosophy and the «Affective Turn»”, en *Parrhesia*, nº 13, 2011, pp. 1-13.
- Leder, Drew, *The Distressed Body. Rethinking Illness, Imprisonment, and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016.
- Leys, Ruth, *The Ascent of Affect. Genealogy and Critique*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2017.
- Macón, Cecilia, “«Sentimus ergo sumus». El surgimiento el «giro afectivo» y su impacto en la filosofía política”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. II, nº 6, 2013, pp. 1-32.
- Meijer, Eva, “The Melancholic Animal – On Depression and Animality”, en *Humanimalia*, vol. 11, nº 1, 2019, pp. 109-127.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, trad. Enrique Alonso, Buenos Aires, Hachette, 1976.
- *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta De Agostini, 1993.
- Mounin, Georges, “Les verres transparents” y “Les verres colorés”, en *Les belles infidèles*, París, Presses Universitaires de Lille, 1994, pp. 109-157.
- Pignarre, Philippe, *Comment la dépression est devenue une épidémie*, París, La Découverte, 2001.
- Radden, Jennifer, *Moody Minds Distempered. Essays on Melancholy and Depression*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2009.
- Ratcliffe, Matthew, “Why Mood Matters”, en Wrathall, Mark A. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 157-176.
- *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2015.
- “El sentimiento de ser”, en *Ideas y Valores*, vol. LXVII, nº 167, 2018, pp. 291-316.

- Sánchez, Almudena, *Fármaco*, Buenos Aires, Odelia, 2021.
- Seniuk, Patrick, *The Phenomenology of Depression. The Lived-Body and the Silence of Salience*, tesis de maestría, Dunedin, University of Otago, 2015.
- *Encountering Depression In-Depth. An Existential-Phenomenological Approach to Selfhood, Depression, and Psychiatric Practice*, tesis doctoral, Estocolmo, Södertörn University, 2020.
- Solana, Mariela, “Afectos y emociones. ¿una distinción útil?”, en *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, n° 10, 2020, pp. 29-40.
- Svenaesus, Fredrik, “Depression and the Self. Bodily Resonance and Attuned Being-in-the-World”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 20, nros. 7-8, 2013, pp. 7-8.
- “Pain”, en Szanto, Thomas y Landweer, Hilde (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Londres y Nueva York, Routledge, 2020.
- Woolf, Virginia, *The Diary of Virginia Woolf. Vol. 1: 1915-1919*, ed. Anne Olivier Bell, Nueva York, Harcourt Brace Jovonovich, 1977.



Butler subvierte a Deleuze:

La lógica hegeliana del concepto como lógica de las multiplicidades

Butler Subverts Deleuze:

The Hegelian Logic of the Concept as Logic of Multiplicities

GERMÁN DANIEL CASTIGLIONI

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL –
UNIVERSALIDAD AUTÓNOMA DE ENTRE RÍOS – ARGENTINA)

Recibido el 29 de diciembre del 2021 – Aceptado el 31 de noviembre del 2022

Germán Daniel Castiglioni es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). En los meses de octubre a diciembre del 2014, mediante una beca del MINCyT y el DAAD, residió en el *Institut für Philosophie* de la FernUniversität in Hagen (Alemania), para trabajar con el Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann. Durante el período 2015-2020 fue beneficiado con la beca doctoral de CONICET. Desde el 2015 se desempeña como profesor en diversas universidades de la región. Actualmente es docente de “Metafísica” y “Filosofía del lenguaje” en la UNL y en la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Ha publicado diversos artículos sobre la recepción contemporánea de la filosofía hegeliana en distintas revistas nacionales y latinoamericanas. Ha participado y participa en distintos equipos de investigación radicados en la UNL y la UADER. Actualmente se encuentra en su último año de doctorado en la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER); su tema de investigación consiste en una lectura y evaluación crítica de *El capital* de Marx desde el pensamiento de Judith Butler.

RESUMEN: En su relación con la historia de la filosofía, Deleuze busca alejarse de las lecturas canónicas de los grandes pensadores mediante una serie de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas que remiten a una práctica de subversión immanente de los textos. Imitando este procedimiento, el presente artículo intenta subvertir al propio Deleuze a través de la lectura que Judith Butler propone de la dialéctica hegeliana desde fines de la década del 90. Para tal fin, nos servimos del concepto de multiplicidad con el cual Deleuze define la filosofía. Nuestra hipótesis es que Hegel es también un filósofo de la multiplicidad y que su lógica del concepto puede ser interpretada, desde una perspectiva butleriana, como una lógica de las multiplicidades. Distinguimos la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) de la pluralidad (*Vielheit*) del ser, pero principalmente de la diversidad (*Verschiedenheit*) de la esencia. Concluimos así que la negatividad hegeliana no se reduce a oposición y contradicción, como insiste Deleuze, sino que el concepto posee un movimiento ek-stático que remite a un pliegue infinito y que anticipa ya la afirmación nietzscheana.

PALABRAS CLAVE: Butler – Dialéctica – Multiplicidad – Concepto

ABSTRACT: In his relation with the history of philosophy, Deleuze seeks to move away from the canonical readings of the great thinkers through a series of shifting, slipping, dislocations, and hidden emissions that refer to a practice of immanent subversion of the texts. Imitating this procedure, this article tries to subvert Deleuze himself through Judith Butler's reading of the hegelian dialectic since the late 1990s. For this purpose, we use the concept of multiplicity with which Deleuze defines philosophy. Our hypothesis is that Hegel is also a philosopher of multiplicity and that his logic of the concept can be interpreted, from a Butlerian perspective, as a logic of multiplicities. We distinguish the multiplicity (*Mannigfaltigkeit*) from the plurality (*Vielheit*) of being, but mainly from the diversity (*Verschiedenheit*) of the essence. We thus conclude that Hegelian negativity is not reduced to opposition and contradiction, as Deleuze insists, but that the concept has an ek-static movement that refers to an infinite fold and that already anticipates the Nietzschean affirmation.

KEY WORDS: Butler – Dialectic – Multiplicity – Concept

1. Introducción

Deleuze ha explicado su relación con la historia de la filosofía como “una especie de sodomía (*enculage*)” o “inmaculada concepción”.¹ Se trata de acercarse a los filósofos de manera imperceptible, por la espalda, para dejarlos embarazados de una criatura monstruosa. De esa manera, Deleuze tomaba distancia de las lecturas canónicas de los filósofos.

Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.²

¿Qué sucedería si aplicáramos este mismo procedimiento al propio Deleuze? ¿Qué hijo monstruoso surgiría de semejante sodomización? El presente artículo intenta hacerle un hijo a Deleuze a través de la lectura que Judith Butler propone de la dialéctica hegeliana desde fines de la década del 90. Esta elección no es caprichosa. Por una parte, ya sea por algunas declaraciones dispersas o por la falta de un tratamiento profundo de la filosofía hegeliana, suele considerarse a Deleuze como un anti-hegeliano o incluso un antidialéctico. Aunque más abajo revisaremos esta lectura, podemos tomarla como puntapié inicial. Por otra parte, además de dedicar su tesis doctoral (publicada en 1987) a la cuestión del deseo y del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*, Butler siempre se mantuvo próxima a Hegel, al punto

¹ Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1872-1990*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 13.

² *Ibid.*, pp. 13-14.

que todavía en el 2009 insiste en definirse como “perversamente hegeliana”.³ No obstante, su interpretación de Hegel cambia con los años y se pueden identificar al menos dos grandes períodos, siendo el segundo de ellos el más productivo para nuestra tarea. En la siguiente sección explicaremos la diferencia entre estos dos períodos, así como los aspectos más relevantes de la lectura butleriana de Hegel que serán puestos al servicio de la sodomización de Deleuze. Cabe destacar que las referencias de Butler a Deleuze son marginales en sus obras; aun así, en las consideraciones finales del presente trabajo abordaremos brevemente esta cuestión.

Ahora bien, para hacerle un hijo monstruoso a Deleuze, un hijo hegeliano, partiremos del concepto de multiplicidad con el cual Deleuze define la filosofía. En este sentido, nuestra hipótesis es que Hegel es también un filósofo de la multiplicidad y que su lógica del concepto puede ser interpretada, desde una perspectiva butleriana, como una lógica de las multiplicidades. Comenzaremos la siguiente sección, ahondando en esta noción deleuzeana de multiplicidad como contrapuesta a la filosofía de Hegel. La tercera sección en cambio, la más extensa y ardua,⁴ está dedicada a servir como introducción a una lógica hegeliana de las multiplicidades. Distinguiremos la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) de la pluralidad (*Vielheit*) del ser, pero principalmente de la diversidad (*Verschiedenheit*) de la esencia. Una de las conclusiones importantes a la que llegaremos es que la negatividad hegeliana no se reduce a oposición y contradicción, como insiste Deleuze, sino que, siguiendo a Butler, el concepto posee un movimiento ek-stático que remite a un pliegue infinito y que anticipa ya la afirmación nietzscheana.

³ Butler, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, México, Paidós, 2010, p. 78. También en la segunda visita a la Argentina en el 2015, en el marco de una entrevista, Butler confesó que “cualquiera sea mi trabajo, está influenciado por Hegel” (Abellón, Milton, Chiacchio, Cecilia y Femenías, María Luisa, “Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler. Entrevista a Judith Butler” en *Avatares filosóficos*, N° 3, 2016, pp. 185-192, p. 186).

⁴ Agradezco a lx evaluadorx que me haya sugerido introducir subdivisiones en esa tercera sección, así como clarificar mejor desde el comienzo del artículo el plan general de mi argumentación.

2. Dialéctica y multiplicidad

Deleuze ha definido la filosofía como “una teoría de las multiplicidades”⁵ o bien “una lógica de las multiplicidades”.⁶ Con ello pretende designar un pensamiento de la diferencia que disuelve las oposiciones y que por ello no se deja subordinar al primado de la identidad que caracteriza al mundo de la representación. Esto puede ser leído como una crítica y distanciamiento respecto de la dialéctica hegeliana. Ya en su libro sobre Nietzsche de 1962, Deleuze atacaba la posición de Hegel por querer “ridiculizar el pluralismo”.⁷ Nietzsche no solo era presentado como antidialéctico e incluso como anti-hegeliano, sino que, siguiendo las abstractas dicotomías tan frecuentes en dicho libro, tampoco sería posible abordar dialécticamente la multiplicidad: “El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas: pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo”.⁸ Dialéctica y multiplicidad o pluralismo (en la siguiente sección distinguiremos esos términos) parecen oponerse sin posibilidad de articulación.

Sin embargo, en su tesis doctoral de 1968 Deleuze se abre a la dialéctica, contrariando de esta manera sus anteriores afirmaciones: “La Idea dialéctica, problemática, es un sistema de relaciones entre elementos diferenciales [...]. Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad”.⁹ Las Ideas son dialécticas porque designan un problema insoluble, un problema que persiste en y más allá de sus soluciones actuales. En cuanto múltiples relaciones entre elementos diferenciales, la teoría de la Idea, es decir, del problema, exige un cálculo diferencial o más propiamente “una dialéctica del cálculo”.¹⁰ El pluralismo se ha aliado ahora con lo que parecía ser su enemigo más profundo: la dialéctica. En *Diferencia y repetición* el enfrentamiento con Hegel se traslada entonces al terreno mismo de la dialéctica.¹¹ Deleuze sería ahora el dialéctico, quizás *el más grande*

⁵ Deleuze, Gilles, “L’actuel et le virtuel”, en Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, Flammarion, París, 1996, pp. 177-185, p. 179.

⁶ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., p. 234.

⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 11.

⁸ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 17.

⁹ *Ibid.*, pp. 275-276.

¹⁰ *Ibid.*, p. 272.

¹¹ A través del poskantismo, Daniel Smith ha mostrado también esta confluencia de

dialéctico del siglo XX, y Hegel, en cambio, sería, si no antidialéctico, un traidor de la dialéctica, que habría consumado la historia (iniciada por Aristóteles) de su “desnaturalización”, al reducir el problema al movimiento de lo negativo, la oposición y la contradicción.¹² El inconveniente con Hegel no sería entonces que fuera un pensador dialéctico, sino *que no lo fuera lo suficiente*. En resumen, en *Diferencia y repetición* la dialéctica queda íntimamente vinculada a una lógica de las multiplicidades, si bien Hegel es extrañamente desplazado de tal movimiento.¹³

A pesar de esta posible lectura, en el presente trabajo intentaré defender que la filosofía de Hegel implica la afirmación absoluta e irreductible de la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*). Para ello me apoyaré en la interpretación propuesta por Judith Butler de la dialéctica hegeliana. Como anticipamos en la sección anterior, podemos identificar dos grandes períodos en la interpretación butleriana de Hegel. El primero de ellos abarca desde sus años en la Universidad hasta fines de la década del 90.¹⁴

Como Deleuze en *Diferencia y repetición*, Butler articula también dialéctica y multiplicidad, si bien mediante una argumentación distinta. En el último capítulo añadido a la publicación en 1987 de su

Hegel y Deleuze dentro de la tradición dialéctica, desmontando así el *cliché* de leer a Deleuze como antidialéctico o anti-hegeliano. Cf. Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana” (trad. Gonzalo Santaya) en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n. 10, 2019, pp. 40-65.

¹² “Comienza la larga historia de la desnaturalización de la dialéctica que alcanza su culminación con Hegel” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 396, cf. p. 241, 251, 277, 285).

¹³ Quedaría por determinar el lugar de Nietzsche en relación a la dialéctica. Desde *Diferencia y repetición* ya no podría sin más anunciarse, con panderetas y matracas de cotillón, que Nietzsche es antidialéctico, porque eso significaría ahora negar el pluralismo. Pero quizás haya que eliminar de una buena vez el juego pueril de oponer Nietzsche a Hegel. Al contrario, en sus últimas obras Nietzsche reconoce, en un gesto similar al de Marx en *El capital*, su deuda con el hegelianismo: “Nosotros, los alemanes, somos hegelianos, aun cuando no hubiese existido nunca alguien como Hegel” (Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 360).

¹⁴ “La única forma de describirme en mis años de juventud en Estados Unidos es como una lesbiana de bar que se pasaba el día leyendo a Hegel y la noche en un bar gay que ocasionalmente se convertía en un bar *drag*” (Butler, Judith, *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley-Beltrán, Barcelona, Paidós, 2006, p. 301). Sobre el hegelianismo de Butler, especialmente en sus primeros años, cf. Abellón, Milton, “Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*” en Femenías, María Luisa, Martínez, Ariel (coord.), *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco*, La Plata, UNLP-FAHCE (Estudios-Investigaciones 56), 2015, pp. 41-71.

tesis doctoral, Butler aborda algunos autores franceses “posestructuralistas”, realizando, entre otras interpretaciones, una lectura dialéctica de la teoría foucaultiana del poder. Es en este contexto que traza la diferencia entre Hegel y Foucault. Según Butler, Foucault radicaliza las inversiones dialécticas entre poder y deseo que Hegel expone en la sección dedicada al señorío y la servidumbre en el cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. El poder jurídico no reprime un deseo o instinto originario, sino que es la propia ley represiva la que *crea o produce* ese deseo. Sin embargo, según Butler, en Foucault tal dialéctica no se estabiliza en un equilibrio dinámico que afirme la unidad de los opuestos, sino que el poder productivo desbarata las dicotomías mediante una proliferación y multiplicación de formas de poder inesperadas. Es esta multiplicación la que abre la posibilidad de la resistencia y la subversión, más allá de las inversiones dialécticas. De esta manera, Butler sostiene que “Foucault adopta una postura dialéctica frágil: en su dialéctica no hay sujeto ni teleología o anclaje, y la inversión constante de opuestos no conduce a la reconciliación en la unidad, sino a una proliferación de las oposiciones que termina debilitando la hegemonía de la propia oposición binaria”.¹⁵

Remarquemos que no se trata de hacer de Foucault un antidialéctico, mucho menos un anti-hegeliano. Tales discursos reactivos, propios de la moral de esclavos, no generarían en Butler más que una carcajada auténticamente nietzscheana. Foucault es dialéctico, solo que su dialéctica es frágil, múltiple, una dialéctica que no reconcilia los opuestos, sino que constantemente los desfonda. La herencia hegeliana se conserva, pero transformada, por ello puede hablarse también de “una dialéctica hegeliana en ruinas”.¹⁶

En el artículo de 1995 incluido luego como primer capítulo de *Mecanismos psíquicos de poder*, Butler vuelve a sostener su lectura de Foucault con relación a Hegel. Las inversiones dialécticas entre deseo y poder no bastan para explicar la regulación de la ley y la posibilidad de su subversión. La producción del poder es siempre una multiplicación incontrolable que desborda toda teleología: “Esta multiplicación distingue la teoría de Foucault de la de Hegel y cons-

¹⁵ Butler, Judith, *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 312.

¹⁶ *Ibid.*, p. 309.

tituye un lugar de resistencia potencial a la regulación. La posibilidad de resistencia se deriva del *elemento impredecible* en la multiplicación”.¹⁷ Nuevamente el tránsito desde Hegel a Foucault se interpreta dentro del terreno de la dialéctica misma, como un tránsito desde una dialéctica binaria que retorna a la unidad hacia otra dialéctica de carácter múltiple que deshace los binarismos imposibilitando la reconciliación. Igual que concluíamos con Deleuze, la dialéctica hegeliana seguiría atada a la oposición y la contradicción, mientras que la dialéctica foucaultiana del poder, tanto como la dialéctica deleuzeana del cálculo, abrirían el juego de las multiplicidades diferenciales. No obstante, siguiendo a Butler, no tendría sentido ya denunciar una traición o desnaturalización de la dialéctica en manos de Hegel o de cualquier otro, porque no hay algo así como una “naturaleza” pura de la dialéctica (¿acaso Deleuze es esencialista?). El movimiento que lleva de Hegel a Foucault, pasando por *Diferencia y repetición*, es inmanente a la dialéctica misma y, por lo tanto, se trata de desarrollos que expanden la herencia del hegelianismo.

Hasta ahora solo hemos indicado, apoyándonos en las tesis doctorales de Butler y Deleuze, que *una teoría de las multiplicidades implica un pensamiento dialéctico*, si bien desde ambas posturas se toma distancia respecto a la dialéctica hegeliana. En este contexto, nuestra pregunta es justamente si no es posible interpretar la filosofía de Hegel como una teoría de las multiplicidades. Para embarcarnos en esa gigantesca tarea es necesario que examinemos el giro dado por Butler hacia fines de la década del 90 en su interpretación de Hegel; giro que abre un segundo gran período en la lectura butleriana del filósofo alemán. En 1998 Butler añade un importante prólogo a la reedición de su tesis doctoral, en el cual marca una serie de lineamientos “para nuevas y futuras apropiaciones de Hegel”.¹⁸ En dicho prólogo, Butler se muestra interesada en los malentendidos sobre Hegel con la irrupción del estructuralismo francés, declarando que todo su trabajo “sigue inscripto dentro de la órbita de un conjunto de preguntas hegelianas”.¹⁹ Con los años, el hegelianismo de Butler *se exacerba*.

¹⁷ Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos de poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Madrid, Cátedra, 2015, pp. 70-71.

¹⁸ Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 20.

¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

En primer lugar, Butler remite a la *Ciencia de la lógica* y propiamente al concepto para mostrar que la dialéctica hegeliana rompe con toda teleología: “La temporalidad del concepto no es ni estática ni teleológica, sino que requiere una lectura en la que se produzca una doble inversión y que no tenga cierre, una lectura que sin duda ofenderá al sentido común, pero sin la cual no es posible acceder a Hegel”.²⁰ De hecho, en la *lógica del concepto* Hegel dedica un capítulo entero a refutar la teleología, y tal refutación es una condición necesaria para acceder a la comprensión de la Idea, que es para Hegel “el único asunto y contenido de la filosofía”.²¹ Como consecuencia de esto, el sujeto hegeliano no es una identidad segura de sí misma, sino que por su constitución “ek-stática” está siempre perdiéndose a sí mismo sin ninguna posibilidad de restauración definitiva: “El sujeto que surge de su *Fenomenología* es un sujeto ek-stático, un sujeto que se halla permanentemente fuera de sí mismo y cuyas expropiaciones periódicas no conducen a un regreso a un yo anterior”.²² La diferencia, por tanto, no queda subordinada a la identidad, sino que estalla y se disemina en su continuo diferir de sí: “El concepto de «diferencia» es malinterpretado de manera similar cuando se concibe a ésta como contenida dentro del sujeto o por el sujeto: el encuentro del sujeto hegeliano con la diferencia no se resuelve en la identidad. Más bien, el momento de su «resolución» no puede ser diferenciado del momento de su dispersión”.²³ Finalmente, apoyándose en el libro de Jean-Luc Nancy *Hegel: L’Inquietude du négatif* de 1997, Butler reniega también de la noción de totalidad para pensar la dialéctica hegeliana: “El texto de Nancy libera a Hegel del tropo de la totalidad al insistir en que el «desasosiego» del yo es su modo de devenir, su no-sustancialidad final en el tiempo y su expresión específica de libertad”.²⁴

²⁰ *Ibid.*, p. 13.

²¹ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 2003, p. 284. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones de los textos de Hegel son mías y respetan siempre las itálicas del original.

²² Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 20. Cf. Butler, Judith, *Deshacer el género*, op. cit., pp. 211 y 215.

²³ *Ibidem*. Butler sigue aquí la línea interpretativa de Derrida, quien ya en su tesis doctoral afirmaba que “Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. [...] último filósofo del libro, primer pensador de la escritura” (Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Cerletti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986, p. 35).

²⁴ Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 16.

Desde esta nueva perspectiva se desdibujan las anteriores diferencias que señalábamos entre Hegel y Foucault o Deleuze. La dialéctica hegeliana no retorna a la unidad subordinando la diferencia, tampoco su movimiento está gobernado por una teleología ni opera según el fantasma de la totalidad. Todos estos elementos ¿no podrían hacer de Hegel un pensador de la multiplicidad? ¿No es ya su dialéctica una lógica de las multiplicidades? Nuestra hipótesis es que tal teoría de las multiplicidades se encuentra desarrollada en la *Ciencia de la lógica* y especialmente en su tercera y última parte: la lógica subjetiva o del concepto. Desde una lectura butleriana del concepto hegeliano como movimiento ek-stático se pueden replicar muchas de las críticas de Deleuze a Hegel. Pero no sólo eso, si nuestra hipótesis es acertada, podría incluso surgir un nuevo Deleuze que estaría sospechosamente próximo a Hegel.

Esto último es lo que ya planteaba Žižek en su libro sobre Deleuze del 2004 *Órganos sin cuerpo*. Según Žižek, Hegel sería el único filósofo “insodomizable” para Deleuze y tal carácter no solo volvería a Hegel “extrañamente cercano a Deleuze”,²⁵ sino que permitiría incluso invertir la situación, de suerte que ahora sea Hegel quien sodomiza a Deleuze. Sin embargo, si bien no hay ningún libro de Deleuze dedicado a Hegel y las referencias a sus obras suelen ser de rechazo, ¿no podría también interpretarse *Diferencia y repetición* como una secreta sodomización de Hegel? Ya en el prefacio de dicha obra Deleuze afirmaba en un paréntesis: “(Imaginamos un Hegel filosóficamente barbudo, un Marx filosóficamente lampiño con las mismas razones que una Gioconda bigotuda)”.²⁶ ¿No está aquí Deleuze retratándose a sí mismo mediante estas figuras quiasmáticas? ¿No es Deleuze la barba de Hegel o el barbero de Marx? El libro que publica al año siguiente de *Diferencia y repetición* y que expone las mismas tesis tiene, en este respecto, un título muy sugerente: *Lógica del sentido*. Con tal expresión Jean Hyppolite denominaba a la lógica hegeliana del concepto, ya que el concepto es el sentido.²⁷ Te-

²⁵ Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. Antonio Gimeno Cuspina, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 67.

²⁶ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 19.

²⁷ “[...] lo que Hegel llama el concepto, que nosotros podríamos traducir por el sentido” (Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. Luisa Medrano, Barcelona, Herder, 1996, p. 240). Y poco antes: “La lógica subjetiva, o la lógica del concepto, es la lógica del sentido” (*Ibid.*, p. 233). La equivalencia entre concepto y sentido recorre, no obstante, todo el libro de Hyppolite y se encuentra ya supuesta desde la Introducción: “[...] lo que Hegel

niendo en cuenta esta sustitución que propone Hyppolite, ¿no sería entonces *Lógica del sentido* la *répétition* de la lógica (hegeliana) del sentido?

Sin embargo, Deleuze *no dice eso* expresamente, y hacérselo confesar, para vergüenza suya, sería ya poner en acto la sodomía. Confesión anal. Pero si volvemos a la interpretación de Butler sobre Hegel, ¿no surge también *otra* forma de sodomizar a Deleuze? Una lectura propiamente butleriana de la *Ciencia de la lógica* haría de esta obra, y sobre todo de su última parte, una lógica de las multiplicidades. En este sentido, imaginamos a una *hegeliana* acercándose sigilosamente a Deleuze por la espalda para dejarlo embarazado. ¿Qué hijo monstruoso se originaría de semejante acto de perversidad? – ¿Un Deleuze hegelianizado? ¿Un Hegel *queer*?

3. Una teoría hegeliana de las multiplicidades

A continuación, siguiendo la lectura butleriana de Hegel, comenzaremos a precisar el concepto de multiplicidad que se encuentra en la *Ciencia de la lógica*. Si bien en este trabajo no podremos exponer en toda su amplitud la lógica hegeliana de las multiplicidades, trazaremos sus lineamientos generales, despejando ciertas confusiones sobre el pensamiento de Hegel que condicionan su comprensión.

3.1. La multiplicidad no es la pluralidad del ser

En primer lugar, la multiplicidad se distingue de la pluralidad (*Vielheit*). Hegel se ocupa de esta última categoría y del respectivo problema tradicional de lo uno y lo múltiple, o mejor dicho, de lo uno y lo plural (*Eins und Vieles*), al exponer la dialéctica del ser-para-sí en la primera parte de la *Ciencia de la lógica*. Hegel llama ser-para-sí al ser cualitativo que ha alcanzado su completitud y que por ello es una existencia (*Dasein*) afirmativa, es decir, es algo real, finito, existente, pero no en cuanto se refiere a un otro al que niega y en el que se disuelve, sino como simple referencia a sí mismo. El ser-para-sí es de esta manera verdadera infinitud, la autonegación de lo finito, bajo la forma de la inmediatez. Por lo tanto, cuando algo está acaba-

llama el concepto o el sentido” (*Ibid.*, p. 10).

do en su cualidad, solo le queda repetirse. La pluralidad surge por la reiteración de lo mismo, allí donde el ser cualitativo ya completado se repele por ello de sí mismo. La pluralidad es así la auto-repulsión infinita de la misma cualidad: uno, uno, uno, uno, uno..., repulsión que es al mismo tiempo atracción, ya que los muchos son cada cual el *mismo* uno. Esto constituye la base a partir de la cual se deriva luego la pluralidad cuantitativa, el conjunto numérico o colección (*Menge*), en tanto aumento y disminución dentro de una misma cualidad, adición y sustracción del mismo uno consigo mismo: 1, 2, 3, 4, 5, etc., serie numérica con la cual se forma el resto de los números. La cantidad es así “la verdad de la cualidad”.²⁸

No podemos ahora desarrollar esta dialéctica de lo uno y lo plural,²⁹ pero si la multiplicidad no es la pluralidad, entonces Deleuze no está más que rumiando una tesis hegeliana cuando rechaza el dualismo uno-múltiple para pensar las Ideas: “La multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal. Lo uno y lo múltiple son conceptos del entendimiento que forman las mallas demasiado flojas de una dialéctica desnaturalizada que procede por oposición”.³⁰

3.2. *La multiplicidad no es la diversidad de la esencia*

La multiplicidad no se confunde, por tanto, con la pluralidad del ser. Pero tampoco es la diversidad (*Verschiedenheit*) de la esencia. Este es un punto fundamental en el que debemos insistir, ya que ha conducido a reiterados malentendidos que obstaculizan la comprensión

²⁸ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 2008, p. 359.

²⁹ Un detalle que puede ser importante es que Hegel extrae la categoría de lo uno (*das Eins*) no de la unidad numérica, la cual es una determinación más concreta, sino de un giro interrogativo alemán: *Was für eines?* o bien *Was für ein Ding ist das?* (¿qué clase de cosa *una* es ésta?). Según Jorge Fernández se trata de “una reformulación de la pregunta por el comienzo” (Fernández, Jorge E., *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003, p. 191), lo que da cuenta que, en la línea heideggeriana que continúa Deleuze, la respuesta o solución no elimina la pregunta, sino que ésta se mantiene y retorna como lo problemático (cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 294-295 y 303-304).

³⁰ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 276-277. También en su libro sobre Foucault se lee: “la multiplicidad permanece totalmente indiferente a los tradicionales problemas de lo múltiple y lo uno” (Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 40).

de la lógica hegeliana del concepto como teoría de las multiplicidades. Es también en este punto donde la lectura butleriana de Hegel, sobre todo la perteneciente a lo que llamamos su segundo período, comienza a cobrar mayor relevancia en nuestro trabajo, ya que, como hemos indicado, Butler se ocupa de los malentendidos sobre Hegel que surgen con el (pos)estructuralismo francés.

La diversidad es una determinación reflexiva que expresa la mera diferencia exterior entre distintos que valen por sí mismos y son por ello indiferentes recíprocamente. Pero en contraste con la pluralidad cualitativa, la cual es una reiteración del *mismo* uno, la diversidad introduce la policromía y la variedad, toda la riqueza que se manifiesta en el mundo. Hay por tanto muchos, pero no se trata del mismo uno, sino siempre de algo diferente. Ahora bien, según el movimiento propio de la reflexión, la diversidad traspasa a la oposición y contradicción, la cual se hunde en la unidad del fundamento:

La razón *pensante* afila (*spitzt...zu*), por así decirlo, la diferencia obtusa de lo diverso, la mera multiplicidad de la representación, llevándola hasta la diferencia *esencial*, hasta la *oposición*. Los múltiples recién al ser empujados hacia el filo puntiagudo (*Spitze*) de la contradicción se tornan incisivos y vivientes unos frente a otros, y conservan dentro de ellos la negatividad, la cual es la íntima pulsación del automovimiento y la vitalidad.³¹

³¹ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 1999, pp. 62-63. En *Diferencia y repetición* Deleuze cita este y otros pasajes según la traducción francesa, y gran parte de su comentario se basa en aferrarse a ciertos giros expresivos que solo pertenecen a esa traducción (cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2012, p. 64). Específicamente, Deleuze coloca en *italicas* dos expresiones supuestamente de Hegel para mostrar que la contradicción sería el máximo absoluto de la diferencia (más abajo discutimos este aspecto). La primera corresponde en nuestra traducción a “empujados hacia el filo puntiagudo (*Spitze*)” y que en francés es *poussé à la pointe* (“llevado hasta el extremo”). Pero el término alemán *Spitze* está en relación con el verbo *zuspitzen* de la oración anterior y que traducimos como afilar. La segunda expresión es aún más llamativa, ya que no tiene equivalente en el alemán. Según la cita en francés, Hegel diría: “Cuando se lleva *bastante lejos* la diferencia entre las realidades (*Quand on pousse assez loin la différence entre les réalités*), se advierte que la diversidad se convierte en oposición y, por consiguiente, en contradicción” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 84). Pero traduciendo del alemán, el comienzo de esa frase dice: “Considerando más de cerca la diferencia de la realidad (*Näher den Unterschied der Realität genommen*)” (Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Wesen*, *op. cit.*, p. 63). Según esto, no hay que llevar *lejos* la diferencia, hasta su máximo absoluto, sino al contrario acercarla a la realidad introduciéndola en el detalle, en los pliegues de las singularidades, solo así el pensamiento se agudiza, afila su reflexión volviendo punzantes sus determinaciones. El texto de Hegel es mucho más deleuzeano de lo que Deleuze, en su terca miopía, en su propio “bloqueo”, podría reconocer.

De esta manera se cree que en el pensamiento hegeliano la multiplicidad se reduce a oposición, la paleta multicolor al simple contraste entre lo blanco y lo negro, las múltiples acciones a la contraposición entre virtud y vicio, entre el bien y el mal, de suerte que, en general, el sinnúmero de cosas existentes quedaría encasillado en una serie de dicotomías. La dialéctica, se dice, no puede pensar la diferencia sin subordinarla a la identidad, ya que, como sostiene el mismo Hegel, los opuestos en su mutua exclusión son esencialmente lo mismo: “Ambos son por tanto la contradicción asentada, ambos son *en sí* lo mismo. Ambos son también *para sí* lo mismo, ya que cada uno es el asumir del otro y de sí mismo. Ellos se hunden con esto en el *fundamento*”.³² La dialéctica solo aparentemente combate las dicotomías ya que opera con ellas, mediante ellas, para dar cuenta de la unidad que las sostiene y a la que retornan como en su fundamento. De aquí la efervescencia de los discursos declaradamente anti-hegelianos que pretenden abrir un juego de diferencias libres, multiplicidades que no se dejan atrapar en oposiciones ni son por ende “dialectizables”. Se anuncia una vez más el fin de la metafísica tradicional, atrapada siempre en dualismos, imposibilitada de pensar más allá de la identidad y la contradicción, metafísica que culmina en el sistema hegeliano.

No olvidemos que esta interpretación muy difundida sobre Hegel, y un tanto caricaturesca, todavía persiste en algunos aspectos y con ciertos matices en las primeras obras de Butler. Por ejemplo, cuando Butler traza la diferencia entre Foucault y Hegel en el último capítulo de su tesis doctoral, señala que en la dialéctica hegeliana las constantes inversiones entre opuestos tienen como meta teleológica retornar a la unidad, esto es, al fundamento, mientras que en Foucault se trataría de una dispersión y proliferación que imposibilitaría tal retorno.³³

Ahora bien, ya desde la reseña de 1954 al libro de Hyppolite *Lógica y existencia*, Deleuze se preguntaba: “¿No sería posible hacer una ontología de la diferencia que no tuviese que elevarse hasta la contradicción? ¿No sería la contradicción algo menos que la diferen-

³² Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hg. F. Nicolin, O. Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, 1991, p. 129.

³³ Cf. Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 311.

cia, y no algo más que ella? ¿No sería la contradicción solamente el aspecto fenoménico de la diferencia?”³⁴

Para responder estas preguntas desde una perspectiva hegeliana tendremos que repasar el movimiento que conduce hacia la oposición y contradicción. Como decíamos, la diversidad es, para Hegel, la diferencia reflexiva meramente inmediata. Debido a esta inmediatez, los diversos son indiferentes unos a otros y su diferencia solo puede recaer, por tanto, en un tercero que los compara. Ahora bien, la comparación, aun cuando sea solo una relación exterior a los términos comparados, consiste en establecer igualdades y desigualdades. La reflexión mantiene separadas ambas operaciones cuando remiten a uno y el mismo término mediante giros expresivos como: en tanto que, con respecto a, por un lado, por el otro, etc., y de esa manera pretende alejar la contradicción de la cosa.³⁵

Sin embargo, la igualdad y la desigualdad entran también ellas mismas en relación, de modo tal que explicitan la contraposición inherente a los diversos. Es la propia igualdad la que remite y requiere de la desigualdad, justamente porque solo tiene sentido predicar la igualdad de cosas que son en algún respecto desiguales; y viceversa, la desigualdad solo tiene sentido allí donde hay una cierta igualdad. Una igualdad absoluta entre dos cosas sería absurda, porque entonces ni siquiera se trataría de *dos* cosas; la igualdad supone la desigualdad y una desigualdad entre dos cosas sería igual de absurda, porque si nada tienen en común ni siquiera serían *dos cosas*; la desigualdad supone la igualdad. Por lo tanto, son las operaciones mismas de la igualdad y la desigualdad las que se enfrentan y contraponen, y cada una lleva en sí misma el reflejo de la otra. La comparación penetra de esta manera en la cosa misma, distinguiéndola de *su* otra por una determinación interna. La diversidad traspasa entonces a oposición, la igualdad y la desigualdad inmanentes se convierten en lo positivo y lo negativo de la cosa misma.³⁶

Pero lo que debemos subrayar es que mediante este traspaso no se elimina la multiplicidad de los diversos, sino que el traspaso con-

³⁴ Deleuze, Gilles, “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*” en Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, edición preparada por David Lapoujade, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 25.

³⁵ Cf. Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Wesen*, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 42.

siste justamente en develar el proceso que la genera. No hay ninguna reducción de lo múltiple a lo binario, de muchos a solo dos – como si la variedad de colores se redujera por ejemplo a blanco y negro –, sino que la oposición muestra la estructura que posibilita la diversidad; la oposición es el presupuesto trascendental de la diversidad, por ello es su verdad.³⁷ Más aún, *la propia oposición está pluralizada*. Si en la exposición del ser-para-sí teníamos lo uno plural (*vieles Eins*), dentro de las determinaciones reflexivas se da la dualidad plural. El mundo no ha perdido su riqueza y variedad infinita, pero ha encontrado el *principio* que la produce y regenera. El comparar comienza siendo una relación exterior ya que le es indiferente a los diversos, ellos valen inmediatamente como diferentes. Pero cuando el comparar explicita la relación entre sus operaciones, se torna una actividad inmanente, donde los diferenciados no son otros en general, sino que cada uno está enfrentado a su otro. El paso de la diversidad a la oposición es el paso de la trascendencia o exterioridad a la inmanencia, de la diferencia inmediata a la diferencia *esencial*.

3.3. *La contradicción no es el máximo absoluto de la diferencia*

Ahora bien, hay un punto en el que Deleuze pareciera tener razón. Hegel muestra que la diferencia es empujada hasta la oposición y la contradicción. Pero ¿no es la contradicción solo el aspecto fenoménico de la diferencia? Es un error pensar que lo que Hegel tiene para decir de la diferencia se agota en el capítulo correspondiente a las determinaciones reflexivas. La *Ciencia de la lógica* no tiene que ser tomada como un diccionario filosófico o un menú de categorías que uno pueda ir a consultar *a piacere*. Tal modo abstracto de acercarse a una obra filosófica es indicio de una falta completa de formación cultural y más aún de pensamiento especulativo. El discurso hegeliano es un perpetuo flujo y reflujo que se acrecienta a medida que se expande, su discurrir no se deja por ello atrapar en categorías estáticas, sino que avanza precisamente destruyendo las formas que pretenden petrificarlo.

³⁷ Esta misma distinción entre oposición y diversidad es la que traza Deleuze al comienzo del quinto capítulo de *Diferencia y repetición*: “La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 333). Agradezco nuevamente a lx evaluadorx por recordarme este pasaje.

En este sentido, no debe olvidarse que todo el movimiento de la lógica objetiva (las dos primeras partes de la *Ciencia de la lógica*) tiene por meta alcanzar el concepto, por lo que todas las determinaciones del ser y de la esencia hallan en el concepto su verdad. No obstante, como ha indicado Butler desde fines de la década del 90, este movimiento, habitual en las obras de Hegel, no es lineal, ni simplemente teleológico: “La *Fenomenología*, por ejemplo, opera según una temporalidad que es irreductible a la teleología”.³⁸ Esto mismo es aún más válido con respecto a la temporalidad propia del concepto en la *Ciencia de la lógica*.³⁹ El concepto se genera a partir del ser y la esencia, ellos son según la expresión de Hegel su “*exposición genética*”⁴⁰ y por tanto son también ya el concepto, pero en una forma precaria o imperfecta. El ser es el “*concepto en sí*”, la esencia es “la *aparencia del concepto*”, su aspecto fenoménico; pero solo la lógica subjetiva es la exposición del “*concepto en y para sí*”.⁴¹ Esto no debe interpretarse como una simple evolución desde un estadio potencial implícito, ya que la clave reside en que *el ser y la esencia solo se tornan legibles como concepto de manera retroactiva*. Y esto afecta al propio movimiento del concepto en y para sí, el cual se mantiene siempre abierto, ek-stático. Se trata de un círculo, sin duda, pero un círculo lo suficientemente *tortuoso y descentrado* como para romper la destinación teleológica: “El futuro que abre la operación hegeliana no tiene garantía de éxito alguno, pero es futura, abierta, relacionada con la infinitud que preocupa las reflexiones no teleológicas de Hegel sobre el tiempo”.⁴²

Se infiere de aquí que la diferencia, en cuanto determinación reflexiva, no es la diferencia tal como está en el concepto, esto es, en su verdad, sino solo la diferencia de la esencia o reflexión, la diferencia *esencial*, que en su forma plena es oposición y contradicción. De igual manera, la diferencia se ha presentado ya en la lógica del ser como determinidad y ser-otro, que en su expresión máxima es

³⁸ Butler, Judith, “Universalidades en competencia” en Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires, F.C.E., 2004, pp. 141-184, aquí, p. 178.

³⁹ Cf. Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 13.

⁴⁰ Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 5.

⁴¹ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 104.

⁴² Butler, Judith, “Universalidades en competencia”, op. cit., p. 179.

infinitud. Pero ni lo infinito ni la contradicción son todavía la diferencia tal como se muestra en su verdad, la *diferencia como diferencia*, la diferencia *conceptual* (*Begriffsunterschied*). Según Deleuze, “lo que Hegel reprocha a sus predecesores es haberse quedado en un máximo totalmente relativo, sin alcanzar el máximo absoluto de la diferencia, es decir, la contradicción, el infinito (como infinitamente grande) de la contradicción”.⁴³ Pero dentro del sistema hegeliano el máximo absoluto de la diferencia no es la contradicción, extremo puntiagudo (*Spitze*) sólo para la reflexión, menos aún lo infinitamente grande, sino la Idea. La Idea es para Hegel (también para Deleuze) la Diferencia: “La Idea es ella misma la dialéctica que escinde y distingue eternamente lo idéntico consigo de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finito de lo infinito, el alma del cuerpo, y solo en esta medida es eterna creación, eterna vitalidad y espíritu eterno”.⁴⁴

Ahora bien, ¿en qué consiste más precisamente la diferencia en el concepto? Hegel expone este aspecto como el momento de la *particularidad* del concepto: “Lo universal se determina, así es él mismo lo particular; la determinación es su diferencia; él está diferenciado solo de sí mismo. Por consiguiente, sus especies son a) lo universal mismo y b) lo particular”.⁴⁵ El concepto está des-centrado. Como especie universal se desplaza a un lado de sí mismo, siendo el otro lado él mismo como lo particular enfrentado a sí. De esta manera, lo universal se inscribe dentro de sí mismo, pero no puede atraparse más que dividiéndose, de modo que se alcanza solo como parte de sí mismo. El concepto, por tanto, está siempre desfasado de sí mismo, dislocado, alocado, desquiciado. No se trata simplemente de una identidad móvil o dinámica sino de un verdadero descentramiento o desquiciamiento. El concepto tuerce su eje para estar junto a sí. Esto es lo que desde la interpretación de Butler podemos denominar también el *ek-stasis*⁴⁶ del concepto. Como el tiempo para Hamlet, el

⁴³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 84.

⁴⁴ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 184.

⁴⁵ Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 39.

⁴⁶ Si bien Butler remite al sentido etimológico dado por Heidegger a dicho término, no obstante, es el propio Hegel quien traza la equivalencia entre éxtasis y concepto en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*: “Pese a la mucha turbiedad de lo que engendraba el éxtasis, este éxtasis malentendido no debía ser, supuestamente, de hecho, otra cosa que el concepto puro” (Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe), trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010, p. 137). La referencia al éxtasis es

concepto hegeliano está fuera de sus goznes. Su identidad está siempre fisurada, rota, fragmentada, pero al mismo tiempo se redobla, se pliega sobre sí, porque solo es la identidad de la diferencia de sí consigo mismo, eterno retorno de lo mismo como retorno de la diferencia.

Luego de presentar esta “auténtica división” del concepto Hegel aclara lo siguiente:

Tal como se muestra aquí la diferencia, ella está dentro de su concepto y con ello dentro de su verdad. Toda diferencia anterior tiene dentro del concepto esta unidad. Tal como ella es diferencia inmediata dentro del ser, está como el *límite* de un *otro*; tal como ella es dentro de la reflexión, es diferencia relativa, asentada como refiriéndose esencialmente hacia su otro; aquí comienza por ende a ser *asentada* la unidad del concepto; pero por lo pronto esta unidad es solo la *aparición* en un otro.⁴⁷

Hay por tanto tres tipos de diferencias: 1) la diferencia inmediata en el ser como límite de otro; 2) la diferencia relativa en la reflexión como referencia esencial a su opuesto; 3) la diferencia en el concepto como particularización de lo universal. Pero es evidente que las dos primeras son solo máximos relativos de la diferencia y solo la tercera, el ek-stático diferir de sí mismo, es el máximo absoluto de la diferencia. Hegel lo dice expresamente: “La naturaleza de lo universal es ser un tal simple, el cual a través de la absoluta negatividad contiene *dentro de sí* la suprema (*höchsten*) diferencia y determinidad”.⁴⁸ El concepto es la suprema diferencia. Deleuze no tenía más que seguir leyendo a Hegel para encontrar lo que buscaba: una ontología de la diferencia liberada de la contradicción.

Butler tiene razón cuando en el Prefacio de 1998 a la segunda edición de su tesis doctoral señala que la diferencia en Hegel es malinterpretada por los teóricos franceses de mediados del siglo XX, ya que “la diferencia no se resuelve en identidad”.⁴⁹ Pero este señalamiento modifica lo que la propia Butler sostenía en el capítulo final de su tesis. Las diferencias que trazaba entre las dialécticas

claramente una alusión al neoplatonismo que tanto Hegel como Deleuze tienen en alta estima y consideración.

⁴⁷ Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 40.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹ Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 20.

de Hegel y Foucault se desdibujan. El juego de inversiones en Hegel no retorna teleológicamente a la unidad del fundamento por medio de la contradicción, sino que, similar a Foucault, produce efectos inesperados, una proliferación y multiplicación que no tiene cierre definitivo. En este sentido, Hegel significa para Butler “la fuente moderna del pensamiento sobre la Otredad”.⁵⁰

Es necesario que insistamos en esta cuestión. La lógica hegeliana no es una lógica de la contradicción, si con ello se quiere destacar su rasgo principal, sino una lógica del concepto, la cual en su desarrollo pleno o realización es una lógica de las multiplicidades. Algo de esto entrevió Adorno mediante su apropiación del concepto benjaminiano de *constelación*, pero también al rebajar la contradicción a la forma en la que aparece lo no-idéntico bajo el primado de la identidad: “El concepto de contradicción no puede ser hipostasiado, es decir, no es el concepto clave para la dialéctica como tampoco ningún otro concepto singular lo es”.⁵¹ Por su parte, Hegel mismo ha cifrado el lugar de la contradicción dentro de las determinaciones reflexivas, es decir, en la lógica de la esencia, y por lo tanto solo en el *camino* hacia el concepto. Su función es entonces abrir paso al concepto para hacer que éste *aparezca*, pero ella no puede expresar el movimiento propio del mismo, su despliegue afirmativo.

La reflexión *rica en espíritu*, para mencionarla aquí, consiste por contra en aprehender y enunciar la contradicción. Aunque esta reflexión no exprese el *concepto* de las cosas y sus relaciones, y solo tenga como material y contenido suyos determinaciones de la representación, conduce a éstas hasta una referencia que contiene la contradicción de las mismas y a través de ella *deja aparecer su concepto*.⁵²

La contradicción no es entonces *expresiva* del concepto. Por lo mismo, la diversidad no es todavía la multiplicidad. Hegel llama a la diversidad la *mera* multiplicidad de la representación. Como perteneciente todavía al mundo de la representación, ella *tiene* que ser empujada hasta la oposición y contradicción para, de ese modo, atravesar la representación y arribar al concepto y más aún a la Idea.

⁵⁰ Butler, Judith, *Deshacer el género*, *op. cit.*, p. 340.

⁵¹ Adorno, Theodor, *Introducción a la dialéctica (1958)*, edición de Christoph Ziermann, trad. Mariana Diamópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, p. 125.

⁵² Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Wesen*, *op. cit.*, p. 62.

De esta manera, la contradicción es el paroxismo orgiástico *para la representación*, pero no para el concepto. Esto no significa que la contradicción y el resto de determinaciones reflexivas no sigan apareciendo en la exposición del concepto como tal, pero ya no tienen otra función más que ser signos o indicios de un movimiento que continuamente las rebasa. Así puede decirse también que el concepto *traspasa* al juicio y que éste *deviene* silogismo, que la relación de sujeto y predicado contiene una *contradicción*, etc. En cuanto el concepto asume en su simplicidad todo su proceso generativo, deja que las determinaciones del ser y de la esencia se muestren también en el despliegue del mismo.⁵³

En síntesis, Deleuze tiene razón. La contradicción es sólo la diferencia en su aspecto fenoménico, sólo la diferencia en cuanto *aparición* del concepto. La contradicción es la mirilla a través de la cual se deshace el mundo de la representación. Si por diferencia se entiende el diferir ek-stático del concepto en sentido butleriano, entonces es cierto que la contradicción es algo menos que la diferencia y no algo más que ella. Pero por lo mismo, Deleuze también se equivoca, ya que hace de la contradicción en Hegel “el máximo absoluto de la diferencia”, un error que arrastra de Hyppolite⁵⁴ y que podría haber corregido de atreverse a leer la *Ciencia de la lógica* por su cuenta, de manera completa y *auf Deutsch*. Lo que reiteradamente Hegel reprocha a sus predecesores (no sólo a Platón y Leibniz) no es haberse quedado en un máximo totalmente relativo sin alcanzar la contradicción, sino *que no se eleven al concepto especulativo*, a la diferencia ek-stática. Ahora bien, hacer de la contradicción el motor de la dialéctica, hipostasiarla como concepto central hasta convertirla incluso en una ley, como hicieron primero Engels y luego Stalin, desvirtuando así completamente el movimiento dialéctico, es el vicio típico

⁵³ Cf. Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 52.

⁵⁴ “Hay un punto de esta cuestión en el cual Hyppolite se muestra totalmente hegeliano: el Ser no puede ser idéntico a la diferencia más que si la diferencia se eleva a lo absoluto, es decir, a la contradicción. La diferencia especulativa es el Ser que se contradice” (Deleuze, Gilles, “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*”, op. cit., p. 24). Si hay algo que muestre de la manera más clara posible el alejamiento de Hyppolite respecto de Hegel es precisamente este el punto que destaca Deleuze: la hipostatización antidialéctica de la contradicción. La diferencia especulativa no es el Ser que se contradice. Si se considera la Idea, la diferencia es el Ser que *se expresa*, tal como quiere Deleuze (*Ibid.*, p. 25): “Todo lo efectivamente real es solo en tanto tiene a la idea dentro de sí y la expresa” (Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 206). Nuevamente, Deleuze no hace aquí más que balbucear pensamientos hegelianos.

del marxismo aburguesado, que no sabe disolver las abstracciones con las que opera, ni tampoco quiere, porque se siente seguro de sí al imponerlas como un dogma. Pero tampoco mediante el fetiche de la sobredeterminación se puede alcanzar el concepto como tal, la esfera de la afirmación creativa; que la contradicción esté sobredeterminada es más bien el testimonio de la impotencia de un pensar atrapado en el mundo de la representación. Frente a tanto marxismo estéril, Deleuze rehabilita sin saberlo el pensamiento de Hegel.

3.4. *La multiplicidad es la singularidad del concepto*

La diversidad no es entonces multiplicidad. *Solo el concepto es auténtica multiplicidad.* La propia etimología de esta palabra nos lleva al corazón de la lógica del concepto. Multiplicidad se forma con el prefijo multi- (muchos) y el verbo latino *plicare* que significa plegar, hacer pliegues. En alemán sucede lo mismo con la palabra *Manigfaltigkeit*, el pliegue en alemán es *die Falte*.⁵⁵ Multiplicidad significa entonces multiplegacidad, plegamiento infinito, variedad de pliegues. Ahora bien, el concepto se reconoce por su movimiento, y este movimiento es, precisamente, un des-pliegue (*Ent-faltung*) o desarrollo (*Ent-wicklung*).⁵⁶ El concepto es entonces un rollo o pliegue infinito y su movimiento consiste en su incesante multiplicación. En esto consiste el “*poder creativo (schöpferische Macht)*”⁵⁷ que Hegel atribuye al concepto en cuanto universalidad.

Por un lado, el concepto reúne dentro de sí todas las determinaciones lógicas que le dieron origen, el ser y la esencia, su propia génesis lógica. Pero no es sólo por esto que el concepto es pliegue, pliegue que va al infinito, sino principalmente debido a que sus propias determinaciones – universalidad, particularidad y singularidad – son ellas mismas el pliegue que el concepto mismo es: “Cada momento del con-

⁵⁵ Debo esta luminosa aclaración, que me permitió continuar elaborando la interpretación de Hegel como filósofo de la multiplicidad, al siguiente trabajo: Ferreyra, Julián, “El nacimiento en la biopolítica: la génesis de la vida en Hegel y Deleuze” en *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, N° 61, 2014, pp. 149-164. Ver la nota al pie número 44 (p. 160).

⁵⁶ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 151.

⁵⁷ Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 38. En este sentido, y siguiendo la lectura de Butler, la noción foucaultiana del poder *productivo* es deudora de la lógica hegeliana del concepto.

cepto es él mismo el concepto total”.⁵⁸ Esto es lo que podría llamarse, no sin cierta gracia, la *mamushka* del concepto. No obstante, el despliegue o desarrollo no consiste en la sola manifestación de algo oculto o embrionario, aún menos se trata de una reiteración de lo mismo. El concepto *se hace y recrea* en su despliegue, vuelve a generarse a sí mismo en cada momento suyo; y solo así se realiza y multiplica. Pero lo fundamental es que este hacer o crear suyo es también un *deshacer*. El concepto se pierde en su diseminación sin que haya posibilidad de una recuperación absoluta. Esto es lo que expresa el momento de su *singularidad*: “La singularidad no solo es el retorno del concepto dentro de sí mismo, sino inmediatamente su pérdida”.⁵⁹ Tal como sostenía Butler respecto del sujeto de la *Fenomenología del espíritu*, “el momento de su «resolución» no puede ser diferenciado del momento de su dispersión”.⁶⁰ Resolución y dispersión, retorno y pérdida se dan conjuntamente, esta ambigüedad constitutiva define el movimiento ek-stático del concepto hegeliano, movimiento que no puede ser expresado ya mediante contradicciones (simples o sobre-determinadas) o cualquier otra determinación reflexiva.

Como retorno, lo singular es la unidad de lo universal y particular, pero en cuanto pérdida es la realización del concepto, su diseminación o multiplicación. *Lo múltiple del concepto son, por tanto, las singularidades*. No obstante, esta multiplicación adquiere recién su mayor potencia en el tránsito del concepto a la objetividad: “El objeto (*Objekt*) tiene igualmente la diferencia en él mismo, se deshace dentro de sí en una multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) indeterminada (como *mundo* objetivo), y cada uno de estos *singularizados* es también un objeto, una existencia dentro de sí concreta, completa y autosuficiente”.⁶¹ No podemos examinar ahora el despliegue del concepto que se escinde en el juicio, se enrosca en la danza de los silogismos y decanta finalmente en la multiplicidad objetiva, la realización del concepto como red infinita de múltiples relaciones. La teoría de Hegel sobre la objetividad y la Idea es propiamente su lógica de las multiplicidades.

No obstante, destaquemos un solo detalle. Al comenzar la exposición de la objetividad encontramos la siguiente declaración: “La

⁵⁸ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 153.

⁵⁹ Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 56, cf. también p. 46.

⁶⁰ Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 20.

⁶¹ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, op. cit., p. 170.

definición «*lo absoluto es el objeto*» está contenida de la manera más determinada en la *mónada leibniziana*”.⁶² En la *Ciencia de la lógica* Hegel sitúa, por tanto, el punto de vista más elevado de la filosofía de Leibniz en el corazón mismo de la lógica del concepto. No es casual que tanto Hegel como Deleuze busquen en Leibniz una de las fuentes principales para elaborar una teoría de las multiplicidades. Las mónadas son las sustancias simples que, aún carentes de partes, *envuelven* una multitud en su unidad.⁶³ Este envolvimiento remite al movimiento propio del concepto. No obstante, Hegel le reprocha a Leibniz que mediante su armonía preestablecida se ahorre también el trabajo del concepto: “Arrojar el efecto recíproco de las sustancias a una *armonía predeterminada* no significa otra cosa más que convertirlo en una *presuposición*, es decir, en algo que es sustraído al concepto”.⁶⁴ Lo que Hegel reclama es una organización *inmanente* de lo múltiple como tal, es decir, que no remita ya a un Dios trascendente ni tenga por tanto necesidad de hacer converger las series. Mundo descentrado, que es ya el nuestro.

4. Consideraciones finales: ¿Butler deleuzeana?

En *Metamorfosis* Rosi Braidotti formula una serie de objeciones al pensamiento de Butler y entre tales objeciones señala la imposibilidad de articular la performatividad butleriana con la filosofía de Deleuze: “Butler no sólo ha rechazado abiertamente las teorías de Deleuze en su trabajo, sino que cualquiera que se haya sentido seriamente atraído o atraída por su pensamiento debe saber que no se puede establecer ninguna equiparación teórica entre ella y las filosofías rizomáticas o nómadas”.⁶⁵ Respondiendo a este señalamiento que funciona como imperativo moral (¡no debes vincular a Butler con Deleuze!), Butler confiesa que cada año recibe ensayos y comentarios que la definen como deleuzeana.⁶⁶ ¿Realmente es Butler una deleuzeana? Al fin y al cabo, si como hemos mostrado en este trabajo, Deleuze no está tan lejos de

⁶² *Ibíd.*, p. 173.

⁶³ Leibniz, G.W., *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982, p. 609.

⁶⁴ Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, *op. cit.*, p. 161.

⁶⁵ Braidotti, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2005, p. 142.

⁶⁶ Butler, Judith, *Deshacer el género*, *op. cit.*, p. 280.

Hegel como cree, más aún, ambos pensadores se encuentran sospechosamente próximos en demasiadas cuestiones, quizás Butler, que abiertamente se declara hegeliana, perversamente hegeliana, podría ser también una deleuzeana. No obstante, hay un aspecto que remarca Butler que le daría la razón a Braidotti: “Para Deleuze, el psicoanálisis se centra en el problema de la falta; en cambio yo tiendo a centrarme en el problema de la negatividad. Una de las razones por las que me opongo a Deleuze es que no hallo ninguna referencia a lo negativo en su trabajo, y me temo que lo que él propone es una defensa a ultranza frente a la negatividad”.⁶⁷

Efectivamente, este pareciera ser el *leitmotiv* anti-hegeliano que recorre todas las obras de Deleuze: su completo rechazo de la negatividad. Para Deleuze lo negativo es una ilusión transcendental que subordina la diferencia a la identidad. Es cierto que tampoco Hegel reifica sin más lo negativo, sino que desarrolla a la vez un pensamiento positivo. La negatividad se niega a sí misma produciendo la afirmación, lo que Hegel denomina más propiamente el momento *especulativo* o *racional-positivo*: “La dialéctica tiene un resultado *positivo*”,⁶⁸ esa es su continua insistencia, su grito frente a Platón y el escepticismo antiguo, pero también frente la dialéctica transcendental de Kant. Sin embargo, Deleuze denuncia esta positividad hegeliana como “un fantasma de afirmación”,⁶⁹ y para conjurarlo invoca nuevamente a Nietzsche, quien, según la peculiarísima interpretación de Deleuze, postularía una afirmación primordial, previa a toda negación, desde la cual se derivaría luego lo negativo.

Pero contrariamente a esa lectura, en las famosas tres transformaciones del espíritu, Zarathustra establece el santo “no” del león como condición previa para el santo decir “sí” del niño: “Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear – eso sí es capaz de hacerlo el poder del león. Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león. [...] Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí”.⁷⁰ En esto Nietzsche

⁶⁷ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁸ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie*, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 97.

⁷⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2014, p. 67.

resulta hegeliano. La negatividad del león tiene que devorarse a sí misma para producir la afirmación. Es el león quien mediante su potencia negativa, su poder que dice “no”, descarga y aligera el paso lento del camello, posibilitando la libertad para el “sí” creativo. *La negatividad es por tanto ligereza, baile, desenfreno*. Por ello Hegel escribe la *Ciencia de la lógica* en un doble registro: por un lado, la exposición fluida de las determinaciones que en su bacanal dialéctica se disuelven unas en otras; por otro lado, las discontinuas notas, donde Hegel se ocupa de la lentitud y torpeza del entendimiento que como camello se aferra a sus pesadas abstracciones sin captar el movimiento. Las elucubraciones deleuzeanas sobre Nietzsche siguen atrapadas en la testadurez schopenhaueriana de oponerse a Hegel, lenguaje reactivo que empaña todo *Diferencia y repetición*.

En esto Butler también se muestra hegeliana: la negatividad es afirmativa, creativa. Según Butler, Hegel extrae esta tesis de su lectura de Spinoza, lo que implica, en contra de la interpretación de Deleuze, que la negación ya está operando en el *conatus* spinozista.

La insistencia de Spinoza sobre el deseo por la vida que nace de la desesperación conduce a la afirmación más dramática de Hegel, que sostiene que «entretenerse con lo negativo» puede producir una conversión de lo negativo en el ser, y que, realmente, algo afirmativo puede darse de las experiencias de la devastación individual y colectiva, incluso en su indiscutible irreversibilidad.⁷¹

En el mismo sentido, y desde una perspectiva política, Butler se atreve también a cuestionar la limitada noción adorniana de resistencia, justamente en el discurso con motivo de su recepción del Premio Adorno, en septiembre de 2012. Según Butler, la propuesta de Adorno se reduce a decir “no” frente al *statu quo*, pero tal forma de negatividad es estéril si a la vez no se abre a nuevos modos positivos de vivir. De aquí concluye que “si resistir es dar lugar a un nuevo modo de vida, a una vida más vivible que se oponga a la distribución diferenciada de la precariedad, entonces los actos de resistencia serán una forma de decir *no* a un modo de vida que al mismo tiempo dice *sí* a otro distinto”.⁷² Una dialéctica meramente negativa, que solo dice “no”, perpetuaría ese mismo *statu quo* al que se opone.

⁷¹ Butler, Judith, *Deshacer el género*, op. cit., p. 334.

⁷² Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría política de la asamblea*, trad. María José Viejo, Buenos Aires, Paidós, 2019, p. 218.

Ahora bien, tampoco Deleuze pretende eliminar sin más el no de su dialéctica, pero se trataría de un no positivo, el no expletivo que se encuentra en el lenguaje: “Hay un no-ser y, sin embargo, no hay negativo ni negación. Hay un no-ser que no es de ningún modo el ser de lo negativo, sino el ser de lo problemático. Ese (no)-ser, ese ?-ser tiene por símbolo 0/0”.⁷³ Pero ¿no es ese el no propio del concepto hegeliano? Cuando Hegel se ocupa del juicio negativo distingue nuevamente tres tipos de negación. Primero, el no-ser indeterminado, la nada absoluta, el puro no del comienzo, que en la exposición de la cualidad se convierte en límite. Es el no de la carencia y finitud. Segundo, el no de la esfera reflexiva, lo negativo que se refiere esencialmente a un positivo, el no de la contradicción. Por último, el no del concepto, del pliegue infinito, de las multiplicidades. Sobre este último dice Hegel: “Dentro de la continuidad absolutamente fluida del concepto y sus determinaciones, el *no* es inmediatamente un positivo y la *negación* no es más determinación, sino que está acogida en la universalidad y asentada idéntica con ella. Por consiguiente, lo no-universal es de este modo lo *particular*”.⁷⁴ Tanto Hegel como Deleuze elaboran, por tanto, una teoría positiva del no, que sin embargo Deleuze busca en el cálculo diferencial.

Como otros pretendidos anti-hegelianos, Deleuze cree distanciarse de Hegel solo por criticar la cantinela de la contradicción dialéctica. Pero en la lógica ek-stática del concepto Hegel libera la negatividad de la contradicción, su teoría de las multiplicidades opera con un no que es positivo, afirmativo, y que anticipa ya a Nietzsche e incluso a Foucault, en cuanto el concepto es también poder creativo o productivo. Desde esta lectura de la dialéctica hegeliana posibilitada por la propia Butler, podríamos pensar que ella es también deleuzeana, *pero solo en la medida que el mismo Deleuze es hegeliano*. Butler abre así nuevos orificios para sodomizar a Deleuze, reconociendo en él la silueta de Hegel. Semejante sodomización no podría realizarse sin la risa, una risa perversa, tan nietzscheana como hegeliana: “En la risa que provoca el reconocimiento radica, al parecer, la oportunidad de percibir lo que no es tan evidente”.⁷⁵

⁷³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 97.

⁷⁴ Hegel, G.W.F., *Die Lehre vom Begriff*, op. cit., p. 76.

⁷⁵ Butler, Judith, *Sujetos de deseo*, op. cit., p. 329.

Bibliografía

- Abellón, Milton, “Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*” en Femenías, María Luisa Martínez, Ariel (coord.), *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco*, La Plata, UNLP. FAHCE (Estudios-Investigaciones; 56), 2015, pp. 41-71.
- Abellón, Milton, Chiacchio, Cecilia y Femenías, María Luisa, “Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler. Entrevista a Judith Butler” en *Avatares filosóficos*, N° 3, 2016, pp. 185-192.
- Adorno, Theodor, *Introducción a la dialéctica (1958)*, Edición de Christoph Ziermann, trad. Mariana Diamópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.
- Braidotti, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2005.
- Butler, Judith, *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- , *Mecanismos psíquicos de poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Madrid, Cátedra, 2015.
- , *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley-Beltran, Barcelona, Paidós, 2006.
- , *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, México, Paidós, 2010.
- , “Universalidades en competencia” en Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires, F.C.E., 2004, pp. 141-184.
- , *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría política de la asamblea*, trad. María José Viejo, Buenos Aires, Paidós, 2019.
- Deleuze, Gilles, “L’actuel et le virtuel” en Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, Flammarion, 1996, pp. 177-185.
- , *Conversaciones 1872-1990*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- , *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971.

- , *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- , *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- , *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2015.
- , “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*” en Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, edición preparada por David Lapoujade, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Cerletti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986.
- Fernández, Jorge E., *Finitud y mediación: La cualidad en la Lógica de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003.
- Ferreyra, Julián, “El nacimiento en la biopolítica: la génesis de la vida en Hegel y Deleuze” en *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, N° 61, 2014, pp. 149-164.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe), trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.
- , *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 2008.
- , *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 1999.
- , *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 2003.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hg. F. Nicolin, O. Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, 1991.
- Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, trad. Luisa Medrano, Barcelona, Herder, 1996.
- Leibniz, G.W., *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- , *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2014.
- Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana” (trad. Gonzalo Santaya) en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 10, 2019, pp. 40-65.
- Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2006.

Historizar los presupuestos del capitalismo

Las “Formas que preceden a la producción capitalista” y el problema de la síntesis social

Historicizing the Pre-conditions of Capitalism

The “Forms that Precede Capitalist Production” and the Problem of Social Synthesis

CRISTIAN SUCKSDORF

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS- INSTITUTO DE FILOSOFÍA DR. ALEJANDRO KORN- INSTITUTO DE ESTUDIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE- UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES- ARGENTINA)

Recibido el 22 de julio del 2022 – Aceptado el 19 de noviembre del 2022

Cristian Sucksdorf es Doctor en Filosofía, becario doctoral y posdoctoral de CONICET y de Erasmus Mundus (MISHA- Université de Strasburg) y profesor titular del seminario de doctorado “Espíritus equivalentes” (FFyL-UBA, 2022). Es jefe de trabajos prácticos en la carrera de Sociología, UBA en la cátedra “La construcción histórica de la subjetividad moderna” e investigador del IEALC (FSoc-UBA). Es co-editor de las *Obras Completas* de León Rozitchner (Ed. Biblioteca Nacional) y autor de los libros *Del temor a ser tocado* (Topía, 2011) y *La bolsa y el burro. El problema de la representación en la filosofía de Marx* (La cebra, en prensa). Es editor y compilador de los libros *¿Qué queda de los cuatro peronismos?* (Octubre, 2015); *Espejos Rotos* (Topía, 2016); *Combatir para comprender* (Octubre, 2018); *León Rozitchner: un marxismo con cuerpo propio* (IEALC, 2018). Ha escrito artículos y capítulos de libros para publicaciones del país y del exterior.



RESUMEN: Este artículo se propone una reinterpretación del apartado de los *Grundrisse* titulado "Formas que preceden a la producción capitalista". El punto de partida discute algunas interpretaciones clásicas, que se agotan en dos posiciones contradictorias: un conocimiento positivo sobre la historia precapitalista, por un lado, y una formulación conceptual completamente abstracta, por el otro. La hipótesis de este trabajo es que la comprensión del apartado de las "Formas..." no puede limitarse a ninguna de esas dos posiciones, ya que ambas resultan momentos necesarios del intento de Marx de historizar los presupuestos del capitalismo. Esos presupuestos consisten fundamentalmente en el doble movimiento de separación y reunificación de los individuos respecto de sus condiciones de existencia. Finalmente, los distintos modos históricos (el despotismo asiático, el modo romano y el germánico) de ese doble movimiento serán comprendidos como modalidades de síntesis social.

PALABRAS CLAVE: Comunidad- Representación- Síntesis Social- Mercancía

ABSTRACT: This article proposes a reinterpretation of the section of the *Grundrisse* entitled "Forms that precede capitalist production." The starting point discusses some classical interpretations that are exhausted in two contradictory positions: a positive knowledge about pre-capitalist history on the one hand, and a completely abstract conceptual formulation on the other. The hypothesis of this work is that the understanding of the "Forms..." section cannot be limited to either of these two positions, as both are necessary moments in Marx's attempt to historicize the prerequisite of capitalism. These prerequisites consist fundamentally in the double movement of separation and reunification of individuals from their conditions of existence. Finally, the different historical modes (Asian despotism, Roman and Germanic modes) of this double movement will be understood as modalities of social synthesis.

KEY WORDS: Community- Representation- Social Synthesis- Commodity

Este artículo propone la relectura de uno de los apartados más citados de los manuscritos que Karl Marx escribió entre los años 1857 y 1858, publicados y conocidos como *Grundrisse*; me refiero a "Formas que preceden al modo de producción capitalista" (*Formen*, en adelante). Se trata de un texto ampliamente comentado, que no solo sostiene interpretaciones de lo más diversas, sino sobre todo contradictorias. Esas interpretaciones contradictorias podríamos esquematizarlas en relación a dos extremos: por un lado, la posición que interpreta este apartado como la búsqueda de un conocimiento

positivo sobre sociedades precapitalistas, y que apuntaría a mostrar la evolución de la propiedad del suelo desde las sociedades arcaicas hasta su desembocadura en el capitalismo. El otro extremo entiende esas páginas como una construcción puramente conceptual y abstracta, que pretende comprender el “mecanismo general” –o incluso la metafísica– de todo cambio social, de modo que el conocimiento positivo se limitaría a ser apenas una compilación de ejemplos. Esto no significa que las distintas interpretaciones adopten plenamente esas posiciones extremas, sino que estas se constituyen más bien en casos-límite a partir de los cuales, por referencia o enfrentamiento, las demás interpretaciones se definen.

Y, sin embargo, basta releer el texto de Marx para notar que su sentido excede ese campo de significación cuyos límites guardan esos extremos de la contradicción. El punto de partida de este trabajo será la reconstrucción de algunas de las interpretaciones más influyentes sobre las *Formen*, desde las cuales se podrán trazar esos contornos opuestos de sus sentidos posibles –es decir, el conocimiento positivo y la forma abstracta. En segundo lugar, intentaré una sistematización del texto de Marx que permita articular esos dos límites, no ya como extremos últimos de una contradicción (en sentido clásico) sino como “momentos” de un movimiento más amplio. ¿En qué consiste ese movimiento? Podríamos definirlo como el intento de dar cuenta del presupuesto histórico del capital, que para Marx se define por “la separación (*Trennung*) entre los individuos y las “condiciones inorgánicas de la existencia humana”.¹ Pero esta separación es solo uno de los perfiles de ese movimiento, ya que aquello que se separa debe también ser reconstituido de algún modo para que una sociedad sea posible. En esta dirección es que intentaré ampliar la comprensión de ese movimiento que Marx describe (la separación y reconstitución de la unidad comunitaria), haciendo uso del concepto de “síntesis social” de Alfred Sohn-Rethel, aunque sustancialmente transformado. Finalmente, alcanzaremos la hipótesis fundamental que guía este trabajo: la interpretación de las *Formen* como el intento de Marx de historizar la síntesis social del capitalismo (la mercancía

¹ Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse*, México, Siglo XXI, 2007, p. 449/ MEGA, *Ökonomische Manuskripte 1857/58*, Abteilung II, Teil 2, Dietz Verlag, 1981, p. 378.

como forma elemental de la riqueza) mostrando el desarrollo y fin de otras síntesis sociales históricas, en la forma básica de un doble movimiento de separación y reconstitución de la unidad comunitaria.

Las interpretaciones de las *Formen*, ¿forma abstracta o historia? *El “mecanismo de todo cambio social”*

El primer comentario que seguiremos es el de Eric Hobsbawm, que es acaso también el más influyente. En 1964 Hobsbawm publicó una traducción al inglés de las *Formen* bajo un título bastante alejado del original: *Pre-capitalist Economic Formations*.² Iba acompañada de una importante introducción, cuyo postulado central afirmaba que este apartado era el “intento más sistemático de Marx” de “abordar el problema de la evolución histórica pre-capitalista, y el complemento indispensable de su magnífico Prólogo a la *Crítica de la economía política*”.³ A los ojos de Hobsbawm, Marx apuntaría en ambos textos a establecer

el *mecanismo general* de todo cambio social: la formación de las relaciones sociales de producción que corresponden a un estadio definido del desarrollo de las fuerzas materiales de producción; el desarrollo recurrente de conflictos entre las fuerzas y las relaciones de producción; las ‘épocas de revolución social’ en que las relaciones vuelven a ajustarse al nivel de las fuerzas.⁴

El sentido profundo de las *Formen* no sería la elaboración de un conocimiento positivo y concreto sobre la historia o la etnología, sino la conformación de lo que podríamos llamar un bloque conceptual-histórico, que permitiría dar cuenta ya no de las distintas etapas y vaivenes de la historia, sino del “*mecanismo general de todo cambio social*”.⁵ Este bloque conceptual, que haría posible captar lo más general y abarcativo de las sociedades sin extrañarse en las características particulares de cada momento, forma para Hobsbawm el “materialismo histórico”. Por esto afirma que

² Hobsbawm, Eric, “Introducción”, (1971) en: Karl Marx, *Formaciones económicas pre-capitalistas*, Siglo XXI, México, 2009.

³ *Ibíd.*, p. 10.

⁴ *Ibíd.*, p. 11. (Subrayado mío)

⁵ *Ibidem*.

el contenido histórico concreto es secundario respecto de la trama conceptual que lo organiza:

Observando el material histórico existente, Marx pensó poder distinguir un cierto número de formaciones económico-sociales y en una cierta sucesión. Pero si se hubiera equivocado en sus observaciones (...) la teoría general del materialismo histórico permanecería incólume.⁶

Para Hobsbawm es indudable que el conocimiento positivo de la historia que exponen las *Formen* es por lo menos insuficiente, pues “se admite generalmente que las observancias de Marx y Engels sobre los períodos precapitalistas se basan en un estudio mucho menos completo que la descripción y el análisis del capitalismo realizado por Marx”.⁷ Esta afirmación se vuelve incuestionable apenas comparamos las fuentes bibliográficas sobre estas cuestiones que Marx maneja entre los años 1857-1859⁸ con la que manejará desde 1879 hasta su muerte. Esta última época es la de una enorme acumulación de conocimientos sobre las sociedades “arcaicas”, a lo que debe sumarse la aplicación de su metodología interpretativa, ya afinada en las concepciones de *El capital*. Lo más rico de estos estudios⁹ está reunido en los *Apuntes etnológicos*, compilados por Lawrence Krader. Lo fundamental de estos cuadernos es el intento de reinterpretar el conocimiento sobre sociedades arcaicas –que ofrecían los últimos estudios etnológicos de la época– a la luz de sus propios conceptos forjados en el análisis de la sociedad capitalista, por motivos que en este punto debemos dejar de lado. Ahora bien, si comparamos este conjunto de estudios con las páginas de las *Formen* notaremos grandes diferencias. En este sentido afirma Lawrence Krader:

En los *Grundrisse* y en *El capital* el primitivo aparece como una categoría y sus espontáneas relaciones sirven, *en su abstracción*, para representar la concreción de la economía capitalista oponiéndose a ella. Los pueblos primitivos no son tomados cada uno de por sí (...) La concreción tiene lugar más tarde, en los extrac-

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ *Ibidem.*

⁸ Ver: *Ibid.*, pp. 20-26.

⁹ A esto deben sumarse los extractos del libro de Kovalevski, publicados por primera vez en *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2015.

tos etnológicos de los años 1879-1882.¹⁰

El planteo no es tan distante de la interpretación que hace Hobsbawm de las *Formen*: no se trata de historia, sino de la construcción de categorías históricas que deben iluminar el movimiento que va de las sociedades precapitalistas a las capitalistas. Y es por esto que el error en las observaciones, el detalle histórico incompleto o parcial no afectaría la solidez del bloque histórico-conceptual. Las *Formen* no consistirían, según esta interpretación, en una reconstrucción del pasado para conocer aquellas sociedades “tal y como han sido”, sino en la proyección del sistema desarrollado de categorías – pero más aún, de un método analítico– para explicar el capitalismo en las transformaciones que sufrieron otras sociedades.

Sin embargo, esa relación entre presente y pasado no sería tan lineal, por lo que deben tomarse ciertos recaudos metodológicos. En la *Introducción de 1857* Marx advierte que esa proyección debe evitar un error fundamental: identificar la *forma* de esas sociedades con la capitalista. De lo que se trata, en cambio, es de historizar el presente de la *forma* capitalista a través de su relación con *formas* pasadas, historizar el tránsito; comprender, a través del desarrollo capitalista, las formas anteriores, y desde ese conocimiento comprender mejor el capitalismo. En esta misma línea de interpretación, y sobre la metodología de las *Formen*, el antropólogo Maurice Godelier afirma:

Por medio de este método, puede ser aprehendida una “lógica” del desarrollo social. Es necesario (...) reconocer de antemano que dichos esquemas no pretenden ni pueden constituir la historia real de las sociedades, sino una historia abstracta de realidades reducidas a sus estructuras esenciales, una vista retrospectiva de la razón de ser de su evolución tomada como desarrollo de las posibilidades e imposibilidades internas de esas estructuras.¹¹

Desde la óptica de Godelier queda más claro por qué afirmaba Hobsbawm que si la apreciación histórica que Marx hace en las *Formen* resultara errónea (fundamentalmente, por las limitaciones en

¹⁰ Krader, Lawrence, “Introducción” en: Marx, Karl, *Apuntes etnológicos*, Madrid, Pablo Iglesias-Siglo XXI, 1988, p. 10. (Subrayado mío).

¹¹ Godelier, Maurice, “El modo de producción asiático”, en: Godelier, Maurice, Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca Ediciones, Barcelona, 1972, p. 16.

el conocimiento de la época), de todos modos “la teoría general del materialismo histórico permanecería incólume”.¹² Pues las *Formen* no apuntarían a elaborar un conocimiento en detalle de esas sociedades, sino a establecer la relación entre los conceptos y categorías que explican el capitalismo y la lógica de desarrollo social que establece el pasaje entre las distintas formas previas al capitalismo. Las *Formen* constituirían así los esquemas elementales de esa lógica. Y estos esquemas, continúa Godelier, son el “punto de partida para descifrar, más adelante, la infinita variedad de la historia concreta”.¹³ Desde estas interpretaciones, las *Formen* no abordan la historia en su desarrollo concreto, sino la “forma lógica” que sería preciso desentrañar para comprender luego la historia concreta.

El problema de la discontinuidad

Esta serie de afirmaciones, sin embargo, no convencen a Ellen Meiksins Wood,¹⁴ que vuelve a cuestionar el fundamento del problema del error histórico de las *Formen*: si la pretensión del pensamiento de Marx es la de un conocimiento histórico, ¿es posible que una observación histórica errónea no afecte la teoría general del materialismo histórico? Lo primero para contestar esa pregunta será asegurarse de la inadecuación de los conocimientos histórico-etnográficos de las *Formen*. Pero sobre esta cuestión –como hemos mostrado más arriba– hay desde hace tiempo un acuerdo general. Ante la certeza del error histórico de las *Formen* se pregunta Meiksins Wood:

¿Podemos, entonces, encontrar en las *Formen* cualquier cosa que pueda haberlo obligado [a Marx] a buscar una alternativa, o cualquier cosa que le ofrezca una vía fructífera para encontrarla? Es claro, para empezar, que no ofrece una secuencia útil de modos de producción. ¿Pero solo se trata de reemplazar una secuencia por otra más actualizada a través de los estudios recientes? ¿O deberíamos reconsiderar la premisa misma de que el materialismo histórico necesite en absoluto tal secuencia?¹⁵

¹² Hobsbawm, *op. cit.*, p. 19.

¹³ Godelier, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴ Meiksins Wood, Ellen, “Historical materialism in ‘Forms which Precede Capitalist Production’”, en: Marcello Musto (ed.), *Karl Marx’s Grundrisse. Foundation of the critique of political economy 150 years later*, Routledge, Nueva York, 2008, pp. 79-92.

¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

El razonamiento es claro: las observaciones históricas de las *Formen* son indudablemente incompletas e incluso erróneas, pero ese error no invalida la teoría general del materialismo histórico, sencillamente porque este último no se apoya en ellas. Es decir que la secuencia de una serie de modos de producción que culminan en el capitalismo no sería lo propio de la teoría de Marx, sino aquello que en aquel tiempo Marx todavía no había terminado de superar:

En las *Formen* (...), los remanentes de la visión anterior aún son visibles. Lo poco que Marx tiene que decir sobre la transición del feudalismo al capitalismo aquí parece recaer en aquellas convenciones anteriores, sin ejercer todo el poder de sus propias ideas distintivas. Es como si el estado del conocimiento contemporáneo le impidiera poner en práctica esas ideas para la transición al capitalismo.¹⁶

Si bien es claro que Meiksins hace hincapié en la parte final de las *Formen*, es decir el momento más cercano al tránsito hacia el capitalismo, su invalidación se prolonga por esa vía a la totalidad del texto. El eje de su interpretación es la discontinuidad entre el planteo de las *Formen* y los desarrollos de *El capital*, como por ejemplo el célebre capítulo XXIV de “La acumulación originaria”. Formalmente, esta interpretación corre el mismo riesgo de todas las tesis sobre la discontinuidad del pensamiento de Marx: para comprender un texto o una serie de textos, postulan parámetros de funcionamiento y consistencia, y luego descartan todo aquello que del texto original no se adapte a esos parámetros. La norma *ideal* impuesta al texto tiene entonces más valor que el texto mismo, pues no se trata tanto de comprender la articulación del pensamiento de Marx en sus obras, como de juzgar la consistencia de las distintas obras a la luz de esos parámetros preestablecidos como “ideas definitivas”. Cuando hablan los parámetros de la teoría definitiva el texto debe callar. Y es por esto que para Meiksins Wood solo queda desechar el planteo de las *Formen*.

La consistencia queda entonces “demostrada”, pero no remite ya a la obra en sí, sino a esos parámetros. Funcionan como profecías autocumplidas que demuestran aquello que previamente introdujeron, pero dejan sin explicar –fuera de la obra como una “conciencia teórica anterior”– aquello que era precisamente lo

¹⁶ *Ibid*, p. 87.

que se debía comprender. La conclusión es sencilla: se debe renunciar al planteo de las *Formen* para la fundamentación del materialismo histórico. Tal rechazo es justificado por la explicación del pasaje del feudalismo al capitalismo como despliegue de una lógica capitalista que, liberada de sus trabas e impedimentos feudales, preexiste su propia existencia en los poros de la sociedad anterior.¹⁷

El problema es que esta interpretación no logra penetrar completamente en el carácter “abstracto” de las *Formen* (ese que advertían tanto Hobsbawm como Godelier y Krader), pues su horizonte interpretativo es la constitución de un saber positivo sobre la historia. En esta interpretación, las *Formen* no serán otra cosa que una deuda con los esquemas históricos con los que el pensamiento burgués concibió el pasaje del feudalismo al capitalismo. Esto no significa que Meiksins no repare en el carácter abstracto de las *Formen*, sino que simplemente no encuentra allí más que una vacilación de la potencia explicativa de las propias ideas de Marx, todavía incipientes en los *Grundrisse*. Ese carácter abstracto sería para la autora el resultado de una ruptura aún no terminada con la deshistorización y esencialización de las relaciones capitalistas de producción que opera en el pensamiento burgués. Así, el aporte específico de las *Formen* queda separado de las interrelaciones concretas de su propio contenido textual, y se proyecta hacia una teleología teórica: la “anticipación” de la teoría definitiva.

Un Marx metafísico

La interpretación que hace Enrique Dussel se acerca a la de Hobsbawm y a la de Godelier en que tampoco considera que el contenido central de las *Formen* sea el conocimiento positivo de la historia, sino su forma abstracta. Y para conocer esa forma abstracta, es decir, los “momentos esenciales” comunes a todos los modos de apropiación (*Aneignungsweise*),¹⁸ el conocimiento positivo de la historia sería un recurso teórico insustituible, pero evidentemente no el único. La posibilidad de encontrar en la relación entre períodos distintos una esencia común supone

¹⁷ Ver: *Ibíd.*, p. 87.

¹⁸ Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, p. 225 y ss. / *Grundrisse*, Siglo XXI, pp. 422 y 364.

evitar el error ya señalado de proyectar la forma capitalista sobre el pasado, y entonces solo encontrar en la historia lo que previamente se ha puesto en ella: relaciones capitalistas en germen. En función de este obstáculo, señala Dussel que la tarea central de las *Formen* es identificar las formas esenciales compartidas por todos los modos de apropiación, para entonces sí dar cuenta de las especificidades del capitalismo. Pero, para Dussel, la esencia histórica solo es accesible desde su pleno desarrollo, y este es el capitalismo.

Siguiendo la famosa metodología expuesta en la *Introducción del '57*,¹⁹ propone que una vez alcanzada la descripción de esa esencia en su pleno despliegue, el pensamiento, remontándose de lo más abstracto a lo concreto, puede acceder a las formas concretas parciales de los modos de apropiación anteriores y comprenderlos en una “representación integradora”.²⁰ Por esto podría decirse que en la interpretación que hace Dussel el eje central no está en el pasado, en el conocimiento positivo de la historia, sino en aquello que de las formas esenciales del presente, es decir de la sociedad capitalista, se puede conocer en su relación con el pasado: las formas esenciales de los modos de apropiación anteriores. El punto de partida de Dussel es entonces el famoso fragmento de la *Introducción de 1857* acerca de la anatomía del hombre y del mono:

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada, y cuyos *vestigios, aún no superados*, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono (...). La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc.²¹

¹⁹ Ver: *Ibíd.*, p. 226.

²⁰ “De lo que se trata, usando el método de Marx, es primeramente de describir la esencia (cuyas determinaciones existen realmente en la sociedad burguesa, y faltan algunas y todas se dan de otra manera en las otras formas sociales anteriores) e intentar tener ‘en la cabeza’ los momentos de *todos* los posibles ‘modos de apropiación’”. *Ibíd.*, p. 227.

²¹ Dussel, Enrique, *op. cit.*, pp. 226-227. Agregué un pasaje que Dussel no cita y resulta acaso el más significativo: “las formas de sociedad pasadas...” etc. (*Grundrisse, op. cit.*, p. 26).

Notemos algo fundamental antes de seguir con la interpretación de Dussel: en esta idea del presente como clave de la comprensión histórica coinciden todas las interpretaciones expuestas hasta aquí (Dussel, Godelier, Hobsbawm y Meiksins). Podríamos señalar que para Marx esta clave de comprensión se basa en que el presente –es decir la sociedad burguesa y su estructura económica, social, etc.–, lleva en sí mismo las marcas de un entramado de transformaciones. Y que son esas transformaciones las que constituyen la historia, de modo que el proceso histórico no puede encontrarse en el pasado, ya sea como germen, tendencia, conjunto de “leyes” o ser-en-potencia (teleologías que unifican pasado y futuro, anulando justamente el presente), sino que su única existencia se da en las marcas actuales de esas transformaciones. De este fragmento podemos concluir que un determinado proceso histórico se encuentra para Marx en los “vestigios (*Reste*) aún no superados (*noch unüberwundne*)”²² de aquello que se modificó para hacer posible el presente desde el que se interroga. La concepción materialista de la historia no debe entonces reducirse a un mero cambio de ámbitos de investigación (por ejemplo, pasar del derecho, la religión o la política a la economía), sino que obliga a una torsión del sentido temporal de la investigación, que debe convertirse entonces en una premisa explícita: la historia es lo que desde el *presente* podemos reconstruir del tránsito que hizo posible nuestra *actualidad* y no la proyección imaginaria que va del pasado al futuro, cumpliendo leyes metafísicas y metahistóricas (la providencia, el progreso, etc.). Sin embargo, este no es en absoluto el modo en que Dussel interpreta la noción del capitalismo como clave histórica; incluso se trata de todo lo contrario, no de vestigios materiales sepultados aunque activos, sino de esencias: el capitalismo sería la clave de los modos de apropiación anteriores porque es la forma más desarrollada de una “esencia” que solo puede ser captada como tal al final de su despliegue histórico. En este punto, la interpretación de Dussel se torna más radical que las vistas anteriormente: el carácter abstracto de las *Formen* se ha convertido a sus ojos en una captación de esencias. Pero esto no se limita a la interpretación aislada de esta idea del capitalismo como clave histórica, sino que se enmarca en su proyecto interpretativo general, en el que los *Grundrisse* y *El capital* son considerados bajo la forma de

²² MEW 42, p. 39.

ontología o metafísica.²³ Por esto afirma que en las *Formen* de lo que se trata “es primeramente de *describir* la *esencia* (cuyas determinaciones existen realmente en la sociedad burguesa, y faltan algunas y todas se dan de otra manera en las otras formas sociales anteriores) e intentar tener ‘en la cabeza’ los momentos de todos los posibles ‘modos de apropiación’”.²⁴

El carácter abstracto de las *Formen* respondería así a la descripción de las determinaciones de la *esencia histórica* y a la necesidad de articular intelectualmente los diferentes elementos esenciales de cada modo de apropiación (“tener en la cabeza, etc.”). No se trata entonces de las existencias históricas concretas, a cuya comprensión se abre el presente, sino de una verdad que se juega desde la esencia, es decir desde el desenvolvimiento lógico. Entonces el capitalismo constituye una clave no porque en su presente estén las huellas del tránsito histórico que llevo hasta él, sino porque la lógica histórica solo en él se muestra como esencia plenamente desplegada. ¿Y dónde se encuentra esa esencia? Evidentemente, no en el mundo como conjunto de relaciones vividas por los individuos, sino en las leyes esenciales y la lógica que cada momento histórico *encarnaría*, pero que solo en el capitalismo alcanzarían su máxima determinación, y por lo tanto el mayor grado de realidad. Por esto, para esta interpretación de la obra de Marx en clave ontológica, “el segundo tratado de la *Lógica* de Hegel sobre la “esencia” es un verdadero hilo conductor” de los *Grundrisse*.²⁵

Para comprender mejor esta descripción de la *esencia* histórica que Dussel interpreta en las *Formen* es preciso clarificar previamente los elementos conceptuales sobre los cuales se estructurarían los modos de apropiación y su movimiento ideal. Ese movimiento es reconstruido por Dussel en función de dos momentos. En primer lugar, separa las nociones que en su interrelación conforman cada modo de apropiación: la apropiación (*Aneignung*) propiamente dicha, la posesión (*Besitz*) y la propiedad (*Eigentum*). Esta separación le permite establecer los elementos mínimos de cada modo de apropiación al mismo tiempo que abstraer sus relaciones constitutivas. El segundo paso es el de identificar cada uno de esos elementos o

²³ Dussel, Enrique, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

²⁴ *Ibid.*, p. 227. (Subrayado mío).

²⁵ *Ibid.*, p. 19.

conceptos con “momentos” de una lógica de inspiración hegeliana: la *posesión* sería la relación inmediata, efectiva y material con la cosa, y por lo tanto el momento *objetivo* de la relación; la *propiedad*, el trabajo *subjetivo*, el reconocimiento del sujeto en la cosa como capacidad y derecho; la *apropiación*, finalmente, la *superación* (como *Aufhebung*) de ambos momentos: la relación objetivo-subjetiva, la “posesión con derecho”, la cancelación y conservación de los momentos objetivo y subjetivo. La verdad de cada uno de estos elementos no se da en la articulación particular de un momento histórico concreto, sino en el lugar que ocupa en la forma lógica de la historia. Entonces, cada modo de apropiación no será otra cosa que una *encarnación* particular (y por ello, realización) de los conceptos de la lógica histórica. La búsqueda de Marx es entendida por Dussel como una metafísica de la realidad, que se interroga por la esencia de la historia que subyace a los fenómenos históricos concretos.

La indudable hipertrofia de ese carácter abstracto de las *Formen* (que tanto Hobsbawm como Godelier habían identificado con otra intensidad), culmina en Dussel en una reconversión hegeliana e idealista de la obra de Marx.

Historia de la separación

Hemos reunido estos ejemplos de diversas interpretaciones de las *Formen* (que en modo alguno pretenden exhaustividad) porque en todos ellos se manifiesta una tensión fundamental entre la abstracción de la forma histórica y el contenido concreto de una historia positiva. Pero lejos de soportar tal tensión como una formulación buscada por el texto, todas intentan resolverla a favor de algunos de los polos: Dussel, Godelier y Hobsbawm –aunque con grandes diferencias entre sí– se inclinan por resaltar la forma abstracta; Meiksins, por el contenido concreto del tránsito histórico de una forma a otra. Sin embargo, es posible pensar que la cuestión fundamental debe buscarse allí donde Marx construye una tensión, es decir en la articulación de esa forma lógica o explicativa y el contenido histórico concreto que despliega.

El punto en que ambos polos en tensión confluyen es la historización del capitalismo. Sin embargo, en las *Formen* esta historización no apunta, como interpreta Ellen Meiksins, a ser una reconstrucción del

pasaje histórico concreto de un modo de apropiación a otro, sino a la historización de las premisas del capitalismo. Se trata de devolver el carácter histórico a sus presupuestos, que como tales no pueden sino formularse en una primera instancia de modo abstracto. ¿Cuáles son esos presupuestos? Para decirlo rápidamente: la *separación* de los individuos respecto de sus condiciones materiales de existencia.

El capitalismo tiene que presuponer esta separación, que luego su propia organización desarrolla y potencia; pero, por lo mismo, su existencia depende de que esa separación lo preceda. Las *Formen* son el intento de devolver el carácter histórico a ese presupuesto que la tradición de la economía clásica esconde, dándola por sentada como esencia humana, con su recurso a las “robinsonadas”. Desde esta perspectiva se hace evidente que el mecanismo de las “robinsonadas” de la economía clásica no proyecta las relaciones capitalistas en el pasado, sino la forma abstracta de sus presupuestos. El resultado es que la historia, en lugar de quedar abolida sin más, es convertida en una teleología: el cumplimiento de una tendencia en germen. O, para decirlo en términos metafísicos: el despliegue de una esencia que a través de la historia alcanza cada vez un mayor grado de realidad. De cualquier modo, la consecuencia práctica es la misma: el presente (única temporalidad de la acción) queda eliminado del decurso histórico, pues el resultado, la meta, ya está predefinida por esa tendencia a la que el presente solo puede obedecer.

Por esta razón es que Marx comienza las *Formen* señalando precisamente la existencia de determinaciones que el surgimiento del capitalismo presupone:

Si un *supuesto* (*Voraussetzung*) del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas del capital es el trabajo libre y el cambio de este trabajo libre por dinero (...), otro *supuesto* es la separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización (*Verwirklichung*), con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo. Por lo tanto, ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium* natural –y, por consiguiente, disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental.²⁶

Este fragmento resalta claramente lo que a Marx le interesa his-

²⁶ *Grundrisse*, op. cit., p. 433. MEGA, p. 378.

torizar en esas páginas. No busca desarrollar una forma conceptual que comprenda el movimiento ideal de los modos de producción “en general”, la descripción de las esencias que supone Dussel, ni “el mecanismo general de *todo* cambio social” que explica Hobsbawm; pero tampoco se propone un conocimiento positivo sobre el devenir real del capitalismo. Para dar cuenta del carácter histórico de los presupuestos básicos del capitalismo Marx plantea en el fragmento citado un encadenamiento de premisas que van de lo más cercano a lo más lejano. El primer presupuesto es que a) el capitalismo supone la existencia de trabajo libre cambiado por dinero. Este presupuesto, sin embargo, implica una premisa anterior, que es b) la separación del trabajo y sus condiciones materiales y objetivas, es decir, tanto los medios para realizar el trabajo como el objeto sobre el que aplicarlo. Finalmente, esta separación remite a un antecedente: c) el tránsito previo por medio del cual se ha descompuesto la forma originaria de propiedad, en la cual los individuos no pueden estar separados de las condiciones naturales y materiales de su existencia activa, es decir, la disolución de la pequeña propiedad de la tierra y de la propiedad colectiva. En estas premisas se vuelve indudable que en las *Formen* no se trata de esencias, de mecanismos que expliquen “*todo* cambio social” ni de recorridos históricos concretos y positivos, sino de dar cuenta del surgimiento histórico de la distancia en la que el capitalismo se fundamenta, y que es la separación entre los individuos y sus condiciones materiales de existencia. Unas páginas más adelante Marx lo expresará abiertamente:

Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante, [por un lado] con las condiciones inorgánicas, naturales (...) sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre el trabajo asalariado y el capital.²⁷

Y es por esto que “la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono”, porque esa distancia toma su forma más extrema en el capitalismo, donde ya no queda atenuada por otras determinaciones sociales y se vuelve entonces plenamente comprensible. Sin embargo, así como es necesaria la forma más desarrollada de

²⁷ *Ibíd.*, p. 449. (Subrayado mío)

distancia para comprender plenamente un movimiento, se precisa también la comprensión del tránsito en el que esa distancia se fue conformando, pues de lo contrario esa distancia aparecería como algo naturalmente dado, como una esencia que se despliega y no como el resultado de un proceso histórico real, y por lo tanto contingente. Por esto, no se trata de encontrar una premisa o leyes de desarrollo que dirijan teleológicamente la historia, sino de, partiendo del presente, reconstruir las huellas del tránsito que ha hecho posible la existencia *actual* bajo la forma de relaciones capitalistas, las transformaciones que han puesto plenamente la separación entre los individuos y las condiciones materiales de su existencia. Pero también (y esto resulta fundamental en este artículo), se trata de comprender el sentido conceptual y político que cobra en la obra de Marx esa historización de los presupuestos del capitalismo.

La reunificación como abstracción

Sin embargo, el problema no es tan sencillo. Esta separación no puede pensarse, sin más, como algo real; los individuos humanos, para existir, tienen que de algún modo u otro metabolizar la naturaleza, y para ello deben relacionarse con su entorno natural como así también con el histórico-cultural. Toda existencia humana, incluso la más paupérrima y marginada, supone cierto grado de persistencia de su relación con la naturaleza, los otros, la historia, etc., en definitiva, es inevitable la interrelación entre los individuos y sus condiciones de existencia. La mera inclusión del lenguaje, la postura erecta o cualquier modificación técnica de la naturaleza presupone como condición necesaria la interrelación constitutiva de cada cuerpo. De modo que esa separación que investigan las *Formen* tiene que darse *como si* los cuerpos estuvieran realmente separados de su entorno y de los otros, sin estarlo *realmente*, aunque sus efectos sean reales. La separación entre los individuos y sus condiciones materiales de existencia no puede ser entonces otra cosa que una abstracción. Pero no una abstracción cualquiera –algo que solo “se tiene en la cabeza”–, sino una abstracción cuyos efectos se viven en la realidad: una “abstracción real”.

Ahora bien, esta abstracción, esta separación de los individuos y sus relaciones constitutivas, supone que la interrelación de los individuos entre sí y con la naturaleza se reduzca a una representación,

a una forma que la usurpa y la irrealiza. Marx investiga detalladamente este movimiento en los *Manuscritos del '44* en la problemática de la alienación, es decir de la sustitución del ser (ser genérico) por su forma representada y unilateral del *tener* (dinero). Pero en este planteo faltaba la pregunta por la génesis de esa sustitución. Y precisamente es la comprensión de la causa genética –su proceso histórico– lo que haría comprensible el carácter contingente (y por ello real) de esa separación. Reponer esa causa genética es la tarea fundamental a la que se abocan las *Formen*: mostrar que la separación entre los individuos y sus condiciones de existencia es el resultado contingente de un proceso histórico, pero además mostrar la forma que toma esa separación histórica en el capitalismo.

Esta es la razón por la cual este texto no produce principalmente un contenido positivo sobre la historia ni apunta a dar cuenta del tránsito histórico de una forma de producción a otra distinta. Su objeto es establecer el carácter histórico de las condiciones de esa separación y las formas de representación que median entre esa *separación* y “la *unidad* del hombre viviente y actuante con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza”.²⁸ Podríamos afirmar que las *Formen* consisten antes que nada en una des-esencialización de esa separación, pero también en el intento de mostrar su articulación real en distintas modalidades de representación, es decir, de qué modo específico se hace real la abstracción que separa a los individuos de sus condiciones de existencia.

El *a priori* comunitario

Decíamos que la separación entre los individuos y sus condiciones de existencia era la premisa fundamental del capital, y por lo tanto de la propiedad privada. Pero, como señala Marx, el tránsito histórico de esta “separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium* natural” debe darse previamente como una “disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental (*orientalischen Commune*)”.²⁹ Para comprender la separación entre

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibid.*, p. 433.

la actividad vital y las condiciones materiales de esa actividad debemos antes dar cuenta de la disolución de los modos anteriores de propiedad, en concreto, de la propiedad comunitaria.

Nada está más lejos de este planteo que las nebulosas arcadias con que la economía burguesa pretendía explicar la propiedad privada: un pescador y un cazador aislados que intercambian libremente sus productos; situación que presupone la división del trabajo y la propiedad privada, esto es, la individuación de la producción. Lo que Marx muestra en esta forma originaria de la propiedad no es tanto una situación concreta como una premisa que está detrás de toda apropiación –y no solo de la que resulta en propiedad privada– que podríamos llamar el *a priori* comunitario o cooperativo: la apropiación solo es posible porque existe una entidad comunitaria (*Gemeinwesen*: ser-en-común) que la sostiene, y por lo tanto una unidad de los individuos con ella. O, para decirlo en los términos de las premisas de la historia que postula *La ideología alemana*: toda existencia humana (toda apropiación) supone la cooperación, el carácter interrelacionado de los individuos humanos. A esto mismo se refiere Marx en la *Introducción de 1857* cuando afirma que el punto de partida (*Ausgangspunkt*) de la investigación está en los “individuos (*Individuen*) que producen en sociedad, o sea, la producción de los individuos socialmente determinada”.³⁰ El carácter comunitario, interrelacionado, *cooperado* de la existencia humana no puede faltar, pero en las primeras formas de sociedad aparece como una realidad vivida, intuitiva, en la apropiación directa de la naturaleza. “En consecuencia, el trabajador tiene una existencia objetiva, independientemente del trabajo. El individuo se comporta consigo mismo como propietario, como señor de las condiciones de su realidad (*Wirklichkeit*). Se comporta del mismo modo con el otro”.³¹ Lo que significa que se comporta con el otro como con la condición misma de la apropiación.

Este primer modo de apropiación y su forma de propiedad comunitaria se manifiestan como lo radicalmente *otro* del capitalismo, y por lo tanto también como el extremo opuesto del proceso de separación que las *Formen* tematizan: el “comportamiento del individuo con las condiciones *naturales* del trabajo y de la reproducción

³⁰ *Ibid.*, p. 3. MEW 42, p. 19.

³¹ *Ibid.*, p. 433/ MEGA, p. 379.

como con [condiciones] que le pertenecen, objetivas, [que son para él] cuerpo vivo de su subjetividad (*Leib seiner Subjektivität*) preexistente como naturaleza inorgánica”.³² Marx expone sucinta pero agudamente los parámetros del tránsito histórico de la premisa fundamental del capitalismo: cómo aquello que es “cuerpo vivo de la propia subjetividad”, y por lo tanto “preexistente como naturaleza inorgánica” va a culminar en un conjunto de propiedades ajenas, representadas finalmente en la abstracción (real) del dinero, como forma particular de la mercancía. Entre ambos opuestos median transformaciones de las que dan cuenta las *Formen*, aunque ciertamente lo hagan a partir del limitado conocimiento histórico disponible en su época, sobre el que ya se ha insistido demasiado.

Ahora bien, si toda propiedad es en última instancia propiedad comunitaria, en el sentido de ese *a priori* de la cooperación por el que toda *apropiación* es siempre la acción de cuerpos interrelacionados (y por eso un *común*), lo fundamental será comprender cómo aparece el *a priori* de la cooperación ante el individuo. En esa etapa originaria o primitiva de la que parte Marx la comunidad aparece para el individuo como unidad inmediata y fundamento de la propiedad. Si la unidad está dada por la entidad comunitaria como tal, el individuo se capta a sí mismo y a los otros como copropietarios. Es decir que capta en los otros la posibilidad misma de su apropiación: es propietario por sus vínculos comunitarios, la propiedad aparece vinculada de modo inmediato con su ser como *ser-en-común* (*Gemeinwesen*). En cambio, cuando aparece una primera diferenciación en la unidad de esa entidad comunitaria y la propiedad deriva de la forma de familias, el individuo se comporta con los otros “como con propietarios autónomos, junto a los cuales la propiedad común misma, que antes todo lo absorbía y dominaba, es puesta como un particular *ager publicus* (tierra pública) diferenciado, junto a los muchos propietarios privados de la tierra”.³³

La unidad originaria sufre así una primera distinción que abre el espacio de una diferencia en la relación de propiedad. La relación cooperada de apropiación y transformación de la naturaleza, de la que se deriva la propiedad autónoma familiar, aparece ahora como algo separado de esta última: de un lado la propiedad autónoma de

³² *Ibid.*, p. 435/ MEGA, p. 380.

³³ *Ibid.*, p.433/ 379

la familia, del otro el *ager publicus*. Sin embargo, se trata aún de una diferencia en la unidad de la propiedad comunitaria. Porque el carácter comunitario de la propiedad autónoma familiar persiste, aunque bajo la forma de un espacio delimitado y separado de ella como es el *ager publicus*. Todavía nos encontramos en la copertenencia inmediata de los individuos tanto a sus condiciones materiales y naturales de existencia como a la comunidad.

Vaciamiento y reconstitución

Esta forma inmediata de copertenencia se interrumpe cuando –como ocurre en la mayoría de las formas asiáticas– las distintas entidades comunitarias se articulan en una comunidad omnicomprendiva de la cual dependen las entidades comunitarias particulares. Toda propiedad aparece entonces como separada de los individuos, y se produce el fenómeno de que “la *unidad omnicomprendiva*, que está por encima de todas estas pequeñas entidades comunitarias, aparezca como el *propietario superior* o como el *único propietario*, de tal modo que las comunidades efectivas sólo aparezcan como poseedores *hereditarios*”.³⁴ Esta es la primera forma en que la propiedad comunitaria es anulada, y con ella se instaura una distancia entre los individuos y la comunidad. Continúa entonces Marx:

Dado que la unidad es el propietario efectivo y el supuesto efectivo de la propiedad colectiva, ésta misma puede aparecer como algo particular por encima de las muchas entidades comunitarias particulares y efectivas y, en consecuencia, el individuo resulta en ellas desprovisto *in fact* de propiedad (...), la propiedad aparece mediada para él por una vaciamiento (*Ablassen*) de la unidad general (*Gesammtheit*) –unidad que se realiza (*realisiert*) en el déspota como padre de las muchas entidades comunitarias– [y es otorgada] al individuo por intermedio de la comunidad particular.³⁵

Lo que ocurre, entonces, es que la interrelación de individuos –la entidad comunitaria– aparece progresivamente para los mismos individuos como algo distinto y separado de ellos. En principio bajo la organización natural de familias, en las que se presentan las con-

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

diciones de la cooperación que hacen posible la apropiación como una suma de propiedades autónomas, separadas de ese *común* que es la tierra pública (*ager publicus*). Pero cuando las familias y las pequeñas entidades comunitarias son organizadas en una supra comunidad (*Gesamtheit*) en torno a la figura de un déspota, esa unidad del carácter comunitario (el *a priori* de la cooperación) ya no aparece como la interrelación que es, sino como algo separado de los individuos, como un atributo personal del déspota. La comunidad misma, “*cuerpo vivo* de la subjetividad” del individuo, ya no se le presenta a este como prolongación *omnilateral* del cuerpo de cada individuo, sino como prolongación *unilateral* del cuerpo del déspota. Si la propiedad comunitaria hacía que para el individuo la naturaleza mediada por sus vínculos con los otros fuera el “cuerpo vivo (*Leib*) de su subjetividad”, ahora es el cuerpo del déspota –que condensa como atributo suyo el carácter y las fuerzas comunitarias– el que se prolonga en la naturaleza como en su cuerpo inorgánico. Solo a través del cuerpo idealizado del déspota, convertido en mediación universal de la entidad comunitaria, cada individuo se relaciona con sus condiciones de existencia: la propiedad comunitaria de la que el individuo participa deviene para él mera posesión. Los vínculos comunitarios son considerados desde su unidad, y esa unidad se realiza en el déspota, que aparece entonces como único propietario. Así, la entidad comunitaria es sustituida como fundamento de la propiedad por la representación ideal de su propia unidad proyectada en el cuerpo del déspota. Según se afirme el carácter comunitario en sí mismo (familias o comunidad como tal) o se subsuma en la persona del déspota se dará un determinado modo de vida, y eso es lo que señala Marx en referencia a distintos pueblos y épocas (comunidades eslavas, rumanas, las sociedades precolombinas de México y Perú, etc.)³⁶ donde se darían entonces diferentes modos de organización de la vida.

En el tránsito de la propiedad comunitaria originaria a la propiedad despótica vemos la primera forma de separación del individuo de su propia existencia cooperada. Pero, como ya se ha notado, esa separación no puede ser total. La entidad comunitaria sigue siendo el presupuesto (el *a priori*) de la apropiación; la separación se juega entonces en los términos de una representación, una abstracción

³⁶ *Ibid.*, p.436.

en la que la interrelación de los individuos “aparece mediada (*vermittelt erscheint*) por un vaciamiento (*Ablassen*) de la unidad total (*Gesamtheit*), que se vuelve real (*realisirt ist*) en el déspota”: la comunidad continúa presente entonces como garante de la apropiación, pero no de modo inmediato, sino mediatizada por un doble movimiento: el vaciamiento de su contenido material y su reconstitución formal; la interrelación real de los individuos es irrealizada, y luego reconstituida, realizada (*realisirt*) como atributo personal del déspota.

Pero esto no ocurre solo con la forma del despotismo asiático, sino que en cada uno de los modos de apropiación que describen las *Formen* esa distancia o disolución de la unidad comunitaria y su reconstitución como una determinada forma de re-presentación de esa misma unidad opera como un movimiento común. Lo que varía es la resolución de ese movimiento según cuál sea la forma de reconstitución (representación) que ocupe el lugar de la apropiación como existencia comunitaria. Así, por ejemplo, en la Roma antigua la unidad comunitaria vaciada es reconstituida en la ciudad misma, en el Estado como *símbolo* de la unidad. De modo que cada propietario lo será solo en su carácter de “representante del Estado”, y al lado de esa propiedad individual se encontrará la unidad de la comunidad manifiesta en la presencia de la ciudad y sus necesidades, su culto, su capacidad militar, etc. La forma originaria de la apropiación aparece escindida en dos tipos distintos de propiedad, de un lado la propiedad individual, del otro la pública, aunque ambas sean modalidades de la apropiación comunitaria. En las formas germanas, por el contrario, no existe la ciudad como expresión de la unidad comunitaria, y de esa comunidad solo se percibe la distancia y dispersión de las familias propietarias autónomas. ¿Esa propiedad autónoma familiar liquida entonces el supuesto comunitario de la apropiación? En absoluto, ya que la unidad comunitaria descansa precisamente en la dispersión espacial (y también temporal) de las familias, en el juego entre continuidad y discontinuidad de tal dispersión: “como existencia solo se da en la reunión real (*wirklichen Versammlung*) para objetivos comunes”.³⁷

En los tres casos que Marx analiza detenidamente (despótico, romano y germánico) se trata de un movimiento común: la disolución

³⁷ *Ibid.*, p.444; MEGA, p.389.

de los vínculos comunitarios reales e inmediatos (el *a priori* comunitario o cooperativo de la apropiación) y su reconstitución en un tipo particular de unidad, que a su vez da lugar a distintos modos de propiedad y posesión. Esta representación que es la propiedad funciona entonces, por un lado, como la separación de los individuos de la interrelación (entre sí y con la naturaleza) que los constituye, y, por el otro, como garantía de su reunificación. De modo que cada tipo de propiedad nos da la forma de una dimensión particular de ese vaciamiento (*Ablassen*) y de su recomposición.

Es indudable que esas modalidades que estudian las *Formen* no agotan en absoluto todas las variantes históricas de disolución y recomposición, es decir de propiedad, pero tampoco parecen ejemplos al azar. ¿De qué se trata entonces? Aquí aparece la hipótesis más fuerte de este trabajo: lo que Marx historiza allí son las formas que le permiten mostrar en un esquema (este sí abstracto) los tres parámetros fundamentales de ese movimiento. De tal modo, el despotismo asiático sería la forma en que el vínculo comunitario se irrealiza para ser representado en el déspota como unidad *ideal* de las muchas entidades comunitarias, y por lo tanto del vínculo comunitario en general; la propiedad queda reducida al déspota y los individuos se limitan a la posesión. En la Roma antigua, en cambio, la ciudad o el Estado era el *símbolo* de la unidad comunitaria: los individuos eran propietarios entonces en su carácter de “representantes” del Estado o la ciudad (*Repräsentanten des Staats*). En la forma germánica, de lo que se trataba era de la reunión *real* (*wirklichen Versammlung*), que superaba la dispersión de la comunidad y la hacía existir (*existiert*) en la persecución de un interés concreto, como por ejemplo la guerra.

Estas tres variantes de disolución y reconstitución de la unidad comunitaria le permiten a Marx recortar sobre ese fondo la forma específica del mismo movimiento en las sociedades capitalistas. Y este sería el sentido del capitalismo como clave de comprensión de todo el proceso (la anatomía del hombre...). Pero esta clave será incompleta si no retorna al punto de partida desde el que se produjo la interrogación, por lo que este proceso histórico de separación (vaciamiento de la unidad comunitaria), ahora comprendido, debe clarificar a su vez los términos y la significación de la separación *actual* entre trabajo y capital. Por esto Marx vuelve sobre esa separación, pero ahora en el capitalismo.

El mismo proceso que contrapone la masa, como trabajadores libres, a las condiciones objetivas de producción, ha contrapuesto estas condiciones, como capital, a los trabajadores libres. El proceso histórico consistió en la separación de elementos hasta entonces ligados: por consiguiente, su resultado no consiste en que uno de los elementos desaparezca, sino en que cada uno de ellos aparezca en una relación negativa con el otro, el trabajador libre (en cuanto posibilidad), por un lado, el capital (en cuanto posibilidad), por el otro. La separación con respecto a las condiciones objetivas de las clases que se ven transformadas en trabajadores libres, debe igualmente aparecer en el polo contrapuesto como una autonomización de estas mismas condiciones.³⁸

Pero esta descripción aún no logra incorporar aquello que la relación del capitalismo con el propio proceso histórico de *separación* había revelado. Y por eso no hemos alcanzado aún el aporte fundamental de las *Formen*, que no se limita a mostrar el carácter histórico de la separación entre los individuos y sus condiciones de existencia, sino que pretende mostrar también que esa separación implica siempre, al mismo tiempo, un proceso históricamente variable de reunificación. En cada una de las *formas* que Marx estudia, el movimiento de separación de los individuos suponía una simultánea reunificación, ya que la apropiación era “la *unidad* del hombre viviente y actuante, con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza”, y esa apropiación debe darse siempre en relación a una entidad comunitaria, es decir, esa dimensión que llamamos *a priori* cooperativo o comunitario.³⁹ Lo que debemos retener de las *Formen*, entonces, es la historización de las distintas formas históricas de ese doble movimiento de disolución y reunificación de la entidad comunitaria, con su correlativo modo de propiedad, que se desprende del modo de representar esa unidad vaciada.

Tenemos entonces en la forma despótica la unidad comunitaria que se reconstruye en la investidura ideal del cuerpo del déspota, es decir, a) la *dimensión imaginaria o ideal* de la representación. En segundo lugar, en la forma antigua, teníamos la reunificación en el carácter simbólico de cada ciudadano en tanto que representante del Estado o la ciudad, por lo que estamos ante b) la *dimensión sim-*

³⁸ *Ibid.*, p. 465.

³⁹ Esto en el sentido de que la apropiación no puede darse sin la copertenencia real e inescindible de los cuerpos a sus interrelaciones y a la naturaleza.

bólica de la representación. Finalmente, en la forma germánica, esa reunificación se daba en la reunión real de las familias dispersas, por lo que esa articulación se da en torno a c) la *dimensión real* de la representación. En todos los casos podemos notar –y ahora sí estamos ante el aporte específico de las *Formen*– que la inmediata unidad comunitaria de la apropiación queda disuelta al mismo tiempo que reconstituida en una forma mediatizada, representada, que se organiza en torno a un tipo específico de propiedad.

Las síntesis sociales

Este movimiento, sin embargo, es algo que Marx desarrolla pero no conceptualiza. Para comprenderlo en su especificidad debemos recurrir a algún concepto que nos permita ordenar y componer lo que hasta aquí aparece disperso. El concepto que usaremos es el de *síntesis social* del filósofo Alfred Sohn-Rethel, aunque modificado no solo en su tarea y sus alcances, sino incluso en lo más sustancial de su formulación.

Junto a la noción de “abstracción real”, el concepto de síntesis social es uno de los aportes fundamentales de Alfred Sohn-Rethel a la teoría marxista. El campo más general de su sentido es la necesidad de complejizar el abordaje del problema de la relación entre base y superestructura o entre conciencia y ser social. Podría decirse que este concepto corta perpendicularmente al de modo de producción (*Produktionsweise*), ocupándose específicamente de su contorno, es decir, la “red de relaciones mediante las cuales una sociedad forma un todo coherente”,⁴⁰ y, podríamos agregar, se diferencia al mismo tiempo de otros todos coherentes.

Es cierto que Sohn-Rethel se enfoca exclusivamente en la síntesis social del capitalismo, y su intención –la crítica de la epistemología kantiana, para clarificar la relación entre el trabajo intelectual y manual– resulta ajena a nuestro problema. Pero su definición general de los conceptos de síntesis social y abstracción real resulta de gran utilidad para nuestra interpretación. La noción de abstracción real es la clave de la síntesis social de las sociedades capitalistas. Se

⁴⁰ Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*, Madrid, Dado Ediciones, 2017, p. 96.

basa en el modo en que el intercambio mercantil genera en su práctica concreta, y no meramente en el pensamiento, una abstracción a partir de la cual todas las demás cosas se ordenan. Este “*nexum rerum*” del intercambio mercantil genera un ordenamiento social a su imagen y semejanza: las cualidades se tornan crecientemente indiferentes y pierden significación en relación a la abstracción cuantitativa que las ordena, esto es, al valor. Pero lo fundamental es que esa abstracción que culmina en la forma-valor posee una especificidad que la diferencia de cualquier otra, ya que “no está generada por la razón; no tiene su origen (*Ursprung*) en el pensamiento de los hombres, sino en sus actos”.⁴¹ Y es también en los actos, y no solo en el pensamiento, donde deben buscarse sus consecuencias. Es por esto que el concepto de abstracción real (*Realabstraktion*) debe entenderse manteniendo su carácter de oxímoron: es literal, y no metafóricamente, una abstracción, pero al mismo tiempo se origina e inscribe en el orden de los cuerpos, y no solo del pensamiento.

Ahora bien, es claro que esta noción de la mercancía como síntesis social está presente en Marx con total claridad desde las primeras líneas de *El capital*: la forma en que en las sociedades capitalistas las relaciones sociales –es decir la riqueza en su forma amplia, como “*multiplicidad de las necesidades*”⁴² aparece (*erscheint*) como un monstruoso conjunto de mercancías, y la mercancía individual como su forma elemental. No es difícil desprender de aquí que la mercancía como síntesis social del capitalismo (es decir la aparición de la riqueza como “monstruoso conjunto de mercancías”) es el modo en que en estas sociedades el *a priori* cooperativo se vacía de su contenido material, cualitativo, y se reconstituye de modo abstracto, puramente cuantitativo, en el dinero. Y, por lo demás, es precisamente este el derrotero que toman las *Formen*, cuyo análisis culmina en el dinero como mediación universal del capitalismo. Entonces, se impone esta cuestión: ese doble movimiento de vaciamiento y reconstitución que estudian las *Formen*, ¿no debería entenderse como una

⁴¹ *Ibid.*, p. 12

⁴² “La riqueza, considerada desde el punto de vista *material*, no consiste en otra cosa que en la *multiplicidad de las necesidades*”. (*Grundrisse*, II, p. 16). Y también la definición de la riqueza “más allá de su limitada forma burguesa”, que da Marx en las *Formen*: “la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal...” etc. (*Grundrisse*, p. 447).

historización de la síntesis social de la mercancía a través de su confrontación con distintas síntesis sociales precapitalistas?⁴³

Conclusión

Desde esta perspectiva se hace claro el sentido de esa articulación entre un conocimiento positivo (imperfecto) de las sociedades precapitalistas y la “forma abstracta” de exposición que muestra solo algunos ejemplos, acaso no elegidos al azar: la síntesis social del despotismo asiático, que organiza todas las relaciones (de propiedad, pero no solo) en su confluencia *imaginaria* en el cuerpo del déspota; la de la antigüedad romana, que las organiza en el carácter *simbólico* de cada ciudadano como su “representante”; y, finalmente, la germánica, cuyo eje es la reunión *real* (*wirklichen Versammlung*) de las familias. Resulta indudable que las *Formen* no se ocupan de buscar las “etapas” previas de la sociedad capitalista como tampoco de dar cuenta de su concreto tránsito histórico desde el feudalismo.⁴⁴ Y mucho menos buscan exponer “el mecanismo general de todo cambio social”. De lo que se trata es de historizar la propia síntesis social capitalista, mostrando el posible funcionamiento de otras síntesis sociales, más parciales, en ese vaciamiento y recomposición abstracta de la dimensión del *ser-en-común* (*Gemeinwesen*).

Finalmente, podríamos afirmar que la hipótesis de lectura desarrollada en estas páginas permitiría encontrar una relación más estrecha entre las *Formen* y la última etapa del pensamiento de Marx, signada por el intento de comprensión de las comunidades precapitalistas y sus formas de propiedad del suelo. Acaso esa búsqueda en torno a la cuestión rusa (donde el problema político es evidente), pero también en los *Apuntes etnológicos*,⁴⁵ no sea otra cosa que una

⁴³ Aunque en este punto no solo abandonamos el planteo de Sohn-Rethel, sino que incluso lo invertimos, ya que la mercancía no podría fundar el pensamiento abstracto en la antigüedad griega por no ser la síntesis social de esas sociedades, en tanto no es el modo de aparecer de la riqueza, sino una actividad entre otras.

⁴⁴ Cuya síntesis social acaso podría buscarse en la ficción real y cristomórfica de los dos cuerpos del rey que en su clásico estudio propone Ernst Kantorowicz.

⁴⁵ Marx, *Apuntes etnológicos*, *op. cit.* Al respecto puede verse también: Bosteels, Bruno (2022). “Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna”. *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 281-196. Recuperado a partir de <https://antropica.org/>

búsqueda de síntesis sociales ajenas y contrarias a la que organiza el inmenso arsenal de mercancías. Se abre entonces una posible definición política: toda revolución, para ser tal, está obligada a la tarea ineludible de encontrar una síntesis social –ya sea que exista como tendencia o como vestigios no superados– que oponer a la síntesis social capitalista.

pica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/373. Para una lectura política del concepto de síntesis social ver: Cristián Sucksdorf. “República y síntesis social. Aportes desde una perspectiva marxiana”, en: Macarena Marey (Ed.), VVAA., *Teorías de la república y prácticas republicanas*, Herder, Barcelona, 2021, pp. 329-356.

Bibliografía

- Bosteels, Bruno, “Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna”. en: *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 2022, pp. 281-196. Disponible en: <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/373>.
- Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.
- Godelier, Maurice, “El modo de producción asiático”, en: M. Godelier, K. Marx y F. Engels, *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca Ediciones, Barcelona, 1972.
- Hobsbawm, Eric, “Introducción”, en: Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Siglo XXI, México, 2009.
- Marx, Karl, MEGA, *Ökonomische manuskripte 1857/58*, Abteilung II, Teil 2, Dietz Verlag, 1981.
- MEW Bd. 42, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín. DietzVerlag, 1983.
- *Apuntes etnológicos*, Madrid, Pablo Iglesias-Siglo XXI, 1988.
- *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2015.
- Meiksins Wood, Ellen, “Historical materialism in ‘Forms which Precede Capitalist Production’”, en: Marcello Musto (ed.), *Karl Marx’s Grundrisse. Foundation of the critique of political economy 150 years later*, Routledge, Nueva York, 2008.
- Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*, Madrid, Dado Ediciones, 2017.
- Sucksdorf, Cristián, “República y síntesis social. Aportes desde una perspectiva marxiana”, en: Macarena Marey (Ed.), *VVAA., Teorías de la república y prácticas republicanas*, Herder, Barcelona, 202, pp. 329-356.



Martín Fuentes es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca (Argentina), institución en la que desempeña sus tareas docentes en el marco de la cátedra "Bioética" del Departamento de Humanidades. Es miembro investigador del "Centro de Investigaciones Bioéticas" (UNS) y miembro del comité editor de la revista académica "Cuadernos del Sur - Filosofía" (UNS). Tiene a su cargo las cátedras de "Ética I" y "Ética II" en el Instituto Superior Juan XXIII de Bahía Blanca. Forma parte del proyecto de investigación "La subjetividad en la perspectiva de primera persona. Formas y grados de autoconciencia" de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), dirigido por la Dra. Leticia Basso Monteverde, y del proyecto de investigación "La bioética como sintomatología de la cultura. Cuerpo y técnica" de la Universidad Nacional del Sur, dirigido por el Lic. Fabio Álvarez. Sus investigaciones están centradas en la filosofía de Peter Sloterdijk, puntualmente en sus aspectos éticos y antropológicos, los cuales analiza desde una perspectiva fenomenológica. Ha publicado capítulos de libro, artículos en revistas académicas y participado en numerosos congresos sobre temáticas afines.

En territorio demoníaco.

Peter Sloterdijk y el problema de la violencia religiosa: unilateralidad, fundamentalismo y “membresía total” en los monoteísmos

In Demonic Territory.

Peter Sloterdijk and the Problem of Religious Violence: One-sidedness, Fundamentalism and “Total Membership” in Monotheisms.

MARTÍN FUENTES

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR - ARGENTINA)

Recibido el 9 de julio de 2022 – Aceptado el 1 de agosto de 2022

RESUMEN: Este artículo analizará la relación entre monoteísmo y violencia en la perspectiva desplegada por Peter Sloterdijk en *Fobocracia*, traducción al español de *Im Schatten des Sinai*, publicado originalmente en el año 2013. En un primer momento, se argumentará que el problema de la violencia religiosa se enmarca al interior de una problemática largamente trabajada en escritos previos de Sloterdijk: la unilateralidad de la acción, asociada por el pensador tanto a los grandes relatos de la modernidad "hiperactiva" como a la lógica "fobocrática" de los atentados terroristas. En un segundo momento, se procederá a delimitar las coordenadas inter-textuales específicas que, a partir del año 2006, subyacen al abordaje sloterdijkiano del fundamentalismo religioso. Esto implica no solo identificar los interlocutores con los que discute el filósofo alemán, sino también las relaciones íntimas que *Fobocracia* tiene con dos textos anteriores del autor: *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, de 2006, y *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, de 2009. En un tercer momento, se examinará la arquitectura interna del ensayo de 2013 a través del concepto de "membresía total". Finalmente, a modo de conclusión, se esbozará un balance general de la temática propuesta.

PALABRAS CLAVE: Sloterdijk - violencia - monoteísmo - fobocracia

ABSTRACT: This article will analyze the relationship between monotheism and violence from the perspective deployed by Peter Sloterdijk in *In the shadow of Mount Sinai*, originally published in 2013. At first, we will argue that the problem of religious violence is framed within a largely worked problem in previous Sloterdijk's writings: the unilateralism of the action, associated by the thinker both with the great narratives of "hyperactive" modernity and with the "phobocratic" logic of terrorist attacks. In a second moment, we will proceed to delimit the specific intertextual coordinates that, since 2006, underlie the Sloterdijkian approach to religious fundamentalism. This implies not only identifying the interlocutors with whom the German philosopher argues, but also the intimate relationships that *In the shadow of Mount Sinai* has with two previous texts by the author: *God's Zeal. The Battle of the three monotheisms*, of 2007, and *You must change your life. On Anthropotechnics*, of 2009. Thirdly, we will examine the inner architecture of the 2013 essay through the concept of "total membership". Finally, as a conclusion, we will outline a general balance of the proposed theme.

KEY WORDS: Sloterdijk - Violence - Monotheism - Phobocracy

Introducción

Desde mediados del 2021, los lectores hispanohablantes de Peter Sloterdijk disponen, para incorporar a su haber de lecturas del filósofo de Karlsruhe, de una nueva entrega: *Fobocracia*, tercer título del autor en Ediciones Godot. Realizada por Nicole Narbebury, se trata de una traducción al español del ensayo titulado *Im Schatten des Sinai*, publicado originalmente en el año 2013 por la editorial Suhrkamp. Completa el tríptico sloterdijkiano versado en teoría de la religión, junto a *Celo de Dios. La lucha de los tres monoteísmos* de 2006 y *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica* de 2009.¹ A causa de ello, y como lo señala el mismo Sloterdijk, *Fobocracia* puede ser leído como un compendio de notas al pie de estos dos escritos precedentes, cuyo eje de gravitación filosófica no sería otro que la intrincada y polémica vinculación entre monoteísmo y violencia.²

En lo que sigue nos ocuparemos de analizar las tesis centrales de este ensayo a través de una doble reconstrucción teórica. En primer lugar, indagaremos el modo en que el problema de la violencia religiosa se inserta en el marco general de la filosofía de Sloterdijk. En segundo lugar, llevaremos a cabo un relevamiento general de los diálogos y discusiones intelectuales que subyacen a este escrito, con especial énfasis en las obras sloterdijkianas con las que este guarda especial vinculación. El objetivo es disponer de herramientas clave para llevar a cabo una interpretación contextualizada de las tesis desarrolladas en *Fobocracia*.

¹ Con posterioridad, a este tríptico sobre teoría de la religión se agregarán: *Gespräche über Gott, Geist und Geld* en 2014, conversaciones entre Sloterdijk, Thomas Macho y Manfred Osten; *Nach Gott. Glaubens und Unglaubensversuche* en 2017 (traducido al español por Isidoro Reguera para Ediciones Siruela como *La herencia del Dios perdido*); y *Den Himmel zum Sprechen bringen: Über Theopoesie* en 2020.

² Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2021, p. 10.

Coordenadas internas a la obra

Localización de la cuestión en el corpus sloterdijkiano

Al interior de la obra de Peter Sloterdijk, la tematización de la violencia religiosa hace su aparición en relación con una problemática de larga data en el *corpus* del autor: la cuestión de la unilateralidad. Esta constituye la primera figura sloterdijkiana del fundamentalismo, pese a que su vinculación con el fanatismo religioso responde a una tematización posterior. Entendida como el régimen de acción o de “movilidad” característico de la sociedad moderna, en un primer momento, por acción unilateral Sloterdijk entiende una cosmovisión anclada en una idea “fuerte” de subjetividad. Esto implica una fe desmesurada en la capacidad agencial del ser humano para tomar las riendas de la marcha del mundo y de la historia. Se trata, por lo tanto, de una matriz que consagra la centralidad escénica de la subjetividad y hace de ella el principal operador del habitar humano. A ella pertenece, en primer lugar, un estado de conciencia que “acentúa la soberanía del sujeto que pone y suprime, que es consciente de su fluctuar entre la productividad y la destructividad”;³ y en segundo lugar, una “concepción unívoca del mundo”, característica común de los grandes relatos y sus escatologías antropocéntricas de salvación. Los grandes conceptos modernos de la acción, como son los de “progreso” y “revolución”, consumaron la traducción del unilateralismo teórico a la práctica, lo que habría desembocado en una praxis de tipo “hiperactiva”.⁴ Es decir, en un desasosiego constitutivo, una compulsión por actuar, por arrastrar el presente hacia el futuro bajo la forma de programas y proyectos ambiciosos. La Historia ha sido, por ello, el gran mito de la unilateralidad, según el cual el mundo es un campo abierto que se ofrece como materia dócil a la mano firme de una voluntad humana peligrosamente desinhibida.

Estos desarrollos los hallamos esbozados ya en *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, publicado originalmente en 1989. A este mismo año pertenecen las partes más antiguas del ensayo “¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica”,

³ Sloterdijk, Peter, “Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 82.

⁴ *Ibid.*, p. 91

en el que hallamos, a través de una revisión del sentido general de la obra de Theodor Adorno, una meditación acerca de las condiciones de posibilidad para una crítica filosófica de las hipérboles, los extremismos y las unilateralidades propias del pensar metafísico. La conferencia “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento” de 1996 y el ensayo “Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías”, de 1999, prosiguen esta crítica de la unilateralidad occidental sobre el trasfondo de la globalización y el clima cultural posmoderno que a ella acompaña.

Los escritos sloterdijkianos de la década del 90 y comienzos de los años dos mil están atravesados por la percepción de que el mundo globalizado representa el arribo a una situación “post-unilateral”, en la que, por razones sistémicas, todas las iniciativas humanas comienzan a estar sujetas al imperativo de la acción recíproca.⁵ La alta complejidad sincrónica, la elevada compacidad causal y el adensamiento de los contextos que trajo aparejado el auge de la globalización obligan, más que a la unilateralidad, a la conquista de una perspectiva relacional y a una praxis de índole multifocal.⁶ De este modo, el carácter desinhibido del sujeto moderno —considera Sloterdijk— retrocede en favor de un estado de cosas signado por la preeminencia de las inhibiciones por sobre a las iniciativas. Ello se debe también a que estamos rodeados de estructuras, sistemas o redes que “son demasiado intangibles para poder golpearlas, y demasiado complejas para conducir las”.⁷

La actitud con la que Sloterdijk receptiona el advenimiento de este nuevo escenario mundial, en los escritos de este periodo, es ambivalente. En principio, parece depositar una gran confianza en los efectos civilizatorios de la globalización, en la medida en que la interdepen-

⁵ Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, trad. I. Reguera, Madrid, Siruela, 2010, p. 212-213.

⁶ Para más información al respecto: cf. Sloterdijk, Peter, “La domesticación del Ser. Por una clarificación del claro” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, op. cit., pp. 148-152; cf. “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento” en *ibíd.*, pp. 48-54; cf. Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, trad. M. Fontán del Junco, Madrid, Siruela, 2008, pp. 70-77; cf. Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento del mundo*, trad. E. Gil Bera, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 362-365.

⁷ Sloterdijk, Peter, “¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica” Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, op. cit., p. 166.

dencia planetaria podría constreñir a las sociedades a dirigirse, en un primer momento al menos, hacia la cooperación forzada. Esto, en virtud de la necesidad misma de asegurar su supervivencia.⁸ Según esto, las actitudes unilaterales tendrían aquí el principio de su erradicación. Pero esto no priva a Sloterdijk de manifestar ciertos reparos ante los resultados siempre ambiguos y equívocos a los que arriba la “política discreta” imperante, es decir, la política de lo “micro” que vino en reemplazo de las ambiciones de la “política total”.⁹ A causa de ello, en “Luhmann, abogado del diablo”, los destellos de un horizonte futuro en el que la “hipocomplejidad”, la imposición y la violencia sean finalmente dejadas atrás, lejos de ser asegurados por el filósofo, constituyen una verdadera incógnita: “Apenas cabe dudar de que sólo recientemente hemos arribado a las costas del nuevo mundo lógico, del continente de la posparanoia, la polivalencia y la atenuación de la violencia, pero aún no sabemos lo que nos espera en su interior”.¹⁰

⁸ El filósofo español Félix Duque defiende la existencia de un fuerte optimismo tecnológico, por momentos casi *naïve*, en la filosofía de Sloterdijk: “Sloterdijk cree –a mi modo de ver, con hartó optimismo– que precisamente la patencia absoluta de la técnica, su «salida a la luz» *urbi et orbi* [...], acabará a largo plazo con las relaciones de poder (al menos, con las hasta ahora históricamente conocidas) y establecería por fin lo que Gadamer, Habermas, Apel y *tutti quanti* tanto parecen ansiar, hombre: un *diálogo* (se supone que entre *cyborgs*) libre de toda *dominación*. Así que, al final, la denodada lucha [...] por el *poder* (intelectual, mediático) entre el viejo francfortiano y el *enfant terrible* de Karlsruhe no dejaría de ser una *querelle de famille*. Ambos perseguirían el mismo objetivo (o más bien: ideal trascendental, *regulativo*) con distintos medios: la utopía de una sociedad «perfecta» *horra de dominio*, sea a través de la ética discursiva o de la «humanización» de las nuevas tecnologías” (Duque, Félix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 146-147).

⁹ A partir del año 2004, con la publicación de *Esferas III* la confianza de Sloterdijk en la globalización y en los potenciales civilizatorios de la complejidad se ve reforzada. A su vez, los reparos señalados son abandonados. La preocupación por las posibilidades contemporáneas de operar un viraje en el estado de cosas imperante en el mundo — cuestión central en los escritos de los noventa— desaparece abruptamente (cf. Fuentes, Martín, “Un timonel para el «parque humano»: apuntes para una reinscripción sloterdijkiana del sujeto político en el horizonte de la complejidad social” en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 11, n° 20, 2021, pp. 271-297). A partir del año 2008, con la publicación de *Ira y tiempo*, Sloterdijk efectúa un giro neoliberal, acompañado por lecturas de historiadores revisionistas de talante conservador y fuertemente anti-comunista –por ejemplo, Ernst Nolte, Francois Furet y Francis Fukuyama–. En este libro, el autor retoma la idea del comunismo entendido como una suerte de “cuarto monoteísmo”, heredero del universalismo expansionista de los tres anteriores (cf. Elden, Stuart, “Worlds, Engagements, Temperaments” en Elden, Stuart (ed.), *Sloterdijk Now*, Cambridge, Polity Press, 2012, pp. 10-11). Esta categorización se encuentra ya en *Celo de Dios*, del año 2007. Ha sido Jean-Pierre Couture quien ha reconstruido en detalle la trayectoria de este giro conservador o “*hawkish turn*” en la obra sloterdijkiana, ofreciendo al mismo tiempo un balance crítico fundamental de la filosofía de Sloterdijk (cf. Couture, Jean-Pierre, *Sloterdijk*, Cambridge, Polity Press, 2016, pp. 88-93).

¹⁰ Sloterdijk, Peter, “Luhmann, abogado del diablo...”, *op. cit.*, p. 91.

Estas palabras cautelosas escritas en 1999 ignoraban por completo que la resolución de la duda estaba próxima a venir. Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 implicaron la irrupción súbita, en medio del clima cultural posmoderno y “post-extremista” imperante, del unilateralismo fundamentalista de tipo religioso. El impacto fue tal que de repente flotaba en el aire la duda acerca de si la Historia, pese a su pretendido final —proclamado, entre otros, por Francis Fukuyama—, había sido comenzada otra vez. En este momento, el terrorismo comenzó a concitar la atención de Sloterdijk. A causa de ello, el problema sloterdijkiano de la acción unilateral ingresa en un nuevo terreno. El primer despunte de esta formulación lo hallamos en una conferencia dictada en el año 2001 y que lleva por título “De terror y genes: un alegato por la deshisterización de dos campañas de autoexcitación”, centrada en la histeria mediática desatada por el atentado terrorista al *World Trade Center* y las perturbadoras posibilidades abiertas por la manipulación genética.¹¹ No obstante, aquí la cuestión del terrorismo, además de ser abordada sin referencia alguna a la cuestión religiosa, es planteada desde la perspectiva de sus consecuencias para Occidente, puntualmente en lo que atañe a la función social desempeñada por los *mass media* en la propagación del miedo constante. Solo en dos ocasiones se hace mención explícita a los “terroristas islámicos” y su capacidad para poner en jaque a Occidente, sin indagar especialmente en la relación entre monoteísmo y violencia.

Las coordenadas filosóficas que enmarcan este abordaje abrevan en diversas fuentes. Podemos mencionar aquí la sociología de “flujos imitativos” elaborada por Gabriel Tarde, los desarrollos de René Girard sobre la “rivalidad mimética” y las tesis de Heiner Mühlmann acerca de los mecanismos miméticos estresantes de integración social. Es bajo el amparo de estas lecturas que Sloterdijk arriba a la caracterización de las sociedades modernas como comunas de estrés.¹² Esto responde a la imposibili-

¹¹ Cf. Sloterdijk, Peter, “De terror y genes: un alegato por la deshisterización de dos campañas de autoexcitación” en *Revista Observaciones Filosóficas* [en línea], trad. F. La Valle, n° 11, 2010. Consultado el 18/5/2022. URL: <https://www.observacionesfilosoficas.net/deterrorydegenes.html>.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 13. La primera formulación de esta tesis sloterdijkiana se encuentra en una conferencia dictada el 9 de noviembre de 1997 en la ciudad de Berlín, titulada *Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*. Fue publicada en alemán al año siguiente y traducida al español en 2022: Sloterdijk, Peter, *La fuerte*

dad de entenderlas, “como era costumbre, bajo el punto de vista de una síntesis conformada [...] a la luz de comunidades de valor y estructuras de sentido distribuidas por canales políticos y morales”.¹³ Desde que los *mass media* irrumpieron en nuestro modo de existencia, los tiempos decimonónicos en los que la cohesión social descansaba al socaire de lecturas periodísticas, ejercicios militares y cánones educativos han quedado definitivamente atrás; pasando a formar parte del vasto acervo histórico de estrategias “monotemáticas” y “monohistóricas” de articulación de lo colectivo, junto a la religión, el mito y la cosmología.¹⁴ A causa de ello, la síntesis social se opera actualmente a través de la inyección de cadenas ininterrumpidas de estímulos renovados minuto a minuto. Es esta sucesión continua de temas de actualidad la que favorece la integración relativa de colectivos dispares, al sincronizar las preocupaciones por medio de tópicos estresantes. Esto facilita, por medio de esta conversión de la realidad en un plebiscito diario, la conservación grupal de un tono específico de inquietud.¹⁵ Se desprende de esto que el tópico estresante más exitoso es aquel que comunica que la sociedad se encuentra en peligro. Así, el estrés por la autoconservación de la sociedad es lo que hace que hoy, paradójicamente, ésta pueda existir como tal.

Sobre este trasfondo, la tesis central desarrollada por Sloterdijk en “De terror y genes...” puede resumirse del siguiente modo. El hecho de que el estrés *mass-mediático* sea el principal garante de cohesión vuelve a las sociedades occidentales sumamente vulnerables a la propagación del miedo, lo cual constituye uno de los objetivos primarios del terrorismo entendido como método de lucha: el aprovechamiento de las condiciones de vida del enemigo. El análisis sloterdijkiano se circunscribe, por lo tanto, a la lógica del ataque terrorista, más no a la matriz del fundamentalismo que se sirve de ella.

razón para estar juntos. Memorias de la invención del pueblo, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2022.

¹³ Heinrichs, Hans-Jürgen y Sloterdijk, Peter, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, trad. G. Cano, Madrid, Siruela, 2004, *op. cit.*, p. 79.

¹⁴ *Cf. Ibídem.*

¹⁵ *Cf. Sloterdijk, Peter, Estrés y libertad*, trad. P. Kuffer, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2017, p. 14.

En el año 2002, Sloterdijk publica *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. En gran parte de este ensayo el filósofo se ocupa de reconstruir las relaciones biográficas, industriales e institucionales vinculadas a la producción, sofisticación y uso bélico del gas en la Primera Guerra Mundial. Pero fundamentalmente se centra en las redes capilares por las que este desemboca en su uso civil por intermediación del higienismo. Ya sea que se trate del combate de parásitos, de la ejecución de condenados a muerte, de las cámaras de gas utilizadas por los nazis, de la lucha contra la polución o del acondicionamiento de atmósferas en oficinas, consultorios y shoppings, lo cierto es que los destinos del humanismo y el terrorismo, así como los del confort y la muerte, están sumamente ligados entre sí.

El denominador común es aquí el descubrimiento y la tematización de las propias condiciones de existencia, ya sea en sentido biomédico, filosófico o cultural.¹⁶ En esto consiste precisamente la pasión obsesiva de la modernidad, su prurito fundamental, a saber: en la explicitación de lo implícito. Según esto, ser moderno significa tomar parte activa o pasivamente en el terror producido por la “fenomenalización de lo afenoméxico”, de lo dado por supuesto, es decir, de lo no-tematizado.¹⁷ Hay aquí un rasgo común, entonces, entre el terrorismo, la tecnociencia y el arte transgresor e iconoclasta: todos ellos propagan la histeria social al “atacar” lo latente, lo que resulta familiar e indispensable al punto tal de llegar a ser completamente invisible. La tecnociencia lo hace cada vez que extiende provocativamente el límite de lo humanamente posible; el arte, por su parte, provoca estos mismos resultados cuando expone y destruye las convicciones simbólicas más íntimas y elementales de las masas burguesas, es decir, su “aire” simbólico. El terror es, por ello, un rasgo estructural de la cultura occidental moderna.¹⁸ En este sentido, del mismo modo que las ciencias humanas se desarrollaron para Foucault al amparo de una nueva economía del castigo y de la disciplina, el terrorismo —científico, artístico o el terrorismo a secas— está

¹⁶ Cf. Sloterdijk, Peter, *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, trad. G. Cano, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 56.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 63

¹⁸ En términos psicodinámicos, la humillación y la provocación constituyen el principal capital simbólico de intercambio entre jugadores activos y pasivos (cf. Sloterdijk, Peter, “La humillación por las máquinas. Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, op. cit., pp. 221-227).

a la base del saber humanístico de la última centuria.¹⁹ Después de todo, la preocupación sanitaria y ambiental por el aire tiene su raíz en la utilización terrorista del gas de comienzos del siglo XX, que es, al mismo tiempo, el *arcana imperii* común del vanguardismo artístico y tecnocientífico.

Pese a que no hay tampoco aquí alusión alguna al problema del fundamentalismo religioso, sí se advierte un marcado interés por dar con el rasgo distintivo del terrorismo contemporáneo. Este no sería, en principio, asimilable al “terror jacobino”, expresión de una voluntad política unilateral en los términos antes expuestos. Tampoco a la desestabilización del orden social burgués pergeñada por nihilistas y anarquistas en el siglo XIX. Ni siquiera los procedimientos “fobocráticos” —del griego Φόβος, miedo y κρατία, fuerza— de las dictaduras, utilizados para doblegar a sus poblaciones, ofrecen un paradigma comparable. La lógica del ataque terrorista se destaca por el conocimiento de las condiciones ambientales y atmosféricas de vida del enemigo para la instrumentalización de un “saber exterminador”.²⁰ Esto, a un punto tal que la guerra comienza a adquirir perfiles terroristas en el siglo XX, como bien lo evidencian los ataques militares a gran escala sobre objetivos civiles. El estrés es aquí un elemento fundamental. Sin embargo, sorprende bastante que a lo largo de todo el ensayo Sloterdijk no haga mención alguna a Al-Qaeda, al 11 de septiembre o incluso a George Bush, como bien señala Jean-Pierre Couture.²¹ Pese a todo, se destaca la que posiblemente sea la primera utilización en el *corpus* sloterdijkiano del concepto de “fobocracia”.

En el año 2004, *Temblores de aire* es incorporado como introducción a *Esferas III*, junto con nuevos apartados que amplían notablemente las conclusiones filosóficas obtenidas en un primer momento. Una vez completada la trilogía, Sloterdijk publica en 2005 *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. El autor presenta este escrito como un flanco adyacente del proyecto *Esferas*. En él, el problema de la unilateralidad adquiere nuevamente un lugar preponderante,

¹⁹ Cf. van Tuinen, Sjoerd, *Peter Sloterdijk. Ein Profil*, 2° edición, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2007, pp. 107-108.

²⁰ Cf. Sloterdijk, Peter, *Temblores de aire*, *op. cit.*, pp. 45-46.

²¹ Cf. Couture, Jean-Pierre, *Sloterdijk*, *op. cit.*, p. 26.

pero bajo una signatura bastante particular. El motivo filosófico por el que el terrorismo es pensado en función de la síntesis mediática de colectivos occidentales persiste.²² Pero es reformulado a la luz del siguiente interrogante: ¿qué significa la irrupción actual del fundamentalismo? ¿Se trata de una “reactivación” de la Historia en plena globalización?²³ ¿De un mero remanente de épocas pasadas? ¿O del despunte de una suerte de extremismo “posthistórico”? ¿Qué son lo extremo y lo radical en plena época de la inhibición del sujeto?

La respuesta de Sloterdijk es que tanto el terrorismo como el neoliberalismo —por más de que el autor cargue las tintas más sobre el primero que sobre el segundo— comparten una misma matriz: constituyen el prototipo de una “ofensiva sin proyecto”, una especie de romanticismo del ataque puro. Ambos parten de una misma comprensión del mundo como una hoja en blanco o un campo abierto en el que las iniciativas son aún posibles sobre la base de una fe ciega en los beneficios del golpe directo, ejecutado sin propósito programático claro: “[...] la unilateralidad merece la pena para los que confían en el ataque [...]”.²⁴ El *pathos* que arremete contra un pedazo del mundo, sin preocupación alguna por el después, gana aquí en importancia por sobre la diagramación de proyectos y programas de envergadura mundial. En este sentido, a diferencia del carácter unilateral de los grandes relatos modernos, el terrorismo islámico constituye una suerte de “desinhibición secundaria”, procedente de enclaves de resentimiento surgidos en el campo no-occidental. Ello se debe, según Sloterdijk, a que su objetivo no es imitar la lógica revolucionaria de sabotadores o anarquistas, sino más bien remedar —por más de que ya sea tarde— el momento originario de las expansiones europeas ejecutadas a partir del año 1492.²⁵ Se trata, por ello, de una superación de la inercia por medio de una desinhibición abrupta. En esto el terrorismo se asemeja a una especie de arte

²² Cf. Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital*, op. cit., p. 217.

²³ Para Sloterdijk, la “Historia” constituye un régimen de acción y producción de mundo que se corresponde con la fase de éxito del unilateralismo, es decir, de los grandes relatos. Por contrapartida, la globalización está asociada a un régimen de existencia “post-histórico”, en los términos antes explicados (*ibid.*, p. 28).

²⁴ *Ibid.*, p. 217.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 215-216.

romántico de tipo transgresivo, una *performance* estética que, al modo de un verdadero *happening*, provoca y obliga a la participación improvisada.

Así pues, sólo superficialmente se representa en el teatro del mundo una obra que entre la coalición de los bienpensantes se llama «Ataque de los fundamentalistas»; a un nivel más profundo, el fundamentalismo del ataque proporciona inquietud. Aunque éste pertenezca a una época pasada, sus restos son virulentos en el mundo pos-unilateral. Lo que mueve a los atacantes más decididos, sean atentadores, especuladores, criminales, empresarios, artistas o elegidos, es el anhelo de transformarse en un rayo de iniciativa pura; y ello en una situación del mundo que todo lo moviliza para amortiguar ofensivas y desalentar iniciativas.²⁶

A la luz de esta breve reconstrucción, podemos extraer algunas observaciones clave. En primer lugar, el problema de la violencia fue desarrollado inicialmente por Sloterdijk bajo la rúbrica de la unilateralidad presente en los grandes relatos de la modernidad occidental. A partir del año 2001, bajo la sombra del atentado al *World Trade Center*, el interés filosófico del autor por la acción unilateral se desplaza hacia el análisis de la lógica del ataque terrorista, con especial énfasis en sus efectos sobre la cultura *mass-mediática* occidental. Advertimos aquí los esbozos iniciales de un abordaje sloterdijkiano del fundamentalismo entendido como un romanticismo del ataque puro. Pero la cuestión religiosa no es indagada aún en profundidad. No obstante, es a partir de entonces que Sloterdijk se sumerge a indagar la lógica interna de los tres monoteísmos y su intrincada relación con la violencia.

Violencia y monoteísmo

Coordenadas específicas de una polémica

El primer abordaje sloterdijkiano de esta temática lo hallamos en *Celo de Dios*. Se trata de una versión ampliada de la conferencia dictada el 28 de noviembre de 2006 con motivo de la apertura de la Galería *Artneuland* en Berlín, un centro cultural que incluye en sus actividades la promoción del diálogo entre los tres grandes mono-

²⁶ *Ibid.*, p. 218.

teísmos. El rápido crecimiento de la polémica suscitada, tanto por esta alocución pública como por su posterior publicación, trajo aparejadas numerosas “refutaciones celosas” —según recuerda el filósofo en las primeras carillas del libro que aquí nos ocupa—, procedentes fundamentalmente del campo de la teología.²⁷ Desde estas riberas académicas se le imputó a Sloterdijk cierta falta de pericia a la hora de asignar a las “religiones del Libro” un componente violento intrínseco, como si hubiese confundido su núcleo esencialmente benévolo con las que serían sus manifestaciones históricas más bajas y espurias —que tendrían su razón de ser, según estos críticos, en supuestas distorsiones heréticas e instrumentalizaciones políticas variopintas—.

Constituye un dato no menor el hecho de que el aterrizaje de Sloterdijk en este debate se haya producido en condiciones bastante particulares. De acuerdo a su percepción del asunto, su arribo tuvo lugar en medio de la polvareda teórica levantada por la publicación, en el año 2003, de *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, del egiptólogo Jan Assmann. El aire ya estaba, por lo tanto, enrarecido desde antes. Sobrevolaban en él ciertos malentendidos y acusaciones cruzadas. El libro de Assmann estaba centrado en las consecuencias de la “distinción mosaica” operada por el judaísmo, un viraje acometido entre la Edad de bronce tardía y la Antigüedad clásica tardía por el que se efectuó una “[...] transición de las religiones «politeístas» a las «monoteístas», de las religiones de culto a las religiones del libro, de las religiones específicas de una cultura a las religiones universales, en resumen: de las religiones «primarias» a las «secundarias» [...]”.²⁸ En la medida en que estas “religiones secundarias” se elevan por sobre las primarias y se diferencian de ellas —como “contrarreligiones” que son— al calificarlas de paganas, idólatras y supersticiosas, su aparición habría traído consigo el despunte de un nuevo tipo de violencia: la religiosa. Esto no significa que las religiones primarias hayan desconocido completamente formas variadas de odio e intolerancia. De hecho, muchas de ellas fueron reprimidas y hasta erradicadas por la llegada del monoteísmo. Pero eso no debe privarnos de advertir que esto implicó

²⁷ Cf. Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, op. cit., p. 10.

²⁸ Assmann, Jan, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, trad. G. González Diéguez, Madrid, Akal, 2006, p. 7.

un elevado costo: la distinción entre religiones verdaderas y falsas, germen de energías antagonistas. El episodio del Sinaí, en el que se ejecutó la matanza de los infieles que rechazaron el pacto con Dios, junto con otros similares, tales como la masacre de los sacerdotes de Baal por Elías y Josías, escenifican una transición clave: el abandono de la época en la que los dioses tribales, cuyo “código” común era la manifestación epifánica, eran completamente traducibles entre sí, una práctica bastante establecida en la Mesopotamia sumeria.²⁹ Por el contrario, el despliegue de la distinción entre religiones verdaderas y falsas, ligada además a la iconoclastia, habría bloqueado esta traducibilidad mutua al poner sobre la mesa una divinidad no traducible.³⁰ A partir de ella, la violencia interior al mundo se presta a ser cometida por referencia a directivas recibidas desde un “más allá” metafísico, cuya inefabilidad trascendente es garantía tanto de la pureza del remitente como del carácter categórico y absoluto de sus misivas, enviadas a distancia prudencial de la ambigüedad del mundo y de las múltiples iconografías cosmoteístas en circulación.

No obstante, lo cierto es que las reacciones a *Celo de Dios* se superpusieron a una discusión que, según el propio Assmann —algo ratificado también por el teólogo alemán Rolf Schieder—, habría comenzado algunos años antes, puntualmente en 1998, con el impacto generado por las tesis de un libro del egiptólogo que es anterior y que ya esbozaba varias de estas tesis: *Moses der Ägypter. Entzifferung; einer Gedächtnisspur*. Sobre este trasfondo, un año después de *Celo de Dios*, Rolf Schieder publica *Sind Religionen gefährlich?*, en el que reprocha a Assmann el contribuir a la contraposición entre un monoteísmo intrínsecamente violento y un politeísmo aversivo a la violencia.³¹ En el caso de Sloterdijk, según su propia visión del asunto, las críticas de Schieder a *Celo de Dios* defienden la tesis de que la matanza en el Sinaí constituye una “decisión aislada”, motivada políticamente y sin mayor significado.³² La postura de Sloterdijk es, en este sentido y como veremos más adelante, diametral-

²⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 25-26.

³⁰ Cf. Assmann, Jan, “Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an »Moses der Ägypter«” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, Rolf Schieder (coord.), Berlín, Berlin University Press, 2014, pp. 43-44.

³¹ Cf. Schieder, Rolf, “Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?” en *Sind Religionen gefährlich?*, Berlín, Berlin University Press, 2008.

³² Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 36 nota al pie n° 36.

mente opuesta, hallándose más cercana a las tesis de Assmann.³³ Es entonces que el filósofo de Karlsruhe responde a las objeciones de Schieder con *Fobocracia*, oportunidad perfecta para reformular sus argumentos y defender nuevamente la existencia de un componente intrínseco de celo que estaría presente tanto en el judaísmo, el cristianismo y el islam, prescindiendo esta vez de los equívocos conceptos de “religión” y “monoteísmo”. De este modo, insiste una vez más en la necesidad de indagar hasta las últimas consecuencias en el fenómeno de la “motivación celante y potencialmente violenta a través de ciertas normas religiosas, sin abordar una vez más la construcción lógica de la creencia en un solo Dios”.³⁴

Por su parte, Assmann hace lo propio, marcando su diferencia respecto de algunos señalamientos sloterdijkianos, con “Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an «Moses der Ägypter»”. Allí aprovecha para desandar los malentendidos presentes en la crítica de Schieder en torno al uso de las expresiones “monoteísmo”, “politeísmo” y “violencia intrínseca”.³⁵ Pero este, a su vez, responde en 2014 con un artículo titulado “Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie”. Allí acusa a Sloterdijk, quien focaliza antes que nada en la matanza del Sinaí, de presentar al pueblo judío como la cuna del racismo, una especie de corporación espiritual que exige de sus miembros una “membresía total”,³⁶ pero también de ignorar, en favor de estos aspectos macabros, la enseñanza general que el relato del *Éxodo* legó a la humanidad, especialmente a las teorías ilustradas del contrato social, a saber: la idea de un pueblo que hace libremente un pacto de fidelidad directamente con Dios, prescindiendo de cualquier tipo de amo y señor como los que predominaban en los imperios teocráticos de Oriente.³⁷ Tal sería la luz que asoma en la sombra del Sinaí. Según esto, lo que desde una perspectiva sloterdijkiana constituye un funesto episodio, desde la mirada de Schie-

³³ Es importante destacar que los tres autores coinciden en considerar los acontecimientos del Sinaí no como un hecho histórico, sino más bien como un relato llamado a desempeñar funciones pedagógicas y paradigmáticas en un plano intragrupal.

³⁴ Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 12.

³⁵ Cf. Assmann, Jan, “Monotheismus und Gewalt...”, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁶ Cf. Schieder, Rolf, “Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, Schieder, Rolf (coord.), Berlín, Berlin University Press, 2014, p. 168.

³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 154-155.

der consiste en un agregado narrativo marginal que, puesto de lado, permite valorar el aporte insoslayable que la teología política monoteísta realizó a la cultura occidental.³⁸ La postura de Assmann al respecto, quien no desconoce la plausibilidad de una interpretación semejante, es que este legado tuvo su precio. No puede heredarse el Sinaí, ni mucho menos cargarlo sobre nuestras espaldas, sin descubrirnos bajo su sombra. Y precisamente en esta misma dirección es que carga las tintas Sloterdijk.

El resultado de este debate, que involucró a más intelectuales interesados en la materia, fue la compilación titulada *Die Gewalt des einen Gottes*, coordinada por Schieder. En ella, bajo el nombre de “Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft”,³⁹ Sloterdijk publica solo las tres últimas secciones de *Fobocracia*.

Algunos años antes, precisamente en 2009, encontramos la segunda gran vertiente de la que se desprende el ensayo *Fobocracia*. Nos referimos aquí a *Has de cambiar tu vida*. Se trata de un texto escrito sobre el trasfondo del presunto “retorno de la religión”, divisa bajo cuyo influjo se declara consumado el arribo a un estado post-secular de la cultura ilustrada occidental.⁴⁰ En este contexto, el filósofo alemán insiste en la necesidad de conquistar una visión más aguda de los “hechos espirituales”.⁴¹ Arrojado a este ímpetu, considera que si la religión constituye o no una magnitud histórica capaz de retornar, esta es una cuestión secundaria en relación con una más determinante: ¿puede regresar algo que no ha existido jamás? Después de todo, en virtud de un sordo consenso sostenido dentro y fuera de las academias, tanto creyentes como no creyentes han convenido en dar por sentada su existencia. Así, a lo largo de la modernidad se ha asumido, en términos generales, que las religiones son sistemas de comportamientos ordenados según paradigmas

³⁸ Cf. *ibíd.*, pp. 161-168.

³⁹ Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, *op. cit.*, pp. 124-149.

⁴⁰ En el año 2009, el semanario *Die Zeit* promovió la realización de un debate entre Peter Sloterdijk y el cardenal Walter Kasper, realizado en las proximidades de la basílica de San Pedro, acerca de esta temática. Fue publicado en este diario bajo el título “Religion is nie cool”. Existe una traducción al español: Sloterdijk, Peter, y Kasper, Walter, *El retorno de la religión. Una conversación*, trad. M. Sánchez, Oviedo, KRK Ediciones, 2020.

⁴¹ Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, trad. P. Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 15.

simbólicos.⁴² De este modo, han sido frecuentemente comprendidas más en función de su relación con la verdad que en vinculación con el que fuera su núcleo más íntimo: el compromiso con un modo de vida específico y con el sistema de ejercicios que permite acceder a él.⁴³ En este sentido, si lo que hoy retorna, sobre el telón de fondo de una Ilustración que ha visto expuestas sus paradojas constitutivas, es la posibilidad de volver a creer —o al menos, de creer que se cree—, de lo que se trata, entonces, no es más que del resabio “intelectual” o “confesional” de lo que estos sistemas de prácticas efectivamente fueron alguna vez. Más que religiones, lo que ha existido en el pasado han sido sistemas simbólicos, anímicos y psicofísicos de ejercitación orientados hacia la conquista, por parte de los individuos, de una perspectiva vital de tipo universal.

Sobre estas bases es que Sloterdijk afirma en las primeras páginas de *Fobocracia* que, para el presente ensayo, dejará de lado sus reparos sobre el concepto de “religión”, caracterizado ya en *Has de cambiar tu vida* como un “seudotérmino” o una “falsa abstracción” con alto potencial para alimentar equívocos.⁴⁴ De este modo, más que un ataque contra la religión, los desarrollos presentes en esta obra comprenden una nueva tentativa de análisis de los hechos del campo religioso a través del lenguaje de una teoría general de la existencia humana desde el punto de vista del ejercicio. Bajo esta tónica, el problema del fanatismo religioso es traducido a una nueva gramática filosófica: la antropología del ejercicio. Bajo su ala, el héroe de esta historia contada por Sloterdijk es el individuo que “lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma. Lo caracterizaremos más de cerca como el hombre ético, o mejor dicho, el *homo repetitivus*, el *homo artista*, el hombre inmerso en el *training*”.⁴⁵

Según este planteo, el fundamentalismo religioso es consecuencia directa de un malentendido por el cual se vende como “religión”, es decir, como marca de pertenencia, lo que en realidad debería

⁴² *Ibíd.*, p. 19.

⁴³ En relación con este punto, en *Fobocracia*, Sloterdijk sostiene lo siguiente: “Si el análisis del ejercicio, en principio, inquieta a los teólogos, es probablemente porque en él se atrasan las preguntas por la verdad a favor de la atención de estados de estar-en-forma” (Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, pp. 13-14 nota al pie 5).

⁴⁴ Cf. Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, pp. 12-13.

⁴⁵ Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*, *op. cit.*, p. 25.

constituir un programa de entrenamiento.⁴⁶ A causa de esta falta de conciencia ejercitante, la agitación externa gana en protagonismo ante la introversión, movimiento que abre a su vez la trampa de una “posesividad barata” a la que denominamos “confesión”: un verdadero “*hooliganismo* en nombre de Dios”.⁴⁷ Aquí el yo es absorbido por el “gran Otro” —Dios, la misión universal o el maestro de la verdad que sea el caso— como consecuencia directa de la falta de una distancia interior que regule el intercambio entre ambos polos. Sloterdijk denomina a esta instancia mediadora como “conciencia-testigo” o “testigo interior”, la cual es borrada de un plumazo cada vez que los “monoteísmos expansionistas” se presentan como entidades puramente confesionales y no como comunidades para la ejercitación de sí mismo.⁴⁸ En estos términos, se produce un tipo de subordinación que suprime de un golpe la distancia interior entre el yo y el sí mismo que se aspira llegar a ser; y se la sustituye por una identificación inmediata que, a la manera de un *ready-made* confesional, obtura la comprensión de la propia existencia como materia de labor ética, como vida que, más que buscar solamente vivir y ser como es, busca a dar con su versión más elevada.⁴⁹ Esto vuelve completamente superflua toda pretensión de emprender expediciones hacia las cumbres más altas de uno mismo; motivo por el que la auto-superación —por la cual el individuo introduce en sí mismo una diferenciación ética (*ethische Unterscheidung*) entre lo “superior” y lo “inferior”— se convierte en un asunto completamente “des-verticalizado”, cayendo, de esta manera, bajo la órbita de la auto-aceptación. La conversión se despliega, en estos casos, en un plano horizontal, es decir, en el mismo escalón en el que uno se encuentra una vez adoptada la etiqueta de pertenencia. Se trata, nada más ni nada menos, que del imperio de la “horizontalidad”:

Por mucho que los estoicos de la Antigüedad dedicaran toda su vida al intento de levantar en sí mismos, con un ejercicio constante, la estatua que esculpa en un mármol invisible su

⁴⁶ Cf. *ibíd.*, p. 305.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 304.

⁴⁹ En *Ira y tiempo*, Sloterdijk afirma que “[...] aquello que Marcel Duchamp aportó a la historia del arte de principios del siglo XX, lo vuelve a proporcionar al Islam Osama Bin Laden, apoyado por sus técnicos religiosos, a finales del siglo XX” (Sloterdijk, Peter, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, trad. M. A. Vega Cernuda y E. Serrano Bertos, Madrid, Siruela, p. 94.).

mejor yo, los modernos se encuentran consigo mismos ya de antemano, como una obra en plástico acabada e inerte, y se autopresentan en un parque de identidades, independientemente de que elijan el ala étnica [podríamos agregar aquí el “ala confesional”] o la zona abierta del individualismo.⁵⁰

Con la supresión de esta distancia ética interior, el resultado inevitable es, para Sloterdijk, la absorción totalitaria, en la que la ejercitación se convierte en la herramienta privilegiada para la conformación de identidades colectivas. Puntualmente, de grupos maníacos y paranoicos ávidos de huir del pánico hacia el éxtasis, o desde la perplejidad hacia la misión.⁵¹ Es precisamente esta vía la que es explorada en *Fobocracia*.

⁵⁰ Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*, op. cit., p. 245. En el curso *Hermenéutica del sujeto*, Foucault define la ἐπιστροφή helenística en términos similares: “Toda la atención debe concentrarse en esa trayectoria de uno a uno mismo. Presencia de sí en sí mismo, justamente a causa de la distancia que aún existe entre uno y uno mismo, presencia de sí en sí mismo en la distancia de uno a uno mismo [...]. Y ese algo que [se] debe alcanzar es el yo” (Foucault, Michel, “Clase del 10 de febrero de 1982” en *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*, trad. H. Pons, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021, p. 223). Esto es lo que distingue a la ética helenística de la ἐπιστροφή platónica –de raigambre política y metafísica– y de la μετάνοια cristiana –signada por una fractura interior asociada a la idea de arrepentimiento. En este punto, Foucault toma distancia prudente de los análisis que Hadot hizo en la materia (Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. J. Palacio, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, pp. 177-190). En el caso de Sloterdijk, el imperativo metanoético “¡Has de cambiar tu vida!” implica la vivencia, en primera persona, de la propia vida “como una pendiente entre sus formas más altas y más bajas. Si bien yo ya vivo, algo me dice, con una autoridad que no admite réplica: tú no vives aún de verdad [...]. Se trata de mi *aún-no* interior” (Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*, op. cit., p. 43). No obstante, Sloterdijk comulga con el énfasis hecho por Hadot en los aspectos cósmicos, existenciales y éticos de la *áskesis* espiritual, lo cual contrasta con el talante más “esteticista” y “singularizador” de Foucault. Para un abordaje detallado de los aspectos estoicos de la filosofía sloterdijkiana véase Mickey, Sam, “Planetary Askesis: Peter Sloterdijk’s Stoic Journey into Existential Spatiality” en Lampe, Kurt and Benjamin, Andrew, *German Stoicisms. From Hegel to Sloterdijk*, Bloomsbury Academy, Londres, 2021, pp. 229-256. Para más información sobre la lectura sloterdijkiana de Pierre Hadot, cf: Backman, Jussi, “Self-care and total care: the twofold return of care in twentieth-century thought” en *International Journal of Philosophy and Theology*, 81:3, 2020, pp. 275-291; y también Robert, Adam, “The side view: Hadot and Sloterdijk on the practice of philosophy” en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 13, no. 1, Philosophy and Cultural Inquiry, 2017, pp. 1-14.

⁵¹ Para un desarrollo más amplio de la relación entre conversión y pánico en la sociedad contemporánea, véase la siguiente entrevista a Peter Sloterdijk realizada por Peter Unfried y Harald Welzer: “Austritt aus der Wirklichkeit”, *TAZ. Die Daily Zeitung* [en línea], 1 de abril de 2021. Consultado el 18 de mayo de 2022. URL: <https://taz.de/Philosoph-Peter-Sloterdijk-im-Gespraech/!5763709/>

El *quid* de la cuestión: la religión como forma de membresía total

En la primera sección de este breve ensayo, titulada “Delimitación de la zona de combate”, encontramos la mayoría de las aclaraciones que hemos analizado anteriormente por remisión tanto a su contexto general —interior al *corpus* sloterdijkiano— como particular —el de la polémica—. Esta delimitación comienza con ribetes dramáticos y literarios:

Quien planea decir algo sobre un tema controversial como el de las implicaciones violentas del llamado “monoteísmo”, sobre las probadas como las meramente afirmadas, debería estar bien asesorado en cerciorarse de tener cuidado y ser prudente al tocar estos temas. La teología es un terreno demoníaco. Lo que Thomas Mann señaló sobre la música en su gran discurso en Washington de 1945 sobre “Alemania y los alemanes” no deja de aplicarse para hablar de cuestiones divinas y de cosas de este y otro mundo.⁵²

Los discursos sobre Dios, la omnipotencia o la salvación y condena despiertan una vehemencia alimentada por los motivos más íntimos de la pasión. Pese a ello, Sloterdijk se predispone nuevamente a ingresar al debate. Con esta impronta, en la culminación de esta primera parte observamos una reformulación sustancial de los posicionamientos desarrollados en *Celo de Dios*, específicamente en el capítulo “La *matrix*”:

En el presente ensayo parto de la suposición de que no es el singular o plural de las concepciones de Dios de los colectivos o de los individuos lo que juega un papel decisivo en la liberación de los actos de violencia. Más bien lo que determina la disposición hacia el uso de la violencia es la forma e intensidad de la absorción de los practicantes de la fe a través del sistema de normas, al que subordinan su existencia.⁵³

En este sentido, la delimitación de la zona de combate realizada por Sloterdijk es, en realidad, una re-delimitación de su propia

⁵² Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 9.

⁵³ *Ibid.*, p. 14. En *Celo de Dios*, el capítulo “La *matrix*” postula que el nudo esencial entre monoteísmo y violencia está dado por la creencia en un Dios Uno, es decir, por la yuxtaposición entre una ontología monovalente y una lógica bivalente (*cf.* Sloterdijk, Peter, *Celo de Dios. La lucha de los tres monoteísmos*, trad. I. Reguera, Madrid, Ediciones Siruela, 2015, pp. 55-67). Se advierte en este cambio la mediación de las tesis desplegadas en *Has de cambiar tu vida*.

base teórica de operaciones. La segunda sección, titulada “Sobre la génesis de los pueblos en general”, contiene agregados que refuerzan esta interpretación. Aquí la tesis de base es que los pueblos son el producto de ritos e historias en común. De acuerdo con esto, en sociedades premodernas y/o no-occidentales, las religiones desempeñan una función de síntesis social. Actúan, por ende, como sistemas “etnoplásticos de reglas” en los que el lenguaje, órgano de la relevancia, es una palabra viva que debe quedar grabada en la memoria para hacer frente al estrés de la existencia.

Aproximadamente entre el segundo y el primer milenio antes de Cristo, la existencia de varios pueblos fue recepcionada bajo el sello de una “virulencia político-religiosa”,⁵⁴ es decir, como una fuente elevada de estrés psicopolítico. Para Sloterdijk, es la era de los encuentros cada vez más nerviosos entre los pueblos, situación que desencadena intentos varios de hacer frente al pluralismo irreductible de etnias y sistemas de control religioso de la cohesión social. De acuerdo al filósofo, dos son las estrategias o “políticas de vecindad” ensayadas por las distintas civilizaciones de este periodo. La primera de ellas se caracteriza por una marcada tendencia sincrética hacia la unificación. La integración de muchas etnias en un imperio de nivel sacro superior, a través de teologías políticas y ambiciosas metafísicas, constituye su sello distintivo. Su figura destacada es la del taumaturgo, sacerdote o chamán re-entrenado como diplomático para poder reconocer a sus propios dioses “bajo los extraños nombres que llevan en otros cultos populares”.⁵⁵ Estas soluciones ecuménicas reducen significativamente el estrés colectivo al descubrir que los otros a los que no se pertenece, en última instancia, siempre han estado hablando de los mismos dioses que los propios. Por el contrario, la segunda de estas políticas de vecindad se caracteriza por responder al dato de la existencia poliétnica a través de una “[...] decisiva rigidez y un engrandecimiento de sus propias tradiciones de culto”.⁵⁶ La postulación de un Dios intraducible, incapaz de ser representado, fue la forma más confiable de mantenerlo fuera de la abundante oferta de propuestas divinas en circulación.

Para Sloterdijk, el segundo de estos caminos es el que ha tomado el pueblo de Israel para conjurar la peligrosa confusión de haber

⁵⁴ Cf. Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, op. cit., p. 25.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 27.

vivido mezclados entre los egipcios primero y entre los orientales después. Sin embargo, la prohibición de imágenes, garantía de singularidad y superioridad, trajo aparejada una consecuencia teológica sumamente drástica: la obligación de tener que resignar un Dios epifánico, capaz de aparecer en el mundo, tal y como lo señala Assmann. De esto se desprende que el relato del Sinaí constituye la memoria activa de un acto de suma singularización, una teología del pacto (*berith*), que “tiene la forma de un contrato de no-mezcla y un juramento de no-traducción, combinado con las más elevadas promesas de salvación”.⁵⁷ La distinción entre los miembros del pueblo que forman parte del pacto y aquellos que no, constituye el eje narrativo de su programa etnoplástico.⁵⁸

Sloterdijk se refiere a esta “política antimezcla” de los antiguos judíos como “esquema Sinaí”, al cual define como una especie de juramento integral, un pacto etnopoético de singularización que acarrea sus correspondientes costos psicosociales y morales.⁵⁹ En este arquetipo se halla la buscada conexión —usualmente planteada en estos términos— entre monoteísmo y violencia. Su estructura narrativa dramatiza cómo la minoría fiel a Moisés arremete contra la mayoría que tomó partido por Aarón y se prestó a la idolatría del becerro de

⁵⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁸ El compositor austriaco Arnold Schoenberg representó de manera notable este juramento de no-traducción en su ópera *Moses und Aaron* (*Moisés y Aarón*). Escrita entre 1930 y 1932 bajo la sombra de un antisemitismo europeo creciente, esta composición corona, junto a *Der biblische Weg* (*La vía bíblica*) de 1927, su reconversión al judaísmo, del cual había abjurado en 1898. Federico Monjeau señala que “[...] las cinco escenas del segundo acto constituyen una elaboración más libre que, como describe Schoenberg a Eidlitz, está orientada por la idea del Dios irrepresentable y la caída en la idolatría por parte de Aarón y del pueblo. Moisés profiere las últimas palabras del segundo acto al regresar de la montaña con las tablas y comprobar los restos de ese enloquecido sacrificio: «¡Oh Palabra, Palabra que me faltas!». Moisés simboliza la idea y Aarón el lenguaje; Moisés detenta la fe o la verdad que Aarón debe comunicar y hacer asequible al pueblo elegido. Estas son las dos grandes figuras de la ópera de Schoenberg, que cuenta además con una serie de personajes secundarios y un protagónico coro. La voz de Moisés es confiada a un barítono. Moisés prácticamente no canta, sino que habla en un *Sprechgesang*, la original forma de canto hablado que Schoenberg había creado hacia 1912 para su monodrama *Pierrot Lunaire*. Contrariamente a Moisés, Aarón es un tenor lírico. La oposición entre el tenor de amplio lirismo y el barítono severo del *Sprechgesang* tiene un simbolismo muy claro: a Aarón le es dada la comunicación; a Moisés solo la idea” (Monjeau, Federico, “Moisés y Aarón. Una ópera filmada” en Monjeau, Federico, *Un viaje en círculos. Sobre óperas, cuartetos y finales*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mardulce, 2018, p. 29). En 1974, Jean Marie Straub y Danièle Huillet emprendieron una versión filmica de esta ópera cuya primera escena, casi a modo de prólogo, es una lectura en *off* de los pasajes bíblicos que narran la matanza en el Sinaí.

⁵⁹ Aquí Sloterdijk hace suyas las ideas centrales de *La distinción mosaica* de Jan Assmann.

oro, a los cuales pueden matar sin tener que convertirse en asesinos, dado que sus acciones responden a una ley superior: “Poned cada uno su espada sobre su muslo; pasad y volved de puerta a puerta por el campamento, y matad cada uno a su hermano, y a su amigo, y a su pariente”.⁶⁰ En este sentido, si el motivo predominante en el relato del Sinaí es el pacto, no lo es para Sloterdijk en los mismos términos que lo es para Schieder. El contrato con YHWH, que engloba los motivos narrativos del establecimiento, la ruptura y la renovación, es un imperativo de singularización colectiva que, al ser rememorado, mantiene viva la obsesión recurrente con la ruptura latente del pacto. En consecuencia, el relato graba en la memoria la conexión abismal entre el simple pecado y la ruptura de la alianza.

De acuerdo con esto, la severidad con uno mismo es la peculiaridad psicopolítica del pueblo de Israel. Su causa no sería otra que la proliferación del principio de la “membresía total”. Esto se debe a que, con el esquema Sinaí, por primera vez, un pueblo adopta el modo de ser de una verdadera institución programática que reclama la totalidad de la vida interior de sus miembros. Constituye una interrupción radical de los tiempos en los que la norma era la mixtura entre pueblos —sostiene Sloterdijk basándose en Assmann—, motivo por el cual la clásica fobocracia política deviene control del miedo con efectos principalmente internos. Su resultado es un colectivo eminentemente “autofobocrático”, en el que la confianza en Dios es moldeada por el miedo al miedo.

En esta dirección, más que la figura de Abraham, cuyo pacto con YHWH —prescindiendo del macabro episodio con Isaac— tiene la forma de una promesa de fe hecha a un individuo particular, la escena primigenia del judaísmo, el cristianismo y el islam, es el esquema Sinaí. Los tres comparten una misma lógica etnogenética, por medio de la cual logran acceder a la vida de sus adherentes bajo la marca de fuego de una membresía total, llámese *ekklesía* para los cristianos o *umma wahidah* para los musulmanes.⁶¹ Con este influ-

⁶⁰ Éxodo 32: 27-28 (citado por Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 34-35).

⁶¹ Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 53. Para Rolf Schieder, Sloterdijk se enreda en una gran contradicción al afirmar que el cristianismo y el islam adoptaron el esquema Sinaí, puesto que no quedaría del todo claro cómo es posible que las pretensiones universalistas de estos dos monoteísmos puedan abreviar en la dinámica interna de un pueblo tan empeñado en la demarcación y la autosingularización (*cf.* Schieder, Rolf, “Mose, der Politiker...”, *op. cit.*, p. 167). Por su parte, Jan Assmann sostiene que uno de los grandes equívocos de Sloterdijk es haber relacionado con bastante naturalidad la

jo a cuestras es que el islam contemporáneo se muestra altamente entrampado dentro de la obsesión con la apostasía (*ridda*) y la interpretación literalista del Corán. Pero la sombra del Sinaí se proyecta también en las sectas protestantes de Estados Unidos y en las prelaturas católicas al estilo de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Suiza y el *Opus Sanctorum Angelorum*, esta última con presencia en setenta y dos países. Se agregan además a la lista todas las “[...] innumerables minirreligiones totalitarias en todo el mundo que, a pesar de todas sus diferencias, lo único que comparten es que, de una manera aparentemente pasada de moda, buscan la «existencia completa» de sus miembros”.⁶²

En *Celo de Dios*, Sloterdijk ya había prescrito un fármaco contra estas expresiones fobocráticas de la fe, cuya recuperación nos permite aquí reconstruir parcialmente el tramo que conecta esta obra con *Has de cambiar tu vida*. Se trata de la necesidad de prácticas ascéticas destinadas a eludir el arrebatador abrasador de tipo maniaco. Son ellas las que estimulan al meditador, al ejercitante, a mantenerse consciente de su distancia de la cumbre, sustrayéndolo del delirio de la auto-divinización por medio de la aseguración de la trascendencia del objeto supraobjetivo “Dios”. Por el contrario, los desarreglos fundamentalistas avanzan posiciones cada vez que la ejercitación y la distancia interior brillan por su ausencia:

Sólo cuando las «bandas de buscadores de Dios» de los siglos XIX y XX irrumpieron en este universo construido con toda discreción, se perdió el *pathos* de la distancia escalonada. Desde entonces los esfuerzos de un mundo de rangos, escalas y subidas se han vuelto incomprensibles para la mayoría. El deseo desregulado quiere la «jerarquía plana», o más bien la planicie nivelada. No deja en pie ningún motivo por el que no hubiera de tener todo e inmediatamente en su propio peldaño. También aquí se evapora todo lo estamental y establecido, pero no para apremiar a los individuos a que miren sus relaciones recíprocas con ojos serenos, sino para dejarlos en una falta de valores, antes desconocida, en la que sucumben, primero, a las insinuaciones de lo extremo, después a las de una vulgaridad sin límites.⁶³

violencia celosa, cometida hacia adentro en nombre de Dios, con la ejecutada hacia afuera (cf. Assmann, Jan, “Monotheismus...”, *op. cit.*, pp. 45-46).

⁶² *Ibid.*, pp. 56-57.

⁶³ Sloterdijk, Peter, *Celo de Dios*, *op. cit.*, p. 74.

De acuerdo con esto, el núcleo caliente de la violencia religiosa está dado por la alianza entre la falta de distancia, las insinuaciones de lo extremo y una gran dosis de vulgaridad, como la que puede observarse en la popularización de la *yihad* como concepto desublimado, remitido a su significado más arcaico y literal —pues qué otra cosa es la literalidad, sino acaso la comunión entre lo vulgar y lo exagerado—. Esto, pese a que el místico Al-Ghazzali promovió en el siglo XII la interiorización de la *yihad*, entendida como una especie de militancia espiritualizada sin enemigo exterior y abocada a la lucha contra el sí mismo inferior, es decir, contra el resto pagano que habita en el interior de uno mismo.⁶⁴ No obstante, pese a estas valiosas expresiones pacifistas, la marcha civilizacional del islam moderno experimentó, afirma Sloterdijk, un verdadero retroceso efectuado en dirección contraria. Esto como consecuencia de una sumatoria de hechos históricos que lo despojaron de la hegemonía de la que supo gozar largamente en términos geopolíticos, militares y culturales: la conquista de América por los europeos, el desarrollo de la ciencia ilustrada, el arte renacentista, la economía de la propiedad y el *shock* experimentado ante la expedición egipcia de Napoleón en el siglo XVIII. Sobre este trasfondo, la historia moderna del mundo musulmán llevó a cabo un violento movimiento de timón, primero, hacia el recrudescimiento fanático del siglo XVIII —encarnado por el wahabismo, por ejemplo—, para luego dar finalmente con el giro fundamentalista que observamos en el siglo XX.⁶⁵

Sin embargo, en coordenadas occidentales, Sloterdijk vislumbra una situación hartamente diferente. En los últimos trescientos años, la sociedad moderna se ha precipitado, por razones estructurales, hacia una metamorfosis de la membresía que releva a la semántica religiosa de su función de síntesis social. Esto responde a lo que el sociólogo Niklas Luhmann definió como “diferenciación funcional”. De acuerdo con este concepto, en la modernidad la génesis del orden social no se produce a través de un único núcleo central de sentido, de un único código social. En lugar de ello, la comunicación se vuelve posible gracias a la conformación emergente y a la intermediación de múltiples repertorios comunicativos, es decir, de varios sistemas de procesamiento de sentido denominados “sistemas sociales”, tales

⁶⁴ Cf. Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, op. cit., p. 51.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 49-50.

como la economía, la política, la ciencia, el arte, la religión, la educación, etcétera.⁶⁶ De ahí que la cohesión sea producida por “medios seculares y subsistemas entrelazados y separados funcionalmente, sin tener que desarrollar ningún centro de culto”.⁶⁷

A causa de ello, la ligazón entre religión y membresía total es drásticamente modificada. En principio, la transición de una sociedad tradicional de semántica religiosa a una moderna derivó, en primer lugar, en el problema de la necesidad de “religiones sustitutas”: nacionalismo, totalitarismo, fascismo, comunismo, fundamentalismo o integrismo. Intentos desesperados de recrear formas anteriores de síntesis colectiva como reacción al individualismo moderno. Pero en segundo lugar, liberó a las religiones de su rol social para que estas puedan abocarse a la interpretación del ser-en-el-mundo, el dominio del destino y la asistencia a las últimas cosas.⁶⁸ En esta dirección se inscriben reformas como la emprendida por la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II, pese al innegable talante antiliberal que todavía hoy evidencia en ocasiones. El judaísmo habría hecho lo propio desde el siglo XVIII, momento en que se volcó hacia una especie de liberalismo ético en el que el elemento de fe decrece, o incluso hasta se pierde, sin que esto implique el abandono de lealtades étnicas y orientaciones éticas básicas. Este tipo de expresiones dan muestras, para Sloterdijk, del despunte de un tipo de membresía opcional y plural,⁶⁹ al modo de un vigoroso *way of life* religioso-liberal capaz de tolerar, con excepción del terrorismo, incluso a los intolerantes, a los que desean voluntariamente vivir bajo un alto nivel de control normativo.⁷⁰ Con esto, lo absoluto deviene opción, dado que hasta los fundamentalismos y su exacerbada

⁶⁶ Para un examen de la interpretación sloterdijkiana de la sociología de Niklas Luhmann, cf. Fuentes, Martín, “Un timonel para el «parque humano»: apuntes para una reinscripción sloterdijkiana del sujeto político en el horizonte de la complejidad social” en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 11, n° 20, 2021, pp. 271-297.

⁶⁷ Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, op. cit., p. 59.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁰ Como ejemplo paradigmático Sloterdijk sostiene que “en ninguna parte se puede observar mejor la solidez del arreglo liberal que en la forma respetuosa en la que el Estado de Israel, fundado en 1948 y formalmente neutral en términos religiosos, trata a sus ciudadanos celosos, pagando pensiones estatales a los ultraortodoxos, aunque algunos de ellos disputan la legitimidad de este mismo Estado, en parte con convincentes argumentaciones inmanentes a la religión” (*ibid.*, p. 66-67). Llama poderosamente la atención que Sloterdijk omita aquí el conflicto con Palestina.

pretensión de ortodoxia no pueden escapar al imperativo universal de la herejía. Después de todo, la “[...] verdadera creencia también depende de una elección (ἀρεσις) a su favor”.⁷¹

No obstante, en lo que toca al islam, la postura de Sloterdijk difiere de lo antes dicho. El fantasma de las objeciones de Rolf Schieder es invocado para fijar la perspectiva:

[...] la pregunta aún más impotente “¿Son peligrosas las religiones?”, que algunos teólogos plantean para asegurarse de su interesante profesión, reacciona al hecho ya no reprimible de que, junto con las complicadas pero a menudo exitosas formas de vida de la membresía liberal, parcial y múltiple en los colectivos étnicos, religiosos, profesionales y en los otros colectivos, todavía hay —o vuelve a haber— tendencias hacia formas de vida monolíticas o de mono-membresías. En esas formas de vida, por ejemplo, resulta cuestionable si uno puede ser, realmente y sin hipocresías, musulmán y ciudadano de un Estado nación occidental.⁷²

Conclusiones

A la luz de la reconstrucción emprendida hasta ahora, se puede afirmar que el problema de la unilateralidad —intensamente abordado entre 1989 y 2001—, lejos de desaparecer, padece distintas reformulaciones que acaban por converger en varias de las ideas desplegadas en *Fobocracia*. La mediación de escritos como *Celo de Dios* y *Has de cambiar tu vida* permite comprender la evolución de estas modificaciones que articulan el tratamiento sloterdijkiano de la violencia religiosa.

En *Celo de Dios* el interés en la matriz lógica que sustenta la acción unilateral ocupa un lugar preponderante. Se observa en esto una mayor proximidad a la crítica de los grandes relatos desarrollada en los noventa. Sin embargo, este interés coexis-

⁷¹ *Ibid.*, p. 66. El vocablo griego ἀρεσις significa, en su sentido original, decisión o separación.

⁷² *Ibid.*, p. 65. Por contraste, el cristianismo institucionalizado, llevado hoy a los márgenes de la política mundial, reviste para Sloterdijk el “atractivo de una institución muy madura” que contaría con un gran número de psicotécnicas y ejercicios ascéticos destinados a contrarrestar los brotes fanáticos y carismáticos (cf. Sloterdijk, Peter, y Kasper, Walter, *El retorno de la religión...*, op. cit., pp. 45-46).

te con la hipótesis de que el núcleo caliente de la ligazón entre violencia y monoteísmo es, en realidad, la falta de “distancia interior”, sin la cual el sujeto sucumbe a las insinuaciones de lo extremo. Dos años después, *Has de cambiar tu vida* refuerza la importancia de este segundo aspecto en detrimento del primero. Bajo esta signatura es que Sloterdijk emprende en *Fobocracia* una comprensión del fundamentalismo religioso en clave ejercitante, con especial énfasis en el fenómeno psicopolítico de la pertenencia a colectivos celosos. Aquí, sus tesis relativas a la función cohesiva del estrés son retomadas, aunque esta vez desde un punto de vista interno a los monoteísmos. En efecto, la preocupación teórica por los efectos del terrorismo fundamentalista en Occidente decrece o, al menos, es postergada en favor de la conceptualización de la “fobocracia”, entendida como una dinámica de sintetización y singularización intragrupal ejecutada pedagógicamente a través del “esquema Sinaí”.⁷³

Por último, la alusión a Niklas Luhmann, viejo caballo de batalla de Sloterdijk contra la unilateralidad en los escritos del periodo 1989-2001, reaparece al final del ensayo para esbozar una perspectiva sociológica de análisis que dispensa a las religiones de su función de síntesis social —¿reemplazada ahora por la histeria *mass-mediática*?— y las habilita para un despliegue civilizatorio de orientación pluralista. No obstante, para el filósofo, es evidente que los restos de intolerancia que sobrevivieron a la subsistemización de la religión darán mucho que hablar y pensar en el futuro. Su apuesta teórica es que la esquila del fundamentalismo no puede ser escrita sin una llamada categórica dirigida a los tres monoteísmos: “¡Civilizaos de una vez!”⁷⁴ Para ello, es imprescindible aprender

[...] que la religión y las religiones —que finalmente deberían entenderse mejor como sistemas de ejercicio mental y ritual— siempre fueron, y siguen siendo, manifestaciones importantes

⁷³ En una conferencia realizada en junio de 2017, Sloterdijk regresa a la comprensión de las democracias *mass-mediáticas* occidentales como “fobocracias” vulnerables al terrorismo (cf. Sloterdijk, Peter, “On Pseudonymous Politics: Regarding Implicit and Explicit Misconceptions of Democracy” en *New Perspectives. Interdisciplinary Journal of Central & East European Politics and International Relations*, Vol. 25, N° 2, 2017, pp. 63-68).

⁷⁴ Tal es el título de un breve artículo de Sloterdijk sobre el problema de los tres monoteísmos publicado por vez primera en alemán, bajo el nombre de “Zivilisiert euch endlich!”, en la revista *Cicero. Magazin für politische Kultur*, enero de 2008, pp. 52-54.

del habitar poético de la humanidad en la Tierra, especialmente una vez que, a mi parecer, sean liberadas de sus funciones etnográficas en beneficio de todos.⁷⁵

De esto se desprende una última exhortación por parte de Sloterdijk, a saber: que lo que aún se proyecta sobre nosotros como sombra del Sinaí puede comenzar a disiparse si primero nos adentramos en territorio demoníaco.

⁷⁵ Sloterdijk, Peter, *Fobocracia...*, *op. cit.*, pp. 70-71.

Bibliografía

- Assmann, Jan, “Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an »Moses der Ägypter«” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, coord. Schieder, Rolf, Berlín, Berlin University Press, 2014, pp. 36-55.
- , *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, trad. G. González Diéguez, Madrid, Akal, 2006.
- Backman, Jussi, “Self-care and total care: the twofold return of care in twentieth-century thought” en *International Journal of Philosophy and Theology*, 81:3, 2020, pp. 275-291.
- Couture, Jean-Pierre, *Sloterdijk*, Cambridge, Polity Press, 2016.
- Duque, Félix, “Sloterdijk o la libertad por la tecnología” en Duque, Félix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006, pp. 117-181.
- Elden, Stuart, “Worlds, Engagements, Temperaments” en Elden, Stuart (ed.), *Sloterdijk Now*, Cambridge, Polity Press, 2012, pp. 1-16.
- Foucault, Michel, “Clase del 10 de febrero de 1982” en Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*, trad. H. Pons, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021, pp. 225-262.
- Fuentes, Martín, “Un timonel para el «parque humano»: apuntes para una reinscripción sloterdijkiana del sujeto político en el horizonte de la complejidad social” en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 11, n° 20, 2021, pp. 271-297
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. J. Palacio, Madrid, Ediciones Siruela, 2006.
- Heinrichs, Hans-Jürgen y Sloterdijk, Peter, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, trad. German Cano, Madrid, Siruela, 2004.
- Kasper, Walter y Sloterdijk, Peter, *El retorno de la religión. Una conversación*, trad. M. Sánchez, Oviedo, KRK Ediciones, 2020.
- Mickey, Sam, “Planetary Ask sis: Peter Sloterdijk’s Stoic Journey into Existential Spatiality” en Lampe, Kurt y Benjamin, Andrew, *German Stoicisms. From Hegel to Sloterdijk*, Londres, Londres, Bloomsbury Academy, 2021, pp. 229-256.

- Monjeau, Federico, “Moisés y Aarón. Una ópera filmada” en Monjeau, Federico, *Un viaje en círculos. Sobre óperas, cuartetos y finales*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mardulce, 2018, pp. 15-43.
- Robert, Adam, “The side view: Hadot and Sloterdijk on the practice of philosophy” en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 13, no. 1, 2017, pp. 1-14.
- Schieder, Rolf, “Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, coord. Schieder, Rolf, Berlín, Berlin University Press, 2014, pp. 150-174.
- , “Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?” en Schieder, Rolf, *Sind Religionen gefährlich?*, Berlín, Berlin University Press, 2008.
- Sloterdijk, Peter, *La fuerte razón para estar juntos. Memorias de la invención del pueblo*, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2022.
- , *Fobocracia*, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2021.
- , “Austritt aus der Wirklichkeit”, entrevistado por Peter Unfried y Harald Welzer para *TAZ. Die Daily Zeitung* [en línea], 1 de abril de 2021. Consultado el 18 de mayo de 2022. URL: <https://taz.de/Philosoph-Peter-Sloterdijk-im-Gespraech/!5763709/>
- , *Las epidemias políticas*, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2020.
- , *La herencia del Dios perdido*, trad. I. Reguera, Madrid, Ediciones Siruela, 2020.
- , “¿Qué sucedió en el siglo XX? De camino a una crítica de la razón extremista” en Sloterdijk, Peter, *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, trad. I. Reguera, Madrid, Ediciones Siruela, 2018, pp. 63-89
- , “On Pseudonymous Politics: Regarding Implicit and Explicit Misconceptions of Democracy” en *New Perspectives. Interdisciplinary Journal of Central & East European Politics and International Relations*, Vol. 25, N° 2, 2017, pp. 49-68.
- , *Estrés y libertad*, trad. P. Kuffer, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2017.
- , *Celo de Dios. La lucha de los tres monoteísmos*, trad. I. Reguera, Madrid, Ediciones Siruela, 2015.
- , “Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, coord. Schieder, Rolf, Berlín, Berlin University Press, 2014, pp. 124-149.

- , *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, trad. P. Madrigal, Valencia, Editorial Pre-textos, 2013.
- , “¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 153-178.
- , “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 9-54.
- , “Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 55-92.
- , “La domesticación del Ser. Por una clarificación del claro” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 93-152.
- , “Reglas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, pp. 197-220.
- , “La humillación por las máquinas. Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, pp. 221-240.
- , *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, trad. M. A. Vega Cernuda y E. Serrano Bertos, Madrid, Siruela, 2010.
- , *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, trad. I. Reguera, Madrid, Siruela, 2010.
- , “De terror y genes: un alegato por la deshisterización de dos campañas de autoexcitación” en *Revista Observaciones Filosóficas* [en línea], trad. F. La Valle, N° 11, 2010. Consultado el 18 de mayo de 2022. URL: <https://www.observacionesfilosoficas.net/deterrorygenes.html>
- , *Esferas III. Espumas. Esferología plural*, 2° edición, trad. I. Reguera, Madrid, Siruela, 2009.
- , “¡Civilizaos de una vez!” en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 42, trad. L. Herrero Olivera y D. P. Coello, 2009, pp. 291-294.
- , *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, trad. M. Fontán del Junco, Madrid, Siruela, 2008.

- , *Extrañamiento del mundo*, trad. E, Gil Bera, Valencia, Pre-textos, 2008.
- , *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, trad. G, Cano, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- , *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, trad. A, María de la Fuente, Barcelona, Seix Barral, 2001.
- van Tuinen, Sjoerd, *Peter Sloterdijk. Ein Profil*, 2º edición, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2007.

Hacia una idea política de cultura.

Polémicas arendtianas sobre la cuestión judía en las décadas del 30 y 40.

Towards a Political Idea of Culture.

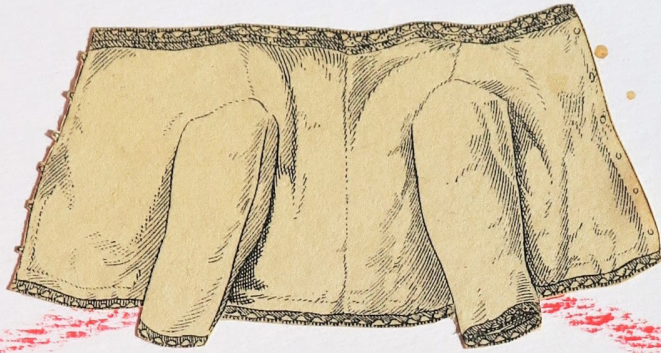
Arendtian Polemics on the Jewish Question in the 30s and 40s.

LAURA ARESE

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

Recibido el 28 de enero de 2022 – Aceptado el 3 de junio de 2022

Laura Arese es profesora, licenciada y doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Se desempeña como profesora en la cátedra de Problemáticas Filosóficas y Educación, en la Universidad Nacional de Córdoba, y en Ética y Políticas Públicas y Marcos Legales, en la Universidad Provincial de Córdoba. Actualmente realiza una beca posdoctoral de CONICET.



En esta noche de abril su conversación era ser-
de una semana, ellos como el resto del p-
observa... mujer, donde
guarni...
de... había
nos pa
los y
lo...
partido
profund
actu...
ac...
Por...
que el aceptar... de literatur
no probada nada. Cualquiera de ellos hubiera
por Ada. Era linda y generosa, siempre una
una buena muchacha. Estaban todos complet-

RESUMEN: En los años treinta y cuarenta, Arendt se ocupa con intensidad del vínculo que los judíos europeos, en tanto actores políticos, mantienen con su propia inserción en la historia. Arendt llega a considerar este vínculo altamente problemático, pero no lo asocia a un carácter del judaísmo como tal, sino que lo concibe como rasgo adquirido cuyas raíces en el tiempo deben ser indagadas. Sostendremos que esta indagación conduce a un conjunto de reflexiones en torno a la idea de "cultura", que no han recibido mayor atención en el campo de los estudios arendtianos y que resultan valiosas para el presente. Nuestro trabajo se propone reconstruir estas reflexiones recorriendo el complejo diálogo que la autora sostiene con distintas voces, especialmente de la propia tradición judía.

PALABRAS CLAVE: Arendt – judaísmo – cultura – política

ABSTRACT: In the 1930s and 1940s, Arendt deals intensely with the link that European Jews, as political actors, maintain with their own insertion in history. Arendt comes to consider this link highly problematic, but she does not associate it with a character of Judaism as such, but conceives it as an acquired trait whose roots in time must be investigated. We will maintain that this inquiry leads to a set of reflections on the idea of "culture", which have not received much attention in the field of Arendtian studies and which are valuable for the present. Our work intends to reconstruct these reflections by going through the complex dialogue that the author maintains with different voices, especially from the Jewish tradition itself.

KEY WORDS: Arendt – Judaism – Culture – Politics

En los años treinta, Arendt se ocupa con intensidad de la peligrosa situación política de los judíos europeos luego de la emancipación.¹ Su preocupación gira en torno al modo en que cierta “indiferencia del judío hacia la historia”² ha contribuido a socavar sus posibilidades de acción y resistencia en el presente. Esta indiferencia no es para Arendt un carácter del judaísmo como tal, sino un rasgo adquirido cuyas raíces en el tiempo deben ser indagadas. La autora inicia esta indagación con *Rahel Varnhagen*,³ donde encuentra que este “déficit” de perspectiva histórica se extiende al menos desde los salones sociales del fin de siglo XIX alemán. La autora reconoce en la romántica Rahel el antepasado de una disposición que, con desesperación, ve esparcirse entre los judíos europeos que se enfrentan al ascenso del nazismo al poder. Durante la década del treinta, la autora intenta insistentemente encender esta alarma. Sobre la base de *Rahel Varnhagen*, comienza entonces una intensa exploración tanto de las continuidades de este “déficit histórico” en el presente, como de las vías no proseguidas por la tradición dominante que permitirían vislumbrar alternativas.

El conjunto de líneas argumentales sobre las que se sostiene este ejercicio de revisión, se encuentra disperso en los distintos textos de intervención y en manuscritos no publicados de la época, especialmente de las dos primeras décadas del exilio que comienza en 1933, primero en Francia y luego en Estados Unidos. Retrospectivamente,

¹ La emancipación judía en Europa es el proceso por el cual se reconoció paulatinamente igualdad de derechos a los judíos, entre fines del S. XVIII y el XIX. Siempre que utilizamos el término “emancipación” aludimos a este sentido, y no al sentido general y usual de la palabra.

² Arendt, Hannah, “La Ilustración y la cuestión judía”, en *Escritos judíos*, trad. M. Candel, R. Carbó, V. Gómez Ibáñez y E. Cañas, Madrid, Paidós, 2009 [1932], p. 84. En adelante utilizamos la abreviatura EJ para este libro. Entre corchetes indicamos para cada escrito el año de publicación o, en el caso de que no haya sido publicado, de elaboración estimativa. Todas las traducciones de obras en otros idiomas son propias.

³ Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, trad. D. Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.

la autora describe aquellos años como una etapa carente de la tranquilidad necesaria para la vida intelectual, en la que se vio inclinada a convertirse en algo “entre una historiadora y una publicista política”⁴ de la causa judía. Nos ocuparemos aquí de estos escritos de carácter predominantemente político y coyuntural, que no por ello carecen de riqueza teórica. Por el contrario, al sistematizar las líneas dispersas en este conjunto veremos que es posible reconocer una noción filosófico-crítica de cultura que nace de las reflexiones de Arendt sobre la importancia política de la conciencia histórica, y que no ha recibido mayor atención en el campo de los estudios arendtianos. A través del complejo diálogo que Arendt sostiene con distintas voces, especialmente de la propia tradición judía, buscaremos reconstruir los contornos de una noción no chauvinista de cultura que, de acuerdo a su perspectiva, permitiría repotenciar políticamente el vínculo de los judíos –aunque no sólo de los judíos– con su propio pasado y su condición de agentes históricos.

1. Polémicas del exilio parisino: la historia como disputa y los peligros del “culturalismo”

En 1933, en una pequeña nota de opinión titulada “Contra los círculos privados”, Arendt advierte sobre la posibilidad de que, ante el ya evidente fracaso en materia de integración social, “las familias judías ricas se asocien en círculos privados” con el fin de “transmitir algún tipo de educación superior”⁵ a sus hijos. Los riesgos que señala en este proyecto son, por una parte, su carácter elitista, pues se trata de una salida reservada a los ricos para un problema que es colectivo, y por otra, que profundizaría el desarraigo social que la asimilación ya había producido. Estos círculos educativos privados, señala, “arrancarían[n] a los niños del propio contexto social, los situaría[n] en una atmósfera artificial ajena a cualquier realidad y no los cultivaría[n] ni como alemanes ni como judíos”.⁶ En contra de esto, ella propone un sistema “escolar judío construido sobre la base más amplia posible” (lo cual, aclara, implica incluir a los medios o

⁴ Arendt, Hannah y Jaspers, Karl, *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969*, München, Piper, 1993 [18/11/45], p. 59.

⁵ Arendt, Hannah, “Contra los círculos privados”, EJ [1933], p. 94.

⁶ *Ibidem*.

cuartos judíos). Nos interesa aquí de esta propuesta el modo en que Arendt define su cometido:

la siguiente generación debe conocer la historia de la asimilación y del antisemitismo, del mismo modo que conoce la historia del judaísmo hasta la asimilación. Solamente de este modo se les puede proporcionar una base desde la cual *juzgar* su entorno y a ellos mismos de un modo genuinamente razonable; solamente de este modo podrán proporcionar contenido a una autoconciencia que, en cuanto mero mandato ético, no puede sino siempre permanecer vacía.⁷

Aquí se produce una articulación incipiente entre historia y juicio político que recoge elementos planteados en *Rahel Varnhagen* y a su vez adelanta desarrollos posteriores. En primer lugar, se insiste en la dimensión colectiva del problema, en oposición a la impotencia del individualismo asimilacionista. Al igual que en *Rahel*, Arendt no sólo vuelve a subrayar la esterilidad de las soluciones individuales, sino que, además, sugiere que entre lo colectivo y lo individual no existe una mera diferencia de escala. Comprender el problema como un problema colectivo implica inscribirlo en una historia que antecede a la propia historia individual, y esta inscripción requiere, no un mero ejercicio de erudición historiográfica, sino una acción colectiva en donde, a partir de un espacio institucional adecuado –en este caso, un sistema educativo comunitario amplio– se elaboren los marcos de esa comprensión histórica. En segundo lugar, la articulación entre historia y juicio se contrapone aquí a toda disposición práctica que se restrinja a la fidelidad a un mandato ético formal carente de sentido histórico. La idea, que retomaremos, es que la conciencia juzgante precisa de la perspectiva histórica para “no flotar en el vacío”.

En esta misma línea crítica se inscribe “La cuestión judía”, otro breve texto de intervención, escrito ya desde el exilio francés, en 1936 o 1937, aparentemente como esbozo de un discurso ante emigrantes de habla alemana residentes en París.⁸ Arendt trabajaba por entonces con organizaciones que promovían la radicación de jóvenes judíos en Palestina, lo cual le dio la oportunidad de entrar en contacto con comunidades judías exiliadas y autóctonas, y conocer

⁷ *Ibid.*, p. 95. Bastardillas nuestras.

⁸ Cf. Kohn J. y Feldman R., “Una observación sobre el texto”, EJ, p. 36.

sus ideas en relación al creciente antisemitismo europeo. En este contexto, “La cuestión judía” subraya la insuficiencia de lo que se conoce como *teshuvá* en tanto respuesta ante el fracaso del proyecto de la asimilación y la sensación de catástrofe que se instaló a partir de 1933. La *teshuvá*, señala Arendt, se esparció en los círculos judíos como una reacción ante los siniestros acontecimientos políticos del momento. Puede entenderse como un llamado a una disposición reflexiva de autoconocimiento, un examen de sí a través de un regreso a las propias raíces judías. El problema de esta actitud moral centrada en la propia identidad judía es, según Arendt, que deja a un lado un análisis del mundo histórico presente en el que el judaísmo se encuentra, así como de su historia política reciente, cuyo factor central es el antisemitismo. En efecto, concluye la autora, pasa por alto un principio práctico que para ella es central: que “en política conocer a tu enemigo es al menos tan importante como conocerse a uno mismo”.⁹

Sin embargo, según llama la atención en otro texto de la misma época, el antisemitismo no ha podido ser comprendido de manera crítica por las dos corrientes historiográficas principales que la autora identifica al interior del judaísmo, vinculadas al asimilacionismo y al sionismo, respectivamente. En este extenso texto no publicado, titulado “Antisemitismo”,¹⁰ Arendt advierte que si bien ambas corrientes suponen un “intento, consciente o inconsciente –rara vez *expressis verbis*–, de habérselas con sus rivales [los antisemitas]”,¹¹ ninguna logra ofrecer un marco de interpretación adecuado, por lo que las dos quedan atrapadas en sus propias premisas. Veamos en más detalle las críticas que Arendt dirige a cada una para comprender mejor el lugar de enunciación de “La cuestión judía”.

Por una parte, y en afinidad con una argumentación de Salo Baron,¹² Arendt señala que los asimilacionistas, en su esfuerzo por

⁹ Arendt, Hannah, “La cuestión judía”, EJ [1937/1938], p. 119. Sobre el sentido de la *teshuvá* en la tradición judaica, cf. Chipman, Jonathan y Derovan, David, “Ba’alei teshuvah”, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol. 3, pp. 6-7.

¹⁰ El texto fue en gran parte incorporado, aunque con significativos cambios, al tomo homónimo de *Los orígenes del totalitarismo*, trad. S. Catalá y F. J. Lorente, Buenos Aires, Aguilar, 2010 [1951], 2 vols.

¹¹ Arendt, Hannah, “Antisemitismo”, EJ [1938-1939], p. 124.

¹² Sobre la relación entre Arendt y Baron, cf. Rubin, Gil, “Salo Baron and Hannah Arendt. An Intellectual Friendship”, *Naharaim*, vol. 9, n° 1-2, 2015, pp. 73-88. Hay muchos puntos de afinidad entre ambos en relación a la cuestión judía: cómo vinculan antisemitismo

afirmar la necesidad de un desarrollo dirigido a la plena integración de los judíos a la historia europea, afirman una visión progresista de la historia que se asienta en dos reducciones. Primero, reducen el judaísmo a una religión, por lo que la identidad judía se convierte en la adhesión a creencias que es posible para cada individuo abrazar o rechazar. Segundo, reducen la historia del judaísmo al recuento de los males sufridos hasta la emancipación, momento en el que presuntamente “[el pueblo judío] se integró a la historia mundial, a cuyo ritmo progresivo (en palabras de Hermann Cohen) nos hemos encomendado alegremente”.¹³ Con amarga ironía Arendt dirá en otro texto que detrás de esta perspectiva se encuentra la idea de que el judío es “un pueblo que existe gracias a sus enemigos, y de tal modo se esperaba que el final del antisemitismo pudiese traer como resultado el final del pueblo judío”.¹⁴ Así, al antisemitismo estos historiadores responden a la manera ilustrada: develando sus mentiras, refutando sus falacias, y relegándolo a un “barbarismo medieval”, pero sin comprender “las condiciones de posibilidad del antisemitismo”, especialmente en la modernidad.¹⁵ Por esta vía, afirma Arendt, los judíos escapan a su historia al modo ilustrado: a través de una “*huida a la historia de la humanidad*”.¹⁶

Por otra parte, Arendt considera igualmente insatisfactoria la perspectiva historiográfica que asocia a judíos ilustrados del Este. A ellos les interesa demostrar la distancia *por principio* entre los judíos y las naciones en donde éstos han habitado. Esto implica una perspectiva decididamente nacionalista, que se dirige a la historia para demostrar que, lejos de un mero grupo religioso, los judíos son un *pueblo*. Arendt reconoce a esta corriente un real mérito en este sentido (para ella el judaísmo no podía ser reducido a una religión), pero observa que diluye el antisemitismo en el carácter insalvable de una distancia entre judíos y gentiles que corre el peligro de sustancializarse y así acercarse a las representaciones del antisemitis-

moderno y Estado-Nación, su apuesta por el federalismo, su crítica al sionismo nacionalista, su concepción del vínculo entre emancipación y asimilación, y su crítica a la historiografía judía. Para Arendt fue un libro de referencia sobre la historia judía: Baron Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, Filadelfia, Columbia University Press-The Jewish Publication Society of America, 1952.

¹³ Arendt, Hannah, “Antisemitismo”, *op. cit.*, p. 125.

¹⁴ Arendt, Hannah, “El regreso de los judíos rusos”, EJ [1942], p. 252.

¹⁵ Arendt, Hannah, “Antisemitismo”, *op. cit.*, p. 126.

¹⁶ *Ibid.*, p. 129. Bastardillas nuestras.

mo racista. Aunque no necesariamente se identifica con el sionismo, el nacionalismo judío proveyó a este de una perspectiva histórica que “despoja a la relación entre judíos y su nación anfitriona de su historicidad (*Geschichtlichkeit*), y la reduce a un juego de fuerzas (del tipo de atracción y repulsión) entre dos sustancias naturales, una interacción que se repetirá allí donde haya judíos”.¹⁷ Así, aunque el sionismo nace como un llamado al abandono de la pasividad y una invitación a la acción, supone un tipo de auto-comprensión histórica basada en una noción deficiente del antisemitismo, que convierte a los judíos en inocentes objetos pasivos de fuerzas extrañas. En definitiva, al postular un pueblo que es víctima intrínseca, estas perspectivas socavan a los judíos su condición de agentes históricos, de manera que los “*expulsa[n] completamente de la historia humana*”.¹⁸

Así, tanto el asimilacionismo, como lo que podemos llamar sionismo nacionalista o “sustancialista”,¹⁹ se valen de “generalizaciones” y de una “interpretación errónea” de la relación entre judíos y gentiles, como medio para “evitar reconocer a algún enemigo verdadero y específico”.²⁰ En suma, ambos demuestran ser “profundamente antihistóricos”²¹ y sus posicionamientos socavan toda posibi-

¹⁷ *Ibid.*, p. 127.

¹⁸ *Ibid.*, p. 145. Bastardillas nuestras. Por una parte, Arendt valora del sionismo el hecho de que “nace de un entusiasmo por la política” (cf. “El sionismo: una retrospectiva”, EJ [1946] p. 445). Pero, por otra parte, Arendt encuentra ya en el sionismo de Herzl la peligrosidad de este llamado a la acción si no se auto-comprende históricamente (cf. “El Estado judío: cincuenta años”, EJ [1946], p. 472). Más adelante, luego de que Naciones Unidas aceptara la partición de Palestina y el sionismo se inclinara mayoritariamente en favor de un Estado Nación Judío, Arendt acentuará esta perspectiva crítica, cf. “Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo”, EJ, [1948] p. 488. Con esta crítica coyuntural, Arendt formula una idea general sobre la que insistirá: que el llamado a la acción no es una real superación de la pasividad política si no es acompañada por una perspectiva realista capaz de pensar la propia condición histórica.

¹⁹ Arendt no utiliza sistemáticamente el término –sionismo nacionalista– para distinguir una corriente del sionismo en particular. Por lo general, escribe –sionismo– sin más y con este término a veces se refiere al –sionismo– predominante de cuño nacionalista, y otras, a posiciones más individualizadas. Sin embargo, teniendo en cuenta las múltiples resonancias que el término –sionismo– puede tener en lectores actuales, preferimos especificar en el contexto de nuestra exposición –sionismo nacionalista–, para no perder de vista el sentido de la distancia crítica que Arendt toma en relación a esta posición en ese momento. No nos ocupamos aquí de la posición de Arendt en relación al sionismo y Palestina a lo largo del tiempo, sobre lo cual se pueden consultar múltiples trabajos, entre ellos: Rubin Gil, “From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt’s Shifting Zionism”, *Contemporary European History*, vol. 24, n° 3, 2015, pp. 393-414.

²⁰ Arendt, Hannah, “Antisemitismo”, *op. cit.*, p. 128.

²¹ *Ibid.*, p. 132.

lidad del pueblo judío de recuperar “una historia política propia”.²²

Teniendo en cuenta este marco, Arendt concluye “La cuestión judía” afirmando que la *teshuvá* nace de “un abuso de este concepto de autoconocimiento”, cuyo mayor peligro es que ha “nublado nuestra visión del contexto histórico más amplio en el que nos encontramos, lo queramos o no, y dentro del cual [...] se nos arrastra al fondo día tras día”.²³ De este modo, la falta de perspectiva política en el abordaje de la historia, tiene como correlato una falta de posicionamiento político en el presente: “El rechazo a analizar, o a tratar con o, efectivamente, a enfrentarse al antisemitismo supuso tanto como el rechazo político a ofrecer cualquier tipo de resistencia”.²⁴ Nuevamente, Arendt, frente a los acontecimientos, desestima toda disposición ético-política centrada en los individuos y en la reflexión entendida como examen de sí o repliegue a la interioridad. Pues toda relación reflexiva con la propia condición que no incorpore el mundo histórico-político y los peligros que allí nos acechan, resulta impotente.

Finalmente, interesa de la “La cuestión judía” la advertencia de que la promovida actitud de repliegue y regreso a las raíces, implica una idea específica de cultura que se funda sobre una peligrosa ilusión. Se trata de la ilusión perfectamente comprensible de que, simplemente dándose la vuelta, “regresando”, haciendo examen de nosotros mismos podríamos reconstituir una vez más una historia y una cultura complementemente independientes. Esta era una ilusión por dos razones: en primer lugar, porque otra retirada de la comunidad cultural europea solamente podría ocurrir al precio de una vuelta a la barbarie y, en segundo lugar, porque la propia historia solamente se puede constituir como historia política en la lucha contra... y nunca en un vacío.²⁵

En primer lugar, nos importa retener de esta advertencia la identificación de barbarie con el intento de cerrar las fronteras de la comunidad cultural de manera precisa y definitiva, lo cual implicaría su desacoplamiento de Europa que, como veremos, según Aren-

²² Tomamos esta expresión de un texto posterior al exilio francés, pero que sostiene sobre el tópico la misma línea argumental que “Antisemitismo”: Arendt, Hannah, “Una revisión de la historia judía”, EJ [1948] p. 394.

²³ Arendt, Hannah, “La cuestión judía”, *op. cit.*, p. 119.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 120.

dt, constituyó para los judíos un territorio fecundo de producción cultural no nacionalista. En este sentido, se pone en evidencia que la crítica arendtiana a la asimilación no puede ser confundida con una perspectiva conservadora de la cultura según la cual toda hibridación cultural es pasible de ser confundida con una forma de negación o degradación de la propia identidad. Es esclarecedor, en este sentido, el modo en que en el artículo-epístola “La cuestión de las minorías”,²⁶ de 1940, la autora reivindica cierto sentido de la palabra “asimilación” y rechaza otro, un sentido “antiguo”. El sentido antiguo es el que puede reconocerse en el camino por el que, según Arendt, opta Rahel Varnhagen cuando intenta negar su judeidad: el borramiento deliberado de la propia identidad en pos de la aceptación social. El otro sentido que, en cambio, Arendt afirma, consiste en un proceso de hibridación que se produce como consecuencia natural de la cohabitación de los judíos con otros pueblos. Arendt considera simplemente “pasado de moda” temer a este proceso.²⁷

En segundo lugar, nos interesa de este fragmento el acento en la dimensión *política* de la cultura. Esta línea también es profundizada en “La cuestión de las minorías”. El tema de este escrito es una revisión de las políticas europeas de y sobre las minorías en el período de entreguerras. La propuesta general del texto consiste en mostrar la inutilidad de los tratados de minorías en el contexto del Estado-Nación, por una parte, y, por otra, proponer la idea de una confederación europea de naciones (en el sentido de nacionalidades y no de Estado-Naciones), en donde los judíos tengan su representación como una nacionalidad entre otras. Tal propuesta implica una compleja lectura del panorama político que no está exenta de vacilaciones, explícitamente expuestas por la autora como tales. La propia Arendt señala allí su falta de claridad en aspectos decisivos y quizás por ello nunca publicó el texto. Dejando esta complejidad a un lado, lo que interesa a los fines de nuestro análisis, es el giro por el cual Arendt visualiza una utilización peligrosa de la cuestión cultural en relación a la cuestión judía. La pensadora llama la atención sobre el hecho de que las luchas por los derechos de las minorías desde el período de entreguerras están condenadas a caer en la trampa de la

²⁶ Arendt, Hannah, “La cuestión de las minorías”, EJ [1940], es el último texto sobre la cuestión judía del exilio francés. Es un extracto de una carta no publicada a Erich Cohn-Bendit, abogado alemán exiliado.

²⁷ *Ibid.*, p. 206.

despolitización, justamente al reducir sus reclamos a cuestiones de “autonomía cultural”. La consecuencia de tal reducción es no pensar la situación de los judíos en términos políticos, esto es, no evaluar el grado en que la organización europea actual (en Estados-Naciones) los amenaza, y qué oportunidades de organizaciones alternativas permitirían acabar con el antisemitismo e integrarlos no socialmente, sino políticamente, esto es, con voz propia, a una comunidad europea de naciones. En otras palabras, considerar que el problema de los judíos es un problema cultural, continúa siendo una forma de despolitizar la cuestión judía, tanto como la propia noción de cultura. En suma, el acento en la “autonomía cultural”, en la medida en que no se pregunta por, ni se asienta en una lectura del horizonte histórico-político en el que los judíos se encuentran, cae en saco roto y se convierte en lo que la autora llama “un cuento folclórico desprovisto de política”. En palabras de “La cuestión de las minorías”: “Incluso en una situación ideal las minorías no podían pedir otra cosa que la autonomía cultural. La cultura sin política –es decir, sin historia y sin contexto nacional– se convierte en un folclorismo sin sustancia y en un barbarismo del *Volk*”.²⁸

Por último, cabe destacar que la advertencia de “La cuestión judía” sobre la perspectiva culturalista de lo judío pone de relieve la centralidad de una perspectiva realista y polémica sobre la historia. El imperativo de conocer al propio enemigo para poder comprender la situación presente y actuar en política, que señalamos anteriormente, aparece nuevamente a través de una concepción de la historia política como conflicto. Cobra consistencia la idea de que la mirada histórica puede ser una forma de reconexión con las posibilidades reales de la acción en el presente, en la medida en que busque comprender el modo en que los actores se enfrentan en la disputa por disponer del curso de los acontecimientos. La historia en sentido político es historia de las luchas –y posibles alianzas–, en la creación y transformación de un mundo común.

Desde su exilio en Nueva York, Arendt asumirá que la idea de una confederación europea de nacionalidades como solución para la cuestión judía, posibilidad que en París consideraba “real, aunque pequeña”,²⁹ ha perdido sustento. Las noticias sobre los campos

²⁸ *Ibid.*, p. 203.

²⁹ *Ibid.*, p. 205.

de concentración y la idea de que la judería europea ha sido destruida, la inclinarán a cambiar de enfoque y reelaborar sus ideas sobre el federalismo, el sionismo, y el sistema jurídico internacional. Lo que nos interesa aquí, no obstante, es que, como veremos, la autora no abandonará la perspectiva de que sólo es posible pensar la cultura, entendida como relación específica con el pasado, en términos políticos. En lo que sigue, seguimos la huella de esta intuición a lo largo de la primera década neoyorkina.

2. Polémicas del exilio neoyorkino: asimilacionismo y sionismo frente a los desafíos de un vínculo secular con el pasado

Durante los años cuarenta la vida intelectual de Arendt continúa fuertemente centrada en la cuestión judía.³⁰ A menos de un año de su arribo a Nueva York, en 1942, funda junto a otros intelectuales el *Jungjüdische Gruppe*, agrupación que convoca a “aquellos que no se sintieran víctimas accidentales de una catástrofe sino co-responsables del futuro del pueblo judío” para llevar adelante una “nueva fundación teórica de la política judía”.³¹ De acuerdo a la convocatoria a participar publicada en *Aufbau*, el grupo se reconoce democrático, rechaza los vanguardismos y tendría como uno de sus temas centrales “la historia judía de la modernidad”.³²

A pesar de que esta agrupación tuvo corta vida, Arendt continúa luego con el propósito de contribuir a la tarea de repensar los vínculos del judaísmo con su historia a través de dos proyectos profesionales. Por una parte, en su trabajo editorial en la *Schocken Books*, al que llama “una oportunidad político-cultural”, impulsó la edición de obras de pensadores judíos poco conocidos. Se propuso editar manuscritos inéditos de Walter Benjamin, preparó una nueva edición de las obras de Bernard Lazare, una segunda edición de *Major Trends in Jewish Mysticism* de Gershom Scholem, los diarios de Kafka e intentó publicar escritos de Spinoza y Heine. A través de un ejercicio de relectura de estos autores, especialmente de Benjamin,

³⁰ Cf. *Briefwechsel*, op. cit., [29/01/1946] p. 67.

³¹ Arendt, Hannah y Maier, Josef, “Jungjüdische Gruppe lädt zu ihrem ersten Treffen”, *Aufbau*, vol. 8, n° 9, 27/02/1942, p. 17.

³² *Ibidem*.

Kafka, Heine y Lazare, Arendt reconstruye lo que llamará una “tradicción oculta” del judaísmo, esto es, un conjunto de senderos que transitan la experiencia judía a distancia del asimilacionismo.³³

Por otro lado, entre 1944 y 1952 Arendt trabajó en la *Conference on Jewish Relations*, liderada por Salo Baron, como directora de investigaciones primero y luego, de 1948 a 1952, como directora ejecutiva de una de sus ramificaciones organizativas: la *Commission for Jewish Cultural Reconstruction* (en adelante JCR). El cometido de esta comisión era servir como un “cuerpo central de investigación y coordinación para las actividades estadounidenses en el campo de la reconstrucción cultural judía”,³⁴ “en estrecha cooperación con la Universidad Hebrea de Jerusalén” y otras organizaciones e instituciones judías en el mundo, lo cual comprendía un conjunto diverso de líneas de acción. Una de estas líneas remite a una preocupación arendtiana del período de entreguerras a la que hemos aludido: la defensa de centros educativos judíos como espacios de cultura. En estos términos lo expresa uno de los objetivos de la JCR: “colaborar en la reconstrucción del sistema educativo judío y el restablecimiento de centros de educación superior judíos (seminarios, universidades, cursos, etc.)”.³⁵ Con este fin y bajo la dirección de Arendt, se confeccionó la “Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries”,³⁶ producto de un arduo trabajo de relevo de las instituciones educativas y culturales judías que existían antes de la guerra en los países ocupados en ese momento por los aliados. Arendt fue responsable especialmente del relevo de las instituciones de Europa Occidental. Esta lista, que contenía además datos sobre la situación educativa actual en los países analizados, no buscaba ser meramente un registro memorial, sino una base para posteriores acciones en colaboración con agencias judías vinculadas a la educación. Al momento de su publicación, Baron señala que Arendt había presentado “dos estudios preliminares de los hechos y tendencias en

³³ Para una reconstrucción de la recuperación positiva que Arendt realiza de la figura del paria consciente, cf. Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish question*, Cambridge, Mit Press, 1996 y Traverso, Enzo, *El final de la modernidad judía: historia de un giro conservador*, Buenos Aires, FCE, 2014.

³⁴ Baron, Salo W., “Introductory Statement of the Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-occupied Countries”, *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 1, 1946, p. 1.

³⁵ *Ibid.*, p. 6.

³⁶ Baron, Salo W., “Foreword of the Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries”, *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 3, 1946, pp. 5-8.

la educación judía en la Europa de posguerra”, los cuales, una vez que estuvieran “lo suficientemente completos”, serían publicados “para el uso de círculos más amplios”.³⁷ Sin embargo, estos estudios no llegaron a publicarse y no contamos con mayor información sobre la implicancia de Arendt en esta línea de trabajo de la JCR.

Además, la JCR se abocó al relevamiento y localización de los bienes culturales judíos saqueados durante el nazismo, ya fueran privados o institucionales, cuyos dueños o herederos no era posible encontrar o habían sido asesinados, para redistribuirlos en calidad de patrimonio judío colectivo. En un primer momento, el horizonte general de este proyecto era colaborar con la reconstrucción de las comunidades judías europeas; en efecto, el nombre de la comisión era originalmente *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*. Pero a medida que el trabajo avanzaba y fue posible enviar representantes a realizar relevamientos y negociaciones a Alemania del Oeste –Arendt cumplió esa tarea en 1949 y 1950–, los involucrados comenzaron a tomar paulatina conciencia de que la vida judía en Europa estaba profundamente dañada, y que no era posible, y quizás tampoco deseable, soñar con su reconstrucción *in situ*. Tal como ha documentado Gallas, comienza a partir de entonces un fuerte debate entre distintas organizaciones y representantes de la comunidad judía internacional, acerca de qué debía hacerse con los bienes recuperados.³⁸ En consonancia con Salo Baron, Arendt apoya la idea de que su destino no debía ser exclusivamente Palestina, sino que debían considerarse también comunidades que se encontraban esparcidas por el mundo. En particular, pero no exclusivamente, Estados Unidos era visualizado por los miembros de la JCR como uno de los más importantes centros cuyos miembros podrían beneficiarse con esos bienes y, al incorporarlos a la vida cultural de sus comunidades, contribuir a preservar su valor y continuación.

De la participación de Arendt en la JCR, interesa destacar el posible impacto que pudo haber tenido sobre la idea arendtiana de cultura durante la primera década de su exilio estadounidense. En *La memoria judía y el orden cosmopolita*, Natan Sznajder ofrece una extensa reconstrucción del trabajo de la JCR durante aquellos años,

³⁷ *Ibid.*, p. 8.

³⁸ Gallas, Elisabeth, “Locating the Jewish Future: The Restoration of Looted Cultural Property in Early Postwar Europe”, *Naharaim*, vol. 9, n° 1-2, 2015, pp. 25-47.

que provee un marco de interpretación en este sentido. Según este autor, la lucha por recuperar y restituir los objetos apropiados es para Arendt la base experiencial de una idea de cultura que permite trascender aquellas concepciones que tradicionalmente la circunscriben al espacio simbólico del Estado-Nación. Sznajder destaca que los objetos que la JCR logró relevar provenían de todos los países europeos y a través de ellos estaban representadas todas sus lenguas. De este modo: “las listas [de bienes a recuperar] socavaban un entendimiento de la cultura fijado en la espacialidad, [...] revocaban una concepción que acompañó la formación de los Estado-Naciones en los siglos XVIII y XIX”³⁹ Esto, continúa Sznajder, permitió a Arendt y sus colegas de la JCR pensar en una noción de cultura en clave cosmopolita, no vinculada territorialmente a una unidad estatal-cultural determinada y atravesada por un conjunto diverso de raigambres nacionales. A su vez, este quebrantamiento de “los lazos territoriales de la cultura”⁴⁰ fue apuntalado por la propuesta defendida por la JCR de que los bienes debían ser restituidos no a los países de origen, sino allí donde hubiese comunidades judías capaces de acogerlos. En términos prácticos, tal pretensión no sólo suponía trascender los intereses estatal-nacionales de Israel, sino que, además, implicó que los actores que reclamaban la restitución de los bienes no lo hicieran en tanto miembros o representantes de un Estado, sino como emisarios del pueblo judío en la diáspora, esto es, como representantes de una comunidad con derechos culturales que exceden los límites de la estatalidad.⁴¹

³⁹ Sznajder, Natan, *La memoria judía y el orden cosmopolita*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012, p. 111.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁴¹ Cabe señalar que Arendt nunca abandonó su mirada crítica acerca del papel de la así llamada “comunidad judía en la diáspora” o “comunidad judía mundial”, tanto en relación a las negociaciones vinculadas a los tratados de minorías en la entreguerra, como a la conformación de un ejército judío durante la guerra, y en relación a la formación de un Estado Judío en la posguerra. En consecuencia, debe evitarse la representación según la cual, para Arendt, a los vicios de la comunidad judía israelita de inclinaciones nacionalistas, se le opondrían las virtudes de una comunidad judía mundial de talante cosmopolita. Cierta interpretación del mencionado trabajo de Sznajder podría conducir a esta errada impresión. Por otra parte, es cuestionable la hipótesis de Sznajder de que la redefinición arendtiana, no territorial, de la cultura pueda concebirse en términos étnicos. Cf. Sznajder, Natan, *La memoria judía*, *op. cit.*, p. 124. El autor no provee una definición de etnicidad que deje en claro cómo evitar las connotaciones naturalistas de esta noción. Por último, si bien el libro ofrece una valiosa y rica contextualización del trabajo de Arendt sobre la reconstrucción del judaísmo europeo en la posguerra, deja en un segundo plano la consideración de los escritos arendtianos de esta época sobre el tema y no considera las críticas de Arendt a la disposición judía en relación a

Sobre este telón de fondo, es posible comprender los movimientos a partir de los cuales Arendt logra evadir las nociones más conservadoras de la cultura, y profundiza las intuiciones ensayadas en el exilio parisino con un singular llamado a la creación de una “atmósfera cultural judía”.

“La creación de una atmósfera cultural”, escrito en 1947, en plena labor en la JCR, da cuenta del esfuerzo por crear un marco de comprensión básico en torno al tópico. Allí la autora afirma que el término “cultura” señala una relación específicamente moderna con las creaciones humanas, que surge cuando la autoridad de las prescripciones de la religión y tradición ha sido disuelta:

tal como la entendemos hoy, [el término cultura] hizo su aparición hace relativamente poco, y surgió de la secularización de la religión y de la disolución de los valores tradicionales [...]. Más importante aún para el establecimiento de la cultura que la mera disolución de los valores tradicionales fue aquel gran temor al olvido que siguió de cerca a la Ilustración del siglo XVIII y que impregnó todo el siglo XIX. El peligro de perder la continuidad histórica como tal, junto con los tesoros del pasado, era obvio; el temor de verse privado del bagaje específicamente humano de un pasado, de convertirse en un fantasma abstracto como el hombre sin sombra, fue la fuerza motriz de esa nueva pasión por la imparcialidad y por la recolección de curiosidad históricas que dieron nacimiento a nuestras actuales ciencias históricas y filológicas, así como también a las monstruosidades del gusto del siglo XIX. Precisamente porque las viejas tradiciones ya no estaban vivas se impulsó el nacimiento de la cultura con todos sus aspectos buenos y sus aspectos ridículos.⁴²

La cultura es una preocupación por la preservación que se encuentra estrechamente conectada con la necesidad de otorgar consistencia al presente, en el horizonte del desvanecimiento moderno del carácter normativo del pasado. Es una forma de afrontar el hecho de que se han perdido los medios que permitían hacer de la historia una *magistra vitae*, en el sentido de una fuente proveedora de indicaciones, ejemplos y respuestas que pueden y deben aplicarse sin mayor mediación al propio presente. Implica, por definición, un restablecimiento del diálogo

su historia y la cuestión cultural, que incorporamos aquí. Otro trabajo que esclarece el papel de Arendt en la JCR es Schidorsky Dov, “Hannah Arendt’s Dedication to Salvaging Jewish Culture”, *The Leo Baeck Institute Yearbook*, vol. 59, n° 1, 2014, pp. 181-195.

⁴² Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, EJ [1947], p. 389.

con la historia en términos no autoritativos. La historia aparece así como un trasfondo del presente en el que se hace necesario incursionar “sin barandillas” para extraer sentidos. Sin embargo, Arendt ya sugiere aquí que el resultado de esto no es necesariamente positivo: esas incursiones pueden otorgar profundidad al presente, o evadirse de él a través de rodeos “ridículos” y “monstruosidades del gusto”.

En este marco general, para Arendt los judíos ocupan un lugar singular, puesto que el movimiento moderno de secularización no dio paso a una cultura judía secular propiamente dicha. Con esto la autora no afirma que no hubiera intelectuales y artistas judíos que hayan producido importantes obras en el campo cultural no religioso. Que no hubo una “cultura judía” refiere en realidad a una “*atmósfera* cultural judía”. El problema reside entonces en que estas reconocidas producciones de judíos permanecieron como un conjunto disperso de logros individuales, cuyo sentido y valor se desplegó en un contexto cultural ajeno al judaísmo, sin confluir para formar un espacio de producción, recepción y comprensión cultural vinculado al pueblo judío y sin inscribirse en un diálogo en el tiempo que recogiera la propia historia judía. Arendt desarrolla dos líneas críticas que permiten explicar este fenómeno. Nuevamente, estas críticas recorren la bifurcación que la autora considera central en la historiografía judía: asimilacionismo y sionismo. La crítica al asimilacionismo se desdobra a su vez en dos sentidos: uno apunta al reformismo judío y el otro a la “alta cultura” alemana.⁴³

2.a. *El asimilacionismo del reformismo judío*

La perspectiva arendtiana sobre el reformismo⁴⁴ se basa en una singular lectura de la historia judía y la particularidad de su proceso de

⁴³ Puede agregarse una línea crítica dirigida a una tercera deriva del judaísmo secularizado: el socialismo revolucionario e internacionalista. Aunque no se detiene sobre la noción de “cultura” que el socialismo judío supone, importa registrar el rechazo de la autora a cómo esta perspectiva diluye la singularidad del pueblo judío en la dinámica de las fuerzas históricas. Cf. Arendt, Hanna, “El Estado judío: cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl?” [1946], EJ, p. 477.

⁴⁴ El reformismo judío es una corriente al interior del judaísmo que nació en Alemania bajo el horizonte de la emancipación, y, en contraposición al judaísmo ortodoxo, se caracterizó por modernizar y liberalizar algunos aspectos y prácticas del judaísmo para “compatibilizarlo” con las formas de vida moderna. Cf. Kaplan, Dana E., “Reform Judaism”, *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 17, pp. 165-183.

secularización. Retomando *Major Trends in Jewish Mysticism* de Scholem, de 1941,⁴⁵ la autora identifica en el fracaso del movimiento místico de Sabbatai Zevi el momento crucial en este proceso. Sabbatai Zevi fue un líder espiritual y popular del siglo XVII que movilizó al pueblo judío con una auto-interpretación teológica de sí que lo situaba no como paciente sino como agente en la historia. Su singularidad fue proponer una interpretación activa de la diáspora, según la cual los judíos no debían resignarse al respeto de la Ley y la espera paciente del Mesías. Por el contrario, debían actuar con el objeto de acelerar la llegada del tiempo mesiánico. Ahora bien, cuando este líder se convirtió al islam, los marcos místicos de interpretación de la historia y su llamado a la acción quedaron destruidos. El resultado fue un quiebre en la auto-comprensión histórica del pueblo judío que marcó profundamente el proceso de secularización:

[El] catastrófico epílogo [del movimiento Sabbatino] puso fin –probablemente para siempre– al período en el que sólo la religión podía proporcionar a los judíos un marco firme en el que satisfacer sus necesidades políticas, espirituales y cotidianas. [...] Tanto si un judío era piadoso como si no, tanto si observaba la Ley como si vivía al margen de ella, tendría a partir de entonces que juzgar los acontecimientos seculares con criterios seculares y tomar decisiones seculares en términos seculares [...]. [El] proceso de secularización hizo a los judíos todavía menos “realistas”, es decir, menos capaces que antes para afrontar y comprender la situación real. Al perder su fe en un comienzo divino y una divina culminación definitiva de la historia, los judíos se quedaron sin su guía a través de la jungla de los hechos descarnados; porque cuando a uno le arrebatan todos los medios idóneos para interpretar los acontecimientos, pierde por completo el sentido de la realidad.⁴⁶

⁴⁵ La recepción entusiasta de *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, Schocken Books, 1961, por parte de Arendt se puede verificar en “Una revisión de la historia judía”, *op. cit.*, p. 394, y en la correspondencia: Arendt, Hannah y Scholem, Gershom, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. D. Anthony, Chicago, The University of Chicago Press, 2017 [4/11/1943], p. 18. Sin embargo, Arendt también opone serias reservas al sentido con el que Scholem interpreta este fenómeno en clave neo-mesiánica. Cf. Leibovici, *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*, trad. E. Cohen y S. Rabinovich, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 43-54. Salvando esta diferencia, existen afinidades entre el proyecto arendtiano de recuperar una “tradición oculta”, y el proyecto intelectual de Scholem de reconstruir una historia judía no apologética, capaz de recuperar una “herencia sumergida”. Cf. Knott, Marie Luise, “Why Have We Been Spared?”, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. David Anthony, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 2017, pp. vii-xxvi.

⁴⁶ Arendt, Hannah, “El Estado judío: cincuenta años”, *op. cit.*, pp. 473-474.

Siguiendo de nuevo a Scholem, Arendt lee a la luz de este fenómeno el significado de la Reforma Judía. Entiende entonces que este movimiento no puede comprenderse como una mera traducción judía del espíritu ilustrado. Por el contrario, cabe mejor interpretarlo como “la culminación del desastre” sabbatiano. La culminación consiste en una respuesta de fondo nihilista frente a la pérdida de la esperanza mesiánica que termina por disolver toda potencialidad política que podría extraerse de los vínculos seculares con el pasado judío. La asimilación a la cultura europea se convirtió en su único horizonte. Pero en su afán por integrar a los judíos a las grandes tradiciones europeas, “sin piedad y sin miramientos extirpó todo el significado político y nacional de la tradición [judía], no reformó esta tradición –de hecho, ha demostrado ser su preservante más poderoso– sino simplemente la despojó de su significado efectivo”.⁴⁷

Así, a pesar de su espíritu aparentemente ilustrado, la Reforma Judía no condujo a una revitalización de las tradiciones judías a través de un diálogo liberado del ceпо de la autoridad con su propio pasado y el de tradiciones no judías. Por el contrario, su forma de recuperar la tradición estuvo marcada por la actitud cientificista y desapasionada del *Wissenschaft des Judentums* alemana, la Ciencia del Judaísmo, más preocupada por amoldar el estudio del judaísmo a los cánones académicos que por ganar una perspectiva histórica sobre el pasado capaz de preservar su vitalidad. En la medida en que pueda considerársela un proyecto de relación secular con el pasado, esta actitud frente a la historia resultó insuficiente. Su producto no fue más que una “árida erudición interesada sólo por la conservación, cuyos resultados fueron, en el mejor de los casos una colección de objetos de museo”.⁴⁸

2.b. *El asimilacionismo de la alta cultura*

En su meditación sobre el modo en que el asimilacionismo prefiguró el proceso de secularización y por, tanto, la relación de los

⁴⁷ Arendt, Hannah, “Moisés o Washington”, EJ [1942], p. 26.

⁴⁸ Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, *op. cit.*, p. 390.

judíos con la cultura, Arendt encuentra una segunda vertiente a la que vuelca su atención. Se trata del vínculo entre los judíos y “la alta cultura” alemana, es decir, de los intelectuales y artistas judíos. El foco crítico está en el precio que pagaron muchos de aquellos judíos que efectivamente pudieron integrarse a los exclusivos ambientes culturales europeos a través de destacados logros individuales. La alusión a los “aspectos ridículos” de la cultura, que “La creación de una atmósfera cultural” deja sin aclarar, puede probablemente interpretarse a través de esta crítica cuya formulación más extensa se encuentra en un ensayo sobre Stefan Zweig, “Los judíos del mundo de ayer”, de 1943. En la mira del escrito está la creciente presencia hacia fines del siglo XIX de hijos de familias judías acomodadas en los círculos culturales consagrados de Europa central. Dada la considerable aceptación que algunos individuos lograron en este ambiente, Arendt lo considera “el único mundo en el que [los judíos] gozaron de derecho de ciudadanía”.⁴⁹ Pero estos judíos intelectuales, (cuyo talento, logros y creatividad están por lo demás fuera de duda), no “pusieron en marcha un proceso de secularización con respecto a su propia herencia”,⁵⁰ sino que asumieron la identificación entre cultura y el proceso de secularización de la tradición que se produjo en esos círculos. Por tanto, “formar parte de la cultura” implicó para ellos la identificación con estos espacios, es decir, la negación de lo judío como tal. De este modo, Arendt continúa una idea de los tempranos años 30 acerca del sentido de la formación (*Bildung*), que los judíos del ambiente de Rahel Varnhagen visualizaban como camino de asimilación. Retomemos la formulación temprana de esta idea en “La Ilustración y la Cuestión Judía”:

En el seno de una realidad histórica, al interior de un mundo europeo secularizado, [los judíos] se ven obligados a adaptarse de alguna manera a este mundo, a formarse (*sich zu bilden*). Sin embargo, para ellos la cultura (*Bildung*) es necesariamente todo aquello que está fuera del mundo judío. Como se les ha privado de su propio pasado, el presente empieza a mostrar su poder. La cultura (*Bildung*) es la única posibilidad de soportar esta realidad. Si aquella es fundamen-

⁴⁹ Arendt, Hannah, “Los judíos en el mundo de ayer”, EJ [1943], p. 419.

⁵⁰ Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, *op. cit.*, p. 390.

talmente comprensión del pasado, el judío culto (*gebildete*) necesita constantemente de un pasado que le es ajeno.⁵¹

Si la cultura caracteriza la relación secular que las nacionalidades europeas establecen con su pasado, la *Bildung*, como ingreso a la cultura, adopta un carácter alienante para todos aquellos “cuyas tradiciones en el seno de la sociedad se habían reblandecido”, esto es, para quienes, como los judíos, “no habían tenido tiempo ninguno de formar una nueva tradición”.⁵² En definitiva, el fenómeno se debe a que el interés por la cultura de estos individuos tiene un origen problemático: la necesidad de aceptación social de acuerdo a la lógica de la excepción. Según esta lógica, para ser aceptados socialmente los judíos debían destacarse en su propio trasfondo judío, demostrar ser excepcionales respecto de la historia de su propio pueblo. De este modo, la lógica asimilacionista de la excepcionalidad encontró su complemento perfecto en la cultura romántica del genio. Arendt describe la idea de cultura que este proyecto supone como un “parque de los vivos y de los muertos en el que sólo los espíritus más refinados rendían tributo al arte y cuyas verjas impedían el acceso al vulgo de forma más efectiva de lo que habría podido hacerlo la Muralla china”.⁵³

Tan importante como el elitismo es, en esta representación de la esfera cultural, la renuncia al mundo que supone y su correlativa afirmación de una vida asentada en los márgenes de la esfera de la acción. Stefan Zweig es, según la autora, un claro reflejo de los efectos despolutizantes y desmundaneizantes de esta idea de cultura configurada en torno al genio. Escritor de gran renombre durante los años 20, con afinidades neorrománticas, ni siquiera durante el nazismo Zweig dejó a un lado “ese digno distanciamiento de la política, que hasta entonces la sociedad había elevado al rango de verdadera cultura”.⁵⁴ En su análisis de la autobiografía de este poeta, *El mundo de ayer*, Arendt da cuenta del modo en que el vínculo con lo histórico cultural se ve reducido allí a un placentero retorno a momentos dorados. El pasado es para él el espacio donde es posible desplegar “el interés infinito por los genios que ha dado la humanidad

⁵¹ Arendt, Hannah, “La Ilustración y la cuestión judía”, *op. cit.*, p. 93.

⁵² Arendt, Hannah, “Salón berlinés”, EJ [1932], pp. 80-81.

⁵³ Arendt, Hannah, “Los judíos en el mundo de ayer”, *op. cit.*, p. 411.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 410.

[..], penetrar sus vidas, coleccionar cual reliquias sus legados más personales” y forjar así “una relación íntima (*intimacy*)”⁵⁵ con ellos. Esta forma de la colección es presumiblemente una de las “monstruosidades del gusto” a la que aludimos más arriba. Pues la “docta curiosidad” de Zweig, anota Arendt irónicamente, durante los años decisivos se vio “constante e insoportablemente *obstaculizada* por el ruido de las malas noticias, el espantoso estruendo de los bombardeos y las infinitas humillaciones de las autoridades”.⁵⁶ Es decir, se trata de una “curiosidad” incapaz de hacer del erudito y gozoso diálogo con el panteón de los genios, una fuente de comprensión del presente.

Para rematar, Arendt nota que esta identificación de la cultura con lo no judío, produjo a su vez un efecto de exclusión en relación a las producciones que no se asimilaron a los cánones europeos y preservaron motivos reconociblemente judíos. A tales producciones se les vetó el ingreso a la “cultura” y fueron recluidas a los límites estrechos del mero folclore. Ese es el caso de los escritores populares que escribieron en *yiddish* en Europa oriental. Arendt no se explica sobre el sentido de esta reclusión, pero es claro que concibe el folclore como un patrón de producción, apropiación y significación degradado, diríamos en términos no arendtianos “subalternizado” en relación al que habilita la “cultura” como conversación secular con el pasado.

2.c. El sionismo nacionalista

Hasta aquí, las dos líneas críticas que Arendt desarrolla en relación al asimilacionismo: la crítica al reformismo, y la crítica a la fascinación por la “alta cultura”. Para completar el cuadro, queda por reseñar el modo en que para la autora el sionismo nacionalista enfrenta, también deficientemente, la misma cuestión. Al igual que en relación al asimilacionismo, las reflexiones arendtianas sobre el sionismo en los años 40 reiteran muchas de las ideas de la década anterior: principalmente, la crítica a la concepción sustancialista del judaísmo y la correlativa historia del pueblo judío como vícti-

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 419.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 411. Bastardillas nuestras.

ma puramente pasiva de las fuerzas históricas. Pero la reflexión adquiere también nuevos visos. Por una parte, la autora alerta sobre las consecuencias de la radicalizada negación de los lazos culturales del judaísmo con las naciones europeas con las que cohabitó el continente. En su afán de destacar la singularidad judía, el sionismo tiende a negar estos lazos, que el trabajo de Arendt en la JRC, como hemos señalado, desmiente:

De entre todos los errores cometidos por el movimiento sionista a consecuencia de la fuerte influencia que el antisemitismo ha ejercido sobre él, sin duda el más funesto ha sido afirmar el carácter no europeo de los judíos. Los sionistas no sólo han atentado contra la necesaria solidaridad de los pueblos europeos, necesaria tanto para los débiles como para los fuertes; más allá de esto, y por más increíble que pueda resultar, han pretendido incluso cortar las únicas raíces históricas y culturales que los judíos han podido tener. [...] La versión oficial del sionismo separa al pueblo judío de su pasado europeo y lo presenta, por decirlo así, como flotando en el aire, mientras que Palestina aparece como un lugar en la Luna, el único lugar en el que este pueblo desarraigado podría desarrollar su singularidad.⁵⁷

De esta manera se aclara que la versión sionista-nacionalista de la historia judía, como el devenir de los padecimientos a manos y en tierra *extraños*, conlleva una noción purista y conservadora de la cultura. La cultura judía se presenta como una sustancia incontaminada que sólo encuentra cobijo al interior de unas fronteras territoriales fijas, que en la diáspora se ven permanentemente violentadas. Pero un pueblo con raíces culturales que no se hundan en los territorios en los que transita, que no se entrelazan con las de quienes allí se encuentran, es una ficción que, como un globo, eleva a quienes se aferran a ella por encima del flujo histórico y los deja “flotando en el aire”. En el caso del judaísmo, esta negación de lo europeo como parte de la identidad cultural propia, deja al pueblo judío desprovisto del acceso a los tesoros de la cultura europea en los que Arendt encuentra algunas claves para reconfigurar la existencia de los judíos en Europa y pelear por su libertad: los ideales re-

⁵⁷ Arendt, Hannah, “El sionismo: una retrospectiva”, *op. cit.*, pp. 460-461. Esta preocupación es uno de los temas de la conversación epistolar que la autora mantendrá con Kurt Blumenfeld a partir de los años 50. Cf. Arendt, Hannah y Blumenfeld Kurt, *Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld, Carteggio 1933-1963*, trad. S. Ragno y F. Consolaro, Verona, Ombre Corte, 2015, cartas 55, 56, 57 y 66.

volucionarios de libertad e igualdad entre los pueblos. En este sentido, Arendt significativamente sugiere que la alternativa política al sionismo nacionalista de los años 40 hubiera sido una alianza entre la causa judía y los movimientos revolucionarios y progresistas de Europa, que se reconocen herederos de los idearios de la Revolución francesa.⁵⁸

Este rechazo de la hibridez derivada de la cohabitación de un mundo común, en el orden del espacio, produce a su vez una interdicción en el orden del tiempo. Se aclara así el modo en que Arendt entiende un rasgo de la cultura judía que el sionismo-nacionalista profundiza. Se trata de un rasgo que distintos pensadores, con mayor o menor elogio han reconocido: su condición atemporal, esto es, la singular tendencia judía a situarse *por fuera* del tiempo. Si la diáspora, como cohabitación y consecuente hibridez cultural, es interpretada en términos de amenaza y violencia, su milenaria historia concreta se ve anulada, y lo que define la real “cultura” judía, esto es, su singular vínculo juzgante con el pasado, es entonces un *salto en el tiempo*. Este salto suprime la densidad del devenir histórico que media entre el presente y el origen bíblico de la condición diaspórica, y devuelve a los judíos al “corazón del tiempo”: los hitos sobre los que testimonian las escrituras. A notable distancia del rescate que harán autores como Rosenzweig y Benjamin de la a-temporalidad mesiánica del judaísmo, Arendt señala que esta a-temporalidad, en la medida en que es una negación de la historia concreta en cuyo reflejo el pueblo real podría reconocerse, expone a los judíos a una distorsión “fabulesca”⁵⁹ de su propio pasado.⁶⁰ El resultado para la

⁵⁸ Cf. Arendt, Hannah, “El sionismo: una retrospectiva”, *op. cit.*, pp. 457-458.

⁵⁹ Tomamos el término de un intercambio con Blumenfeld de fines de los años 50. Nos permitimos este salto fuera del *corpus*, por la claridad con la que allí se formula una crítica al sionismo israelí, que es sustancialmente la misma que la aquí referida: “la mentira, en Israel, consiste en negar este pasado [el pasado de los judíos en Europa], del que se duda si verdaderamente existió y al cual se prefiere sustituir por un origen fabuloso: Biblia y Antiguo Testamento. Así es como la gente sueña con haber escapado de la realidad de la historia y como cesa de comprender la propia realidad”, *Carteggio*, *op. cit.*, pp. 180-181, carta 65.

⁶⁰ En relación a la “atemporalidad mesiánica”, debe advertirse su doble sentido: es la atemporalidad propia de un pasado que siempre es actualizable, por un lado, y la atemporalidad de un presente que se encuentra suspendido por la esperanza de esa actualización y puede ser quebrado por ella, por otro. Sobre este tópico, cf. Forster, Ricardo, “El último movimiento mesiánico”, *Mesianismo, nihilismo y redención*, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 480 y ss.; Reyes Mate, Manuel, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 164-168, 178-189. Tanto Forster como Mate destacan, a diferencia de Arendt, la potencialidad

autora es que entre los judíos prima un “sentimiento de trascendencia histórica”,⁶¹ que a su vez los deja anclados al pasado bíblico como su eterno presente. Con ironía, Arendt afirma:

La mayoría del pueblo judío piensa que los acontecimientos de los últimos años tienen más que ver con la destrucción del Templo del año 71 d. C. y con los anhelos mesiánicos de los dos mil años de diáspora, que con la decisión de las Naciones Unidas de 1947, la Declaración Balfour de 1917 o incluso con los cincuenta años de estancia como pioneros en Palestina.⁶²

3. Hacia una idea política de cultura

Ahora bien, la reconstrucción de las críticas al asimilacionismo y al sionismo nacionalista permite comprender mejor el aspecto positivo de las sugerencias arendtianas en estos años en relación a la cultura. Pues es en polémica contra ambas perspectivas que la autora perfila su propia posición. Frente a los desatinos tanto del asimilacionismo como del sionismo nacionalista, en sus distintas derivas, el proyecto arendtiano de “creación de una atmósfera cultural judía” es un llamado a recuperar del pasado judío sus “enseñanzas”,⁶³ sin que esto signifique renunciar a la complejidad, el goce, la erudición o los relatos de las escrituras sagradas. En “Moisés o Washington”, breve texto de 1942, Arendt utiliza la palabra “enseñanza”, término clásico de la tradición de la *historia magistra vitae*, sin ironía y sin desestimar los desafíos que supone bajo un horizonte secular:

En tanto que la historia de la Pascua no enseñe la diferencia entre libertad y esclavitud, en tanto que la leyenda de Moisés no traiga a la imaginación la eterna rebelión del corazón y de la mente contra la esclavitud, el “más antiguo documento de la historia humana” [la Torá] permanecerá muerto y mudo, y para nadie más que para el mismo pueblo que lo escribió [...].

filosófica de la idea del mesianismo para una comprensión política y secular de la historia. Sobre la distancia entre Rosenzweig y Arendt en relación a este punto, cf. Gordon, Peter E., “The concept of the apolitical: German Jewish thought and Weimar political theology”, *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, n° 3, 2007, pp. 855-878.

⁶¹ Arendt, Hannah, “¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?”, EJ [1950], p. 529.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Arendt, Hannah, “Las enseñanzas de la historia”, EJ [1946], p. 406.

Nuestro pasado será para nosotros un peso bajo el que solamente podremos hundirnos mientras nos rehusamos a comprender el presente y a luchar por un futuro mejor. Solamente entonces –desde ese momento en adelante– la carga se convertirá en una bendición, es decir, en un arma en la batalla por la libertad.⁶⁴

La transformación del pasado de una “carga” en un “arma” es quizás una metáfora sorprendente para los/as lectores/as de la obra madura de Arendt. Pero el cariz pragmático del pasaje se matiza a la luz de los demás textos vinculados a la temática de estos años. Por empezar, este contexto ilumina la alusión a la inclusión de los contenidos bíblicos, que no debe interpretarse en sentido excluyente. El acento programático en la noción de *atmósfera* cultural denota la necesidad de no hacer foco en la naturaleza de los contenidos culturales *per se* a ser reinventados, recogidos y producidos. Arendt es explícita en cuanto a la amplitud del espectro de contenidos admisibles. No sólo debería recuperarse la tradición religiosa y metafísica judía, siempre que se las libere “de las manos de los teólogos y eruditos”.⁶⁵ También deben rescatarse los artistas populares seculares de Europa central de su confinamiento al mero folclore, y convocar las obras de los grandes intelectuales y artistas judíos que lograron su consagración a costa de la negación del judaísmo. Esta enumeración no es exhaustiva, y se dirige menos a delimitar que a expandir los alcances de la “atmósfera” a crear. Entonces, debemos entender que el concepto de “*atmósfera* cultural judía” deja caer el énfasis no en los contenidos –que deberían ser en ese caso judíos para calificar como judía la atmósfera–, sino en el *espacio* en el que los contenidos aparecen, se intercambian, se recrean, producen efectos y se introducen en y dan sentido a la vida de un colectivo. En otras palabras, si la atmósfera no se define por la especificidad judía de aquello que en su seno tiene lugar, debe definirse por su calidad de espacio de conversación, en el que una “audiencia judía”,⁶⁶ pero no sólo judía, pueda participar. La “audiencia” se conforma a partir de un ejercicio de recepción de experiencias, historias y creaciones que descubre su valor en la medida en que es capaz de develar en ellas sentidos más allá del estrecho círculo de una identidad nacional. La atmósfera cultural que la autora imagina es, entonces, tal como lo

⁶⁴ Arendt, Hannah, “Moisés o Washington”, *op. cit.*, p. 226.

⁶⁵ Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, *op. cit.*, p. 392.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 391.

sugiere la raíz secular, antiesencialista y antipurista de su noción de cultura, por definición “hospitalaria”.⁶⁷ Y por ello, debe hacer justicia al hecho de que “el valor cultural de cada autor o artista empieza realmente a hacerse sentir cuando trasciende los límites de su propia nacionalidad, cuando deja de ser significativo sólo para sus compatriotas judíos, franceses o ingleses”.⁶⁸

Tal hospitalidad implica también una definición no genealógica de la pertenencia y, por tanto, rechaza la pretensión de fundar en la ascendencia la legitimidad o ilegitimidad de determinada voz en una atmósfera cultural dada. En un intercambio con Jaspers, Arendt apoya esta sugerencia: “Lo que me gustaría ver y no es posible alcanzar hoy sería un cambio tal en las circunstancias que cualquiera pueda sentirse libre de elegir dónde quiere ejercer sus derechos políticos y sus responsabilidades y en qué tradición cultural se siente más a gusto”.⁶⁹

Así, la atmósfera cultural judía tomaría la forma de una “amalgama de antiguas tradiciones con nuevos impulsos y sensibilidades”⁷⁰ provenientes tanto del judaísmo asimilado y secularizado, como de la tradición religiosa reconsiderada con ojos seculares, y de otras esferas culturales, sin tener que “limitarse a tratar de las costumbres populares o de la religión para continuar siendo judíos”.⁷¹ La Universidad Hebrea de Jerusalén, con su aspiración cultural al “universalismo en la particular tierra judía”,⁷² es para Arendt una referencia central de este proyecto. Arendt retoma de este modo la tradición del “sionismo cultural” representada por Ajad Ha’am, quien “veía en Palestina el centro cultural judío que inspiraría el desarrollo espiritual de todos los judíos de otros países, pero no precisaría de homogeneidad étnica y soberanía nacional”.⁷³ Ahora bien, se trata de un universalismo no abstracto; descansa en la expectativa de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 390.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 392.

⁶⁹ *Briefwechsel, op. cit.* [30/06/47], p. 127.

⁷⁰ Arendt, Hannah, “La creación de una atmósfera cultural”, *op. cit.*, p. 392.

⁷¹ *Ibid.*, p. 393.

⁷² Arendt, Hannah, “¿Paz o armisticio...?”, *op. cit.*, p. 543.

⁷³ *Ibid.*, p. 544.

que los logros culturales judíos, enraizados en un horizonte histórico-cultural particular, puedan ser un aporte para los demás pueblos del mundo.⁷⁴

Gracias a esta atmósfera, la cultura dejaría de ser, como lo fue para los *gebildeten Juden*, una forma pasiva de “soportar la realidad”⁷⁵ para convertirse, en cambio, en una disposición activa a la comprensión. Por otro lado, evitaría la tendencia típicamente sionista-nacionalista a la afirmación conservadora y esencializante de la judeidad. De este modo, Arendt reivindica la hibridez, y la disolución de fronteras estancas entre culturas, pero no desde el horizonte del desvanecimiento de los arraigos y las determinaciones históricas. Al contrario, la creación de una atmósfera cultural judía es la construcción de un espacio mundano concreto desde el cual la perspectiva histórica puede proyectarse, tanto hacia el pasado, como hacia el futuro, como así también a través y más allá de los límites de las idiosincrasias nacionales.

Por último, cabe señalar que el desafío que representa este llamado de Arendt a su propio pueblo, implica una tarea que es necesario resolver colectivamente y en atención a un proyecto político de mayor alcance. Es decir, como resulta evidente a esta altura del análisis, no se agota en un ejercicio individual de relectura de la tradición, aun cuando tales ejercicios sean importantes contribuciones. Como insistía ya en “Contra los círculos privados”, lo que está en juego es la creación de un espacio *colectivo* de conversación. En este sentido, la idea arendtiana de recuperar una “tradición oculta”, si bien debe entenderse en el marco de este proyecto, encuentra aquí también sus límites, reconocidos por la propia autora. La “tradición oculta” que la autora recupera en el judaísmo enseña, contra Zweig, cómo es posible como judío renunciar a la indigna pretensión de “estar en paz con un mundo” que reclama la propia extinción.⁷⁶ Enseña cómo pensar y comprender el mundo desde el margen, asumiendo la identidad del judío paria en un acto de rebelión. Sin embargo, no es un detalle menor que la autora cierre

⁷⁴ Entre los logros que podrían convertirse en aportes de este tipo, Arendt cuenta los *kibutzim*, que representan un modelo de organización social basado en la igualdad y justicia social. Cf. *ibíd.*, p. 545.

⁷⁵ Arendt, Hannah, “La Ilustración y la cuestión judía”, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁶ Cf. Arendt, Hannah, “La tradición oculta”, EJ [1944].

su balance de esa tradición con palabras afines a aquellas con las que concluye su ensayo sobre Zweig. La autora advierte allí algo que cree que es importante también señalar en relación a lo que hoy representan para nosotros Chaplin, Heine, Kafka y los grandes judíos parias. Señala que “no hay escapatoria individual alguna”,⁷⁷ sea a través de la fama internacional, como pretendió Zweig, sea, como en el caso de los parias, a través del amor a la naturaleza (Heine), la buena voluntad (Kafka) o la risa humanista (Chaplin). En todos los casos, las salidas individuales deben dejar paso a salidas colectivas, lo cual implica a los pueblos entre sí: “Sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano [...]. Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a construir en esta tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común”.⁷⁸

Con esta clave pueden leerse, por otro lado, algunas apreciaciones que encontramos en los textos de estos años sobre la idea de “patria”.⁷⁹ Arendt no creía que el único hogar posible para los judíos se encontrase en Palestina, y por ello la atmósfera cultural judía alcanza también a la diáspora. En este sentido, es significativo que ella considera que uno de los logros más importantes en el esfuerzo de creación de esta atmósfera, la Universidad Hebrea, no es de hecho “la universidad de Palestina”, sino “la universidad del pueblo judío”.⁸⁰ Sin embargo, consideraba que si era legítimo el establecimiento de una “patria judía” en tanto hogar para los judíos en Palestina, no debía identificarse con (sino que, más bien, debía pensarse en oposición a⁸¹) un Estado-Nación judío que dejara a poblaciones no judías, especialmente los árabes, en posición de minoridad. A distancia de la idea sionista de que el hogar

⁷⁷ Arendt, Hannah, “Los judíos en el mundo de ayer”, *op. cit.*, p. 420.

⁷⁸ Arendt, Hannah, “La tradición oculta”, *op. cit.*, p. 388. Cf. con las palabras finales de *ibídem*.

⁷⁹ En *Los Orígenes del Totalitarismo* se explicita que la idea de “patria” tiene para Arendt un claro anclaje en la república francesa, la *patrie par excellence*, cuya característica es estar basada “sobre la igualdad esencial de los hombres”. Cf. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, vol. I, pp. 337-338.

⁸⁰ Arendt, Hannah, “¿Paz o armisticio...?”, *op. cit.*, p. 543. Bastardillas nuestras.

⁸¹ Dado que el proyecto de Estado-Nación judío pone en peligro precisamente aquello que espera de una “patria judía”, la autora entiende ambos proyectos como excluyentes. Cf. *Ibídem*, y “Salvar la patria”, *op. cit.*, pp. 492 y ss.

judío debía funcionar como una suerte de refugio, una muralla de defensa del pueblo judío en relación a los gentiles, Arendt desconfía de las virtudes defensivas que la posesión exclusiva de un territorio pudiera acarrear por sí misma. En cambio, basa su apuesta por una patria judía en Palestina –en un espacio compartido territorial y políticamente con otros– en las distintas potencialidades que la organización política sobre un territorio determinado conlleva para la vida libre de todo pueblo: (a) el desarrollo de experimentos económico-sociales; (b) la posibilidad, (aunque no exclusiva), de obtener una representación política autónoma entre las naciones;⁸² y (c) finalmente, y lo que más importa aquí: la posibilidad de florecimiento de una atmósfera cultural –aun cuando, de nuevo, Palestina no agotara esa posibilidad–. En efecto, si la patria judía en Palestina era para Arendt parte importante del proyecto de construir entre los judíos una comunidad política con sentido histórico, uno de sus núcleos debía consistir en la creación y preservación de un espacio de cultura en donde el diálogo con los legados y sentidos de su historia, pudiera ser continuado.

En las páginas que anteceden, exploramos la interrogación arendtiana por los marcos posibles en los que los judíos europeos, en tanto actores políticos, podrían reformular su vínculo con la historia. Una concepción filosófico-crítica de la cultura es la respuesta de Arendt, aunque algo tentativa, a esta inquietud. A través de la reconstrucción de su polémica con distintas voces, perfilamos una idea arendtiana de cultura abierta y no esencialista que haría posible una relación juzgante y no autoritativa con el pasado. Sostuvimos que la importancia de una “atmósfera cultural” para Arendt radica en su calidad de espacio mundano particular, a partir del cual sería posible para los miembros de una comunidad política su inserción como agentes en el tiempo histórico. Aquí la cultura no se identifica con el espacio político, pero lo alimenta; es un espacio que rodea de algún modo a lo político y sostiene a los actores en su aparición en él.

⁸² Arendt sugiere que el pueblo judío en la diáspora podría obtener representación política frente a organismos internacionales y demás estados, tanto en lo referente a un ejército judío, como a otros asuntos, como los derechos culturales. Cf. Sznajder, Natan, *La memoria judía*, *op. cit.*

La pregunta por el vínculo entre política y cultura no ha perdido su actualidad y, creemos, las respuestas que Arendt ensayó al respecto, tampoco. Es posible encontrar en estas notas algunas pistas para pensar la vieja y siempre recurrente tensión entre los “particularismos” culturales y una política democrática de aspiración universal. Frente a los fundamentalismos religiosos y los nacionalismos conservadores, que cada vez con más fuerza asedian el espacio público, las reflexiones de Arendt permiten poner en suspenso también el gesto liberal que rápidamente busca afirmar con nitidez las fronteras entre aquello que nos constituye como ciudadanos y aquello que nos identifica. Ante las perspectivas liberales que tienden a pensar las singularidades culturales como un bien de la vida privada de los individuos, la propuesta de Arendt revela relaciones complejas y bidireccionales, que no se dejan domesticar con dicotomías sencillas. La cuestión cultural debe poder ser pensada políticamente: contra los nacionalismos y otros esencialismos identitarios, pero *también* contra el peligro de una despolitización o privatización del espacio de creación y agenciamiento que solo puede darnos una “atmósfera cultural” lo suficientemente hospitalaria para hacer posible el encuentro con otros y otras. Arendt vio con total claridad el peligro de identificar el cuerpo político con una identidad cultural monolítica, pero también previó el peligro de una sociedad donde la cultura se disuelve en consumos culturales sin conexión, y los individuos desarraigados quedan así flotando en el aire.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. S. Catalá y F. J. Lorente, Buenos Aires, Aguilar, 2010, 2 vols.

---, *Escritos judíos*, trad. M. Candel, R. Carbó, V. Gómez Ibáñez y E. Cañas, Madrid, Paidós, 2009 [EJ]. En esta obra se consultaron los siguiente escritos: “Contra los círculos privados” [1933], pp. 94-96; “La cuestión judía” [1937 o 1938], pp. 118-121; “Antisemitismo” [1938-1939], pp. 122-195; “El regreso de los judíos rusos” [1942], pp. 251-255; “El sionismo: una retrospectiva” [1946], pp. 435-470; “El Estado judío: cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl?” [1946], pp. 470-483; “Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo” [1948], pp. 484-499; “Nosotros, los refugiados” [1943], pp. 353-365; “Una revisión de la historia judía” [1948], pp. 394-403; “La cuestión de las minorías” [1940], pp. 199-207; “La creación de una atmósfera cultural” [1947], pp. 79-96; “Moisés o Washington” [1942], pp. 225-226; “Los judíos en el mundo de ayer” [1943], pp. 409-420; “¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?” [1950], pp. 523-553; “Las enseñanzas de la historia” [1946], pp. 404-408; “La tradición oculta” [1944], pp. 366-398.

----, *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, trad. D. Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.

---- y Blumenfeld, Kurt, *Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld, Carteggio 1933-1963*, trad. S. Ragno y F. Consolaro, Verona, Ombre Corte, 2015.

---- y Jaspers, Karl, *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, München / Zürich, Piper, 1993.

---- y Maier, Josef, “Jungjüdische Gruppe lädt zu ihrem ersten Treffen”, *Aufbau*, vol. 8, nº 9, 27/02/1942.

---- y Scholem, Gershom, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. D. Anthony, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 2017.

Baron, Salo W., “Introductory Statement of the Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-occupied Countries”, *Jewish Social Studies*, vol. 8, nº 1, 1946, pp. 5-9.

---, “Foreword of the Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries”, *Jewish Social Studies*, vol. 8, nº 3, 1946, pp. 5-8.

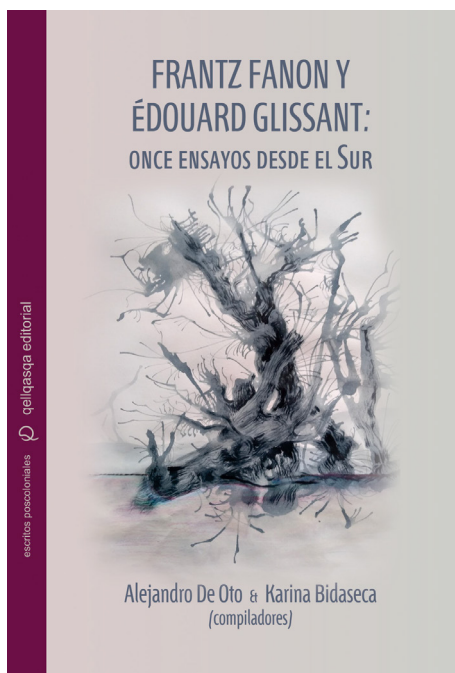
- , *A Social and Religious History of the Jews*, Filadelfia / Londres / Nueva York, Columbia University Press / The Jewish Publication Society of America, 1952.
- Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish question*, Cambridge, Mit Press, 1996.
- Chipman Jonathan y Derovan David, “Ba’alei teshuvah”, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol. 3, pp. 6-7.
- Forster, Ricardo, “El último movimiento mesiánico”, en *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 337-510.
- Gallas, Elisabeth, “Locating the Jewish Future: The Restoration of Looted Cultural Property in Early Postwar Europe”, *Naharaim*, vol. 9, nº 1-2, 2015, pp. 25-47.
- Gordon, Peter E., “The concept of the apolitical: German Jewish thought and Weimar political theology”, *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, nº 3, 2007, pp. 855-878.
- Kaplan, Dana E., “Reform Judaism”, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol.17, pp. 165-183.
- Knott, Marie Luise, “Why Have We Been Spared?”, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. David Anthony, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 2017, pp. vii-xxvi.
- Kohn, Jerome y Feldman Ron H., “Una observación sobre el texto”, en Arendt, Hanna, *Escritos judíos*, trad. M. Candel, R. Carbó, V. Gómez Ibáñez y E. Cañas, Madrid, Paidós, 2009, pp. 35-37.
- Leibovici, Martine, *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*, trad. E. Cohen y S. Rabinovich, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Reyes Mate, Manuel, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Rubin, Gil, “Salo Baron and Hannah Arendt - An Intellectual Friendship”, *Naharaim*, vol. 9, nº 1-2, 2015, pp. 73-88.
- , “From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt’s Shifting Zionism”, *Contemporary European History*, vol. 24, nº 3, 2015, pp. 393-414.
- Schidorsky, Dov, “Hannah Arendt’s Dedication to Salvaging Jewish Culture”, *The Leo Baeck Institute Yearbook*, vol. 59, nº 1, 2014, pp. 181-195.
- Sznaider, Natan, *La memoria judía y el orden cosmopolita*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012.

Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, Nueva York, 1961.

Traverso, Enzo, *El final de la modernidad judía: historia de un giro conservador*, Buenos Aires, FCE, 2014.

Racialización, poscolonialidad y perspectivas sureñas en Fanon y Glissant

MARIANO GAUDIO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de De Oto, Alejandro, y Bidaseca, Karina (compiladores), *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur*, Mendoza, Qellqasqa, 2022, 367 pp.

Recibida el 15 de febrero de 2022 –
Aceptada el 30 de marzo de 2022

En el curso del presente siglo han proliferado los trabajos e investigaciones sobre dos figuras que se erigen en referentes cruciales de la racialización, la poscolonialidad, la negritud, las perspectivas desde el Sur, el pensamiento caribeño y –por qué no también– la filosofía nuestroamericana: Frantz Fanon (1925-1961), con *Piel negra, máscaras blancas* (1951) y *Los condenados de la tierra* (1961), y Édouard Glissant (1928-2011), con *El discurso antillano* (1981), *Poética de la relación* (1990) y *Filosofía de la relación* (2009). Ambos nacidos en Martinica, Fanon y Glissant constituyen dos figuras que no sólo se entrelazan con contextos específicos y como expresiones de un determinado clima de época, sino también se erigen en catalizadores y productores de conceptos originales, fructíferos y fundamentales para pensar la escena actual. El sentido común filosófico contemporáneo no puede seguir obviando a Fanon y Glissant. Ambos tendrían que formar parte, en primer plano, de lo que Dussel llama la “Agenda” de las filosofías del Sur. Y no basta con colocarlos bajo los sesgos enunciados (negritud, poscolonialidad, etc.), sino que hay que ponerlos en diálogo con la tradición y con la batería de problemas de la filosofía nuestroamericana, e incluso con los temas que (se) importan desde la centralidad geopolítica-filosófica mundial. En este sentido, el libro que reseñamos aquí, *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur*, compilado por Alejandro De Oto y Karina Bidaseca, ofrece una gran contribución en la –para nada desdeñable, sino más bien sumamente relevante– tarea de visibilizar a estos pensadores, algunas de sus problemáticas y producciones originales, junto con la discusión especializada y el estado de la cuestión, reuniendo a investigadores de México, Costa Rica, Brasil y Argentina.

Como se observa desde el título, el libro se compone de once ensayos o capítulos con temáticas variadas y con sus respectivas bibliografías, una introducción que no está firmada pero suponemos corresponde a lxs compiladores, y un apartado final dedicado a lxs autorxs. Sin perder de vista la heterogeneidad de los perfiles, el libro contiene cierta organicidad y los apartados muestran y a veces secretan un intercambio enriquecedor. En la introducción se alude al grupo Epistemologías del Sur de CLACSO y a efemérides que ofician de aniversarios para homenajear a Fanon y Glissant. Y éstos son presentados como referentes de la negritud, del Caribe, del pensamiento poético-filosófico, figuras ineludibles para el pensamiento poscolonial y descolonial. Agreguemos, además, que lxs compiladores contienen una vasta trayectoria de investigación y de escritura sobre estos temas y sobre temas afines, entre los cuales cabe mencionar, en el caso de Alejandro De Oto, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial* (2003), y en el caso de Karina Bidaseca, las compilaciones *Poéticas de los feminismos descoloniales desde el Sur* (2018) y *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales* (2022).

Por otra parte, en la introducción se recoge y hace eco la provocativa pregunta de Stuart Hall: ¿cuándo fue lo poscolonial?, pregunta que nos interpela directamente, en 1995 y hoy, aquí y allá, porque no se trata de una linealidad temporal o espacial. Y dicen lxs compiladores: “Las Epistemologías del Sur son para nosotros menos un catálogo de localizaciones geográficas [de ideas, conceptos y categorías], menos un listado de pensamientos listos para su uso, y más un flujo que encuentra momentos y espacios en los que se arremolina y produce relaciones y contextos singulares

que, a su vez, no pierden sus capacidades conectivas para devenir globales” (p. 10). Se desdibujan, entonces, las fronteras espacio-temporales, y las problemáticas brotan y regurgitan. De ahí que los ensayos o capítulos no se propongan un relevo de ese listado instrumental de conceptos (aunque éstos aparezcan de alguna manera), ni ceñirse a un sesgo temático específico (que también lo tienen por cuanto especializados), sino proyectarse y problematizar la escena presente, es decir, mostrar la vitalidad de los conceptos y problemáticas que nos interpelan en la actualidad y en diferentes contextos de formulación. Por ende, así como buscan expresar las “espesuras actuales” de Fanon y Glissant, a la vez buscan “mayormente desplegar caminos críticos que desborden las usuales interpretaciones y lecturas sobre ambos” (p. 11).

Además, lxs compiladores subrayan llamativamente que se trata de un libro “en voz baja pero constante” (p. 12). La voz baja se da como una suerte de sustracción, un más allá que corroe e impugna, a veces con reacciones o sobresaltos aparentemente desmedidos, el nudo modernidad-colonialidad que atraviesa este presente febril. A nuestro entender es imposible soslayar la capacidad ardiente e incendiaria que produce la revelación fanoniana de la necesaria complicidad entre modernidad, colonización y violencia. Así, el libro ensaya un tono sereno pero firme para transitar la interpelación y desbarajuste que Fanon y Glissant generan frente a una tradición construida prolijamente en un relato armónico que solapa la violencia, para en cierta medida mostrar la resonancia que viene desde el otro lado, desde la otredad esclavizada, condenada u oprimida. Además, según lxs compiladores la elección de hablar en voz baja también refleja una apertura a la escucha, al diálogo y a la auto-crítica.

Dicho de otra manera, dado que el discurso es realmente potente por su contenido, no necesita de exaltaciones grandilocuentes.

Para ordenar esta reseña proponemos tres ejes temáticos desde los cuales transitar cada uno de los ensayos: racialización, poscolonialidad y perspectivas sureñas. Desde luego, los problemas se superponen y entran mutuamente, pero creemos que de este modo será virtualmente más claro y a la vez se podrá mostrar la relacionalidad.

1. Racialización

Teniendo en el horizonte *Piel negra, máscaras blancas*, el proceso de racialización alude, por un lado, al fenómeno de la negritud y las reflexiones que desde ella se generan y, por otro lado, al modo como se internaliza la raza en el conjunto de las relaciones sociales, cómo las surca y estructura, y todo lo que esto implica. Desde luego, los dos aspectos son inescindibles. Descubrir la racialización y preguntarse qué hacer con ella (o cómo revertir las tabicaciones, cómo mestizar o relacionar sin blanquizar o subsumir), constituye uno de los grandes legados de las filosofías de Fanon y Glissant.

En el capítulo 4, “Entre signos, lenguas y contratos”, Alejandro De Oto propone una mirada conjuntamente filosófica y experiencial-práctica de la obra de Fanon en el marco de una contemporaneidad que nos atraviesa y, más concretamente, propone dos vías de exploración de *Los condenados de la tierra*: la de la inspiración revolucionaria y la del pensador que cuidadosamente construye conceptos sociales, psicológicos y filosóficos. Según el autor, esta obra “funciona como un archivo para abrir, rastrear y describir las intervenciones anteriores de Fanon” y aunque no constituye una síntesis,

sí refleja “casi todos los temas” (p. 146). Toda revolución del Tercer Mundo, toda revolución que implique descolonización, tiene a Fanon como faro de referencia. Si bien lo colonial aparece de muchas maneras, una paradigmática es la lengua, “un espacio de negociación abierto y conflictivo”, que “contiene y tensa la relación colonial”, lo que “se convierte en síntoma de casi toda la escritura de Fanon” (p. 152). La lengua no sólo denota la imposición colonial, sino también la administración de sentido: “el colonizador al mismo tiempo que confía en su lengua también pretende controlar la traducción. Confía en la estabilidad de los signos de la lengua civilizatoria/colonial pero sabe también que algo acecha espectralmente. Es una suerte de sospecha de que el contexto puede producir cambios radicales” (p. 153).

La aceptación del lenguaje conlleva, a la vez, la reificación y aceptación tácita y explícita de la ley y del contrato social colonial asimétrico; esto es, conlleva una diferenciación jerárquica, tal como se sigue del emblemático capítulo de *Piel negra* acerca del *petit-nègre*. Incluso con semejante racialización lingüística, se produce una sustracción o ensimismamiento: la inescrutabilidad del colonizado se da junto con la paranoia y vigilancia permanente del colonizador. “El mayor temor –prosigue De Oto– es que se parezcan a sus amos. Este temor se produce justo en el momento en que el parecido deja de ser mimesis y funciona como acechancia” (p. 157). La acechancia o fermento revolucionario que se cristaliza en el marco del tribunal, de la relación poder-saber, o del deseo de control, se tensiona con el “oculto desequilibrio” o la “cultura nacional” (p. 159) como instancias concertantes y propositivas de una lucha que se dirige contra el colonialismo y que involucra al pueblo y a los intelectuales.

El problema lingüístico y jurídico se vierte también en un problema epistemológico, porque supone un lugar de enunciación y una preeminencia de determinados saberes sobre los demás. Esos saberes otros registran y refrendan mundos otros (el mundo de la colonización y la racialización, por ejemplo), mundos que no se condicen con el del saber preminente y que, sin embargo, presuntamente no lo afectan. El inconveniente no lo tiene el saber preminente, sino los mundos otros. “Si este [mundo] no se adecua, entonces el problema está en el «mundo» y no en el saber que lo estudia. Pero este comportamiento [...] se inviste aquí [...] de los mundos producidos por las relaciones coloniales, [mundos] alternadamente descritos por Fanon con énfasis mayores en la racialización, en el control de los cuerpos, en la escisión de la temporalidad [...] y, sobre todo, en la interrupción sistemática de cualquier lugar de enunciación que sea divergente de la razón colonial” (p. 161).

Se observa entonces el juego de la “voz baja” explicitado en la introducción del libro. El Fanon de Alejandro De Oto es un incomodador serial, desde la praxis revolucionaria, hasta el tranquilo panorama de los saberes disciplinares. Este Fanon, en voz baja, sacude absolutamente todo. Porque las alusiones a Homi Bhabha –sobre los signos que pueden tomarse por prodigios– y a Rita Segato –sobre la performatividad del nombrar–, conducen a De Oto a trazar una consideración crítica de los saberes establecidos, consideración que se condensa en la formación de un sentido común propio del conocimiento especializado (académico, metropolitano, etc.), en desmedro, contraste y a pesar de, la sociedad colonizada. Al pasar, señala que la filosofía continúa renuente a este tipo de planteos; y agregamos nosotros: la misma filosofía (o

mejor, la disciplina filosófica) ha permanecido mucho tiempo atrincherada en la presunta evidencia de un canon moderno-contemporáneo eurocéntrico/occidental que desprecia y ningunea aportes sumamente importantes como los de Fanon y Glissant, entre muchos otros. Pero volvamos a la conclusión de De Oto: “la descolonización en Fanon implica mapear cada instancia en que la relación colonial trama las posiciones subjetivas de quienes están implicados en ella”. Y esto lo hace Fanon “casi de manera sistemática re-introduciendo una presencia nativa conflictiva, un signo, una escisión, en el lugar mismo de la relación colonial, justo allí donde esa presencia había sido expulsada por oficio del contrato” (pp. 164-165). Expulsada y devuelta: la voz baja responde, y molesta.

Mientras que la racialización subyace de punta a punta y a veces se trasluce completamente en el trabajo de De Oto, el tema aparece también en los ensayos de Carlos Aguirre Aguirre, “La invención permanente”, y de Juan Pablo Cedriani, “*L’Œil se noie* y sus vínculos a la obra y vida de Frantz Fanon”, que ofician de capítulos 2 y 3 respectivamente. Aguirre Aguirre enfatiza la invención como desafío a lo establecido, las categorizaciones o identidades constituidas y fijadas por el descubridor / encubridor (Dussel) occidental, el velo racista “que ocluye, posterga y silencia aquello edificado como alteridad” (p. 54). Aunque se centra bastante en Fanon, también trae a colación aspectos de Glissant y del pensamiento caribeño. La racialización se encarna en los cuerpos que absorben desde la fanoniana zona de no-ser la mirada de afuera, la negrofobia, y esto se potencia con la alienación. Afirma Aguirre Aguirre: “Dada la consolidación del esquema epidérmico-racial, lo que Fanon define como epidermización conduce a la inmediata

administración de una violencia externa e interna cuyo soporte principal es el cuerpo” (p. 77). Por otra parte, Cedriani alude en el título a una obra de teatro inédita de Fanon de 1949, incompleta y editada recientemente. El problema con esta obra es que “sorprende la falta de cuestionamientos raciales, coloniales” (p. 104), y entonces emerge la pregunta por la conexión con la obra posterior y más conocida de Fanon. Cedriani reconstruye los lazos a partir de las temáticas de reconocimiento, intersubjetividad y racialización.

También en el capítulo 6, “Todavía sobre Frantz Fanon: 60 años de *Los condenados* y 70 de *Piel negra*”, Deivinson Mendes Faustino analiza la obra de Fanon y sus repercusiones, desde la prematura muerte y hasta la actualidad, reconstruyendo los distintos tipos de recepciones, reivindicaciones y críticas, junto a la minuciosidad del contexto histórico, biográfico y cultural, en el que se mueve Fanon en los '50. Faustino comienza señalando que la racialización se ha convertido en la sociedad contemporánea en una realidad global (p. 204). Es decir, la racialización surca los más diversos ámbitos. Lo peculiar del planteo de Fanon radicaría en que el colonialismo no sólo es importante para el proceso de acumulación originaria del capital y su consiguiente universalización, sino también para la gesta de “zonas externas” (p. 207) en las que el capitalismo descarga sus contradicciones y entabla un control domesticador. Y afirma: “La violencia colonial, por lo tanto, no fue exclusiva del periodo inicial del desarrollo capitalista, sino que continuó actuando como un elemento fundamental e históricamente determinado en las otras fases [...]. Sin las colonias como principales depositarias de las contradicciones sociales creadas por el orden del capital, no sería posible la gestión burguesa de la lucha de

clases en los centros. Este traslado, sin embargo, sería inviable –tanto en las colonias como en los centros capitalistas– sin la existencia del racismo, la racialización y todo un complejo ideológico de dominación, con efectos en la psique, la cultura y las formas de ser de los colonizados” (pp. 207-208).

2. Poscolonialidad

Una vez visibilizada y colocada en primer plano la colonización y sus múltiples modos de engendrar y propagar la violencia, lo que sigue es una compleja operación que terea entre los esfuerzos por desactivar los mecanismos de dominación naturalizados y, a la vez, por activar referencias identitarias, reivindicatorias, generadoras de comunidad y de horizonte liberador. La poscolonialidad tantea simultáneamente los dos flancos, y su primer golpe teórico se da en la historia, donde aparece como fractura expuesta el problema colonial/poscolonial, es decir, la herida, su persistencia y su resignificación. El paso siguiente, el paso que todavía tiene mucho por decir y por hacer, consiste en repensar el problema colonial/poscolonial en la filosofía misma, dentro de ella y, si se quiere, empezando por la historia de la filosofía.

Por un lado, en la historia, en las ciencias sociales y en el amplio marco de los estudios culturales, la poscolonialidad surge con toda su fuerza y se la puede localizar espacial y temporalmente. En esta órbita, Fanon y Glissant aparecen como referentes fulgurantes, pioneros, inspiradores, etc., de la poscolonialidad. Y en esta órbita, en el capítulo 10, “En torno al concepto de «historia» en Édouard Glissant y Sylvia Winter”, Luis Adrián Mora Rodríguez propone trazar “una crítica a la noción hegemónica de la

Historia, heredada del colonialismo y del imperialismo [...]. En efecto, entender cómo se ha construido la Historia permite descubrir los mecanismos de dominación. La Historia que se escribe sobre el Caribe es la narración del imperio" (pp. 304-305). Basándose en Glissant (y en sintonía con los ensayos de Gandarilla Salgado y de Rebón), Mora Rodríguez bucea en las hendiduras de la Historia, las rupturas, las comunidades submarinas, los sedimentos opacados, justo allí donde se amontonan las historias particulares de los pueblos "sin historia" (p. 306). Y a la Historia hegemónica y su mito contrapone el cuento creole y la oralidad. Los trabajos de Sylvia Winter se acoplan muy consistente y pertinentemente con la tensión entre Historia e historias, denunciando el esquema modelo/copia y los ocultamientos en la noción de hombre y en la racialización. Ahora bien, ¿cómo se reconstruyen las historias silenciadas y submarinas, y cómo se reconstruye la nueva humanidad? En Glissant, según Mora Rodríguez, a través del cuento, el Todo-mundo, la Diversidad, el corte, la opacidad, etc.; en Winter, a partir de la crítica al humanismo y sus capas de sentido, para "salvar lo humano, afirmando la diversidad de esta experiencia de ser en el mundo" (p. 320).

Por otro lado, y siguiendo con esta ilación, ¿cómo concebiríamos una reconstrucción del más allá de la hegemónica Historia de la Filosofía moderno/contemporánea? Ciertamente, con la modernidad clásica (esto es, de Descartes a Kant o Hegel) parece no haber inconvenientes para liquidar sin más el canon establecido, y desde luego sobran motivos raciales, de género y/o de clase. Pero en la modernidad en sentido laxo, esto es: en la era contemporánea, comienzan los problemas; podríamos decir, de Marx en adelante, la liquidación ya no se produce instantáneamente. Hay

más resistencias y reverencias, simpatías y deferencias, escamoteos y torcimientos. Quizás porque el establecimiento de una contemporaneidad hegemónica resulte un tema mucho más debatible. De todos modos, ¿en qué medida (en qué medida no) la filosofía contemporánea asume la poscolonialidad como una interpelación directa a sus discursos? ¿En qué medida esos mismos discursos críticos e inspiradores de posiciones poscoloniales, vistos ahora desde esta perspectiva, se vuelven discursos del centro, europeizantes y hasta ciegos respecto del sacudón abismal que significa poner la colonización en el centro de la modernidad y surcar la era contemporánea desde este eje? Y como contracara, desde nuestra perspectiva situada, ¿en qué medida la referencia –académicamente quizás, obligada– a esos discursos críticos eurocentrados como eventuales fuentes o inspiraciones de la poscolonialidad ofician de esclarecedores y en qué medida ofician de obstaculizadores?

Dejando en suspenso estos interrogantes, nos adentramos en los ensayos de Sferco y de Póslmean. En el capítulo 7, "Deseo y subjetivación desde las perspectivas de Fanon y Glissant", Sandra Sferco, afirma: "El racismo emerge entonces como el punto ciego, no confesado, de una violencia constitutiva de la modernidad, e intrínsecamente necesaria para los requerimientos clasificatorios de este sistema. No se limita a un ejercicio empírico de la violencia. Forma parte de diversos dispositivos de producción de verdad, movilizados desde adentro del propio sistema [...] atravesando múltiples campos de saber y de poder" (p. 227). Aunque toda la primera parte de la cita, y quizás hasta la alusión de los "dispositivos", Sferco podría aludir específicamente a Fanon, la referencia es hacia Foucault. Según la autora, Fanon posiciona el deseo

como pieza clave para la liberación: desde su zona de no-ser, el deseo del negro es ser blanco, y a partir de ahí se estructura, atravesando los cuerpos, el lenguaje, la alienación, la racialización epidérmica, etc., hasta que, al descubrir su potencia, se abre paso el deseo de liberación. ¿Se trata de un deseo o lucha por el reconocimiento, al estilo Hegel / Kojève? –se pregunta Sferco, y lo analiza desde Foucault y la dinámica relacional del poder–. ¿Por qué Foucault cuando el asunto concierne a Fanon? Sea como fuere, lo relacional permite conectarlo con Glissant, junto con la opacidad que se trasluce y sustrae en la relación intercultural donde emergen las diferencias y singularidades irreductibles. “Para Glissant, cuando la Relación tiene lugar, lo hace a la manera de un Todo, fabricando un mundo de sentido particular, opaco, insondable, que no precisa un reconocimiento externo para experimentarse como tal” (p. 247). Un Todo con arraigo, pero rizomático, o mejor, archipelágico, propio de la antillanidad. Según la autora, la Relación glissantiana, con su juntar y distanciar, al mismo tiempo lleva al concepto de creolización, enraizado y abierto, un mestizaje que no es composición ni componente, sino *composite*.

En el ensayo 1, “Notas para una crítica fanoniana del presente”, Cristina Póslleman comienza –con un tono personal muy revelador– contando cómo se encontró con Fanon desde el universo de la filosofía académica europea, dedicándose principalmente a Deleuze y también a Guattari, a la crítica pos-estructuralista, junto con otras voces críticas en torno de “la pulseada entre la deconstrucción y la antropofagia” (p. 17). El relato, que aparenta ser meramente autobiográfico, de pronto se entrelaza con un periplo intelectual y ofrece implicancias muy significativas, porque sugiere (críticamente) que en filosofía la modelización

y la legitimación académica sólo pueden ser europeizantes. Póslleman sostiene que Deleuze y Guattari mencionan dos veces a Fanon en *El Anti-Edipo*. Entre la publicación de *Los condenados de la tierra* y *El Anti-Edipo*, en la intelectualidad francesa media un doble proceso, el de la rápida y amplísima difusión y el de la censura de esa gran obra de Fanon. “Pero, así y todo, la mayoría de los textos filosóficos del espectro académico francés de las décadas siguientes, pasan por alto esta referencia” (p. 18). Así y todo, pese al gran conocimiento y revuelo que generó Fanon, fue retirado al olvido en lo que será probablemente la filosofía europea más importante de la segunda mitad del siglo XX. Esto nos invita a pensar, a volver sobre los cánones y sobre las filosofías occidentales que en nuestros sures, a decir de Póslleman, recibimos empaquetadas. La crítica es doble: es crítica hacia la impermeabilidad (¿omisión?) del canon occidental eurocéntrico y es crítica hacia los posicionamientos reproductivos que realizamos en estos lares, donde traemos e importamos un paquete o agenda, o en otras palabras, hacia “la dificultad para detectar la alienación epistemológica frente al hechizo de los textos europeos” (p. 19).

Pero vayamos a Fanon. Y con Fanon la crítica arde, fermenta, como lava en ebullición. En este punto, Póslleman involucra a Arturo Andrés Roig, con la idea de que la filosofía no viene a justificar el pasado sino a criticar el presente y anunciar un futuro, abriéndose a la alteridad (p. 21). Luego, en la era contemporánea la crítica se entrama con el proceso hacia la Ilustración, pese a que este enjuiciamiento poco o nada recibiría de la paralela crítica a la colonialidad. Así, la cuestión de la crítica tienta a replantear el problema de la Ilustración, y más en concreto, a cruzar Fanon con Kant y con Foucault. Tras una serie de prevenciones

acerca de las complejidades interpretativas sobre la figura de Fanon, Pósleman reconstruye las líneas fundamentales del texto kantiano y la relectura foucaultiana, esta última en fuerte sintonía con los conceptos fanonianos. Y agrega: "Ahora bien, teniendo en cuenta la importancia que las intervenciones fanonianas tienen en las décadas del sesenta y setenta, sobre todo en Francia, una sospecha fuerte y justificada sobreviene respecto de cierta limitación que es posible detectar en el texto de Foucault" (p. 30). La limitación de Foucault se asemeja, según Pósleman, a la que Lewis Gordon atribuye a Sartre, esto es, a la incapacidad de dar cuenta de concepciones que están más allá de la frontera metropolitana, y que sin embargo tensionan o sintonizan con el discurso crítico eurocentrado. Más allá de esto, el problema de fondo es en qué medida la crítica que Fanon enarbola hacia Europa –dicho rápidamente, su enaltecimiento y progreso a costa de la violencia y el reparto del mundo, pues no hay modernidad sin colonialismo– son conciliables o hacen detonar el discurso de la Ilustración, el humanismo e incluso el discurso foucaultiano. "La apropiación fanoniana" –de cierta veta de la Ilustración, la de Europa realizándose por la fuerza y triunfando en todo– "no resiste ser alineada con la que luego lleva a cabo Foucault, sin poner énfasis en un tema muy sensible en relación al ámbito de los estudios foucaultianos y de la mayor parte del llamado postestructuralismo, que es la escasa atención a las vinculaciones de la modernidad con la violencia colonial" (p. 33).

En las páginas siguientes, Pósleman despliega una crítica sin anestesia a la concepción kantiana de la Ilustración, por lo que cabe preguntarse: ¿hará lo mismo con Foucault? Siguiendo a Homi Bhabha, que sostiene que desde la intervención

de Fanon "la cuestión de la ontología no solamente [se vuelve] inapropiada para el hombre negro, sino de algún modo imposible para la comprensión misma de la humanidad en el mundo de la modernidad", Pósleman concluye: "Por eso, la respuesta foucaultiana repetida hasta el hartazgo, en donde se jacta diferenciarse de Kant al proponer una ontología del presente que se percibe capaz de ver hasta donde el poder permite ver, no puede ser considerada más que una muestra cabal del cinismo del colonialismo" (p. 38). Frente a la dicotomía entre absolución y condena, dice: "Opto por otra vía [...]. Prefiero pensar que, en una academia que se encuentra en tren de nuevos ordenamientos de materiales y archivos, el efecto de mala digestión que tiene la ausencia de la voz anticolonialista en el texto foucaultiano, tiene algún nivel de alivio o de aire inquietante –dependiendo cómo se lo asuma– en su obra posterior" (pp. 39-40), y refiere a *Defender la Sociedad*, sobre la cual se podrían trazar diferentes lecturas. Aunque no nos resulta del todo clara su posición, sí contrasta con la segura condena de Kant. De todos modos, son temas que nos devuelven a los interrogantes planteados arriba.

A partir de Fanon, prosigue Pósleman, resulta evidente que "la colonización no puede ser considerada ya más como la sola extrapolación de la razón en un territorio desierto [...]. Desde el razonamiento en negro, las luces ya no pueden evitar mostrarse con el cuerpo y el rostro de la farsa. La arenga kantiana a favor del atrevimiento o la foucaultiana a favor de la ética de la transgresión, dejan al desnudo que su sustento es el posicionamiento de privilegio auto-asignado, tácitamente, que precede a las condiciones relativas al límite del conocimiento. Es un privilegio ontológico que define la moral kantiana del atrevimiento

o la transgresión foucaultiana –da igual a esta altura–, como una moral cómplice de la operación de auto-asignación del ser como condición fundamental de la modernidad colonial” (p. 42).

El extenso pasaje citado es muy revelador: por un lado, Póslleman abandona las cavilaciones anteriores, a la vez que, por otro, avanza con el fuego incendiario fanoniano y condensa en cada palabra justo lo que había que decir. Luego reúne los conceptos de zona de no-ser, del presunto déficit del condenado, del negro, del inferiorizado, del asimétrico en la argumentación, etc., para señalar que constituyen más que nunca “el suelo fértil para pensar hoy una crítica del presente” (p. 44). Y enlaza la crítica del presente con el llamamiento de Fanon a una nueva humanidad, llamamiento con el cual éste se apropia de la insignia de la Ilustración, pero la lleva más allá, “la sacude, la exprime, la marea” (p. 45); es decir, hace otra cosa. Pero, precisamente, nos preguntamos –en este capítulo de Póslleman que tan maravillosamente capta nuestras dudas y que con ánimo y sinceridad se expresa atinadamente–: si con esta nueva humanidad Fanon hace otra cosa, una tal que no cuaja con los discursos modernos y contemporáneos sobre la Ilustración, y que hasta los perfora y vuelve abstractos, unilaterales, encubridores, ¿será que acaso no tendríamos que ponderar esa elaboración del martiniqué independientemente o con prescindencia de los discursos occidentales? ¿Será que el intento de conjugarlos podría conducir a obstaculizar la comprensión? ¿Por qué la contextualización siempre tiene al saber europeo como parámetro de referencia? Alguna pista nos desliza Póslleman acerca del hechizo, y nos ha dejado pensando acerca de la recepción y la reproducción referenciada eurocéntricamente, una tarea que en filosofía fulgura hacia adelante.

3. Perspectivas desde el Sur

Como tercer eje de lectura de estos ensayos proponemos las perspectivas que se inspiran precisamente en la poética y en la filosofía de la relación glissantianas y que implican no sólo una articulación de sentidos, sino también una metamorfosis de los elementos mismos a partir de un posicionamiento situado, una visión global y geolocalizada desde el Sur. Mientras la racialización atraviesa y surca las relaciones, y mientras la poscolonialidad desenmascara las continuidades y rupturas de una estructura de poder, las perspectivas sureñas nos permitirían pensar más allá de los discursos hegemónicos y contra-hegemónicos en función de una integración y mutación de los problemas y contenidos que brotan con autores como Fanon y Glissant.

En efecto, en el capítulo 9, “Espejismos en el mar. Huellas fanonianas y glissantianas en las letras y las artes visuales de Grada Kilomba y Aline Motta”, Karina Bidaseca pone en tensión a Fanon con las críticas feministas –partiendo en este caso, principalmente, de bell hooks y de Lélia Gonzáles, que propone el concepto de “amefricanidad” (p. 282)–, pero incluyendo también pensadoras contemporáneas afrodescendientes brasileñas y de la región. Y afirma Bidaseca: “Una vez echada atrás la humillación colonial, la culpa y la vergüenza, estas autoras permiten trabajar los cuerpos-archivos como territorios de emancipación femenina” (p. 284). La poética erótica de la Relación, que es la propuesta de Bidaseca, aparece “como un sueño colectivo y una imaginación pública. Como una costura que puede ayudarnos a cerrar y cicatrizar la herida colonial” (p. 285). Hay un momento, entonces, en que ya no recorremos el trazado de la herida, ya no hacemos hincapié en su alcance y profundidad o en la demarcación dominación/liberación, sino que

vamos más allá, hurgando en los bordes anzalduanos para generar algo nuevo, para zurcir creativamente.

En este sentido, Bidaseca entreteje las huellas de Fanon y Glissant con textos de Audre Lorde sobre la experiencia del dolor, la amputación, la clasificación colonial de los cuerpos y la epidermización, y de bell hooks sobre el nihilismo actual y el amor para redimir la herida colonial. Estas huellas prosiguen en dos artistas afrodescendientes: Grada Kilomba, que dice "El colonialismo es una herida que nunca fue tratada. Una herida que duele siempre. Por momentos infecta, y otras veces sangra" (p. 289); y Aline Motta, que dice "Blanca en Nigeria, negra en Brasil. Yo los reconozco, ellos no me reconocen. Yo me veo en ellos, ellos no se ven en mí. Busco a través del agua una comunicación entre lenguas y culturas emparentadas" (p. 293). Bidaseca concluye entrelazando a Fanon y Glissant con Lorde, que afirma: "sin comunidad ciertamente no hay liberación, no hay futuro, sólo el armisticio más vulnerable y temporario entre yo y mi opresión. Pero comunidad no debe significar el despojo de nuestras diferencias" (pp. 297-298), en sintonía con el glissantiano derecho a la opacidad.

Por otra parte, en el capítulo 8 "La comunión submarina", Manuel Rebón se enfoca en dos imágenes de Glissant, la de la huida y la del carnaval en la plantación. Se trata de dos maneras de des-encorsetar y derrotar la operación colonial, lo que se cristaliza en el lenguaje, en lo indecible, las contradicciones sin solución de continuidad: "Los países que han sufrido la experiencia de la esclavitud y de las tiranías locales, pagaron con sangre aquel privilegio que supone el contacto intercultural" (p. 258). Sin embargo, mientras la colonización fabrica las islas, las tabica y funcionaliza, para la

perspectiva glissantiana el mar comunica, reúne, con sedimentos y opacidades, pero no cerrándose sobre sí como el Mediterráneo, sino abiertamente. Lengua y territorio, las dos insignias modernas de la nación, tienen que ser problematizadas en un arco que va desde la delimitación colonial aldeana (para usar la fórmula de Martí, o la tribalización en Fanon) hasta el espacio universal homogéneo y abstracto. "La comunión submarina se produce invisible en la superficie" (p. 262) dice Rebón, porque en el fondo arrastra partículas, genera nuevos sedimentos, reconfigura la herencia y, a la vez, se sustrae, produce una amalgama que comunica y metamorfosea lo que a la vista parece aislado. Lo que prima, entonces, es la Relación, con una variedad de matices y ejemplificaciones; es la poesía que sucumbe en la tierra y emerge como canto originario. "En el Todo-mundo de Glissant el poema abre el tiempo de par en par, actualiza la trama de las culturas donde lo diferente y lo no idéntico constituyen la partícula vital del tejido viviente. El detalle, el desvío, es una profundidad de la poesía, pero es inesperado e incommensurable" (p. 270). Rebón también dedica unas cuantas páginas a la articulación entre poesía y filosofía.

En el capítulo 11, "De la geopolítica de la relación a una cosmopolítica transmoderna de la relación", José Guadalupe Gandarilla Salgado comienza con una alusión crítica a la filosofía de la historia de Hegel, junto con el prólogo o presentación a la traducción que realiza Ortega y Gasset y que señala la irrupción subrepticia del positivismo, que a la vez serviría para el legitimar no sólo un modelo presuntamente universal de hacer historia, sino también la elevación de Europa a la cima de la autoconciencia. Pero Gandarilla Salgado rechaza a ambos: "Ni Hegel, ni su prologuista, manifiestan

conciencia alguna de que sus planteamientos postulan y recaen en una razón eurocéntrica” (p. 332). Mientras tanto, prosigue, el historicismo filosófico empieza a reelaborar esta cuestión que, Leopoldo Zea mediante, llega a Enrique Dussel, junto con, por otro lado, los fulgurosos aportes de Césaire, Fanon y Glissant. “Algo latía en ambas formulaciones [...], la necesidad de buscar caminos genuinos más auténticos, en la forja de nuestros pueblos” (p. 334). Con esta perspectiva, el autor vuelve a traer a Hegel en tensión con Haití y la negritud, y aunque las críticas a Hegel provienen de muchos lados, elige como frente la filosofía de la liberación de Dussel, matizando con problematizaciones sobre Césaire y Glissant, la negritud y la antillanidad. Y desemboca en la transmodernidad dusseliana: “El mundo de la modernidad agiganta su crisis y en esa medida vemos florecer también un vuelco categorial que apuntaría hacia un «más allá» de la modernidad” (p. 350). Transmodernidad que Gandarilla Salgado conjuga desde temáticas muy actuales y hacia una cosmopolítica de la relación.

Así como el ensayo de Bidaseca nos abre y visibiliza un abanico de pensadoras y de discusiones enriquecedoras, y así como el ensayo de Rebón nos coloca en la trama glissantiana de un pensamiento de la Relación, y el de Gandarilla Salgado recupera el contrapunto con la filosofía de la historia hegeliano-eurocéntrica, el ensayo de Inés Fernández Mouján contiene –a nuestro entender– el gran mérito de retrotraernos a la filosofía nuestroamericana, colocando el foco en el tejido y resonancia entre Fanon y Freire. En efecto, en el capítulo 5, “Demarcaciones fanonianas en la estructura político-pedagógica de Paulo Freire”, Fernández Mouján comienza fuerte: “Es el espectro de Fanon una figura extraña que persigue los textos de Freire y los observa” (p. 169). Es

decir, Fanon aparece como un referente de la poscolonialidad y con un discurso anti-colonial que resuena y a la vez se resignifica en Freire: “Fanon le permite a Freire dislocar la eficacia del discurso colonialista en la educación” (p. 171).

Para mostrar esta resonancia tan importante, Fernández Mouján reconstruye –siguiendo a Guimarães– la recepción de Fanon en Brasil en la década del ‘60, o mejor, el silencio sobre esta figura incluso en revistas culturales que visibilizan y reivindican la negritud y en corrientes marxistas. La obra de Fanon “fue conocida en 1961, poco tiempo antes de su muerte, cuando Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir viajan a Brasil para promover la solidaridad internacional en apoyo a la revolución cubana y la guerra de liberación en Argelia. Ciertamente, la inteligencia brasileña estrecha lazos con ellos, pero sin reconocer la mirada sobre el racismo que Sartre compartía con Fanon” (p. 177). Freire fue, entonces, el primero en nombrar a Fanon, y la influencia de éste en aquél resulta contundente, porque colonialismo significa opresión. “Es interesante notar que ya en su primer libro, *Educación como práctica para la libertad* (1967), se insinúan las primeras impresiones que la obra de Fanon deja en sus reflexiones, fundamentalmente aquellas relacionadas con el sujeto protagónico de su propuesta pedagógica, el proceso de politización-concientización, la presencia de la violencia en todas las relaciones sociales y culturales, y las relaciones con la opresión” (p. 182).

Con la amalgama entre lo político y lo pedagógico como marco de fondo, Fernández Mouján traza varias líneas de confluencia entre Fanon y Freire; por ejemplo, la violencia, la alienación, la introyección del dominador, la deshumanización, el carácter colonial de la educación, la doble conciencia,

el hombre nuevo, etc. La reconstrucción de Fernández Mouján llega al detalle, al punto por punto, quizás algo reiterativa, pero muy precisa y minuciosa. Y concluye: "Junto a Fanon, Freire piensa la historia como experiencia y entiende que la conciencia de uno mismo y del mundo no es resultado de una elección puramente privada. Por el contrario, es un proceso histórico a través del cual los pueblos se reflejan sobre sí mismos y perciben su dependencia [...]. Fanon le ofrece a Freire un conjunto de categorías que le permiten interrogar el relato colonial presente dentro de toda relación pedagógica" (pp. 198-199).

La pregunta que nos surge y que va más allá de este ensayo de Fernández Mouján, sería: ¿por qué escasea tanto la conjugación de pensadores así, tan afines y a la vez tan diversos en sus contextos de formulación? ¿Por qué nos cuesta tanto entretrejer visiones en el marco de la filosofía nuestroamericana? ¿Por qué cunden y se santifican los sesgos, las referencias eurocéntricas (incluso para ser desandadas o criticadas), las fuentes presuntamente esclarecedoras (curiosamente, también de predominancia eurocéntrica), y no así el diálogo fructífero con otras posiciones que claramente reflejan la mirada desde el Sur? Creemos que este libro nos muestra cabalmente cuán fructífero puede ser el resultado de conjugar y conjugarse en esos tejidos.

¿Una nueva antropología?

AZUL SOFIA BALMACEDA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Foucault, Michel, *Ludwig Binswanger y el análisis existencial: un enfoque filosófico de la enfermedad mental*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2022, 256 pp.

Recibida el 1 de marzo de 2023 –
Aceptada el 15 de abril de 2023

¿Es posible un psicoanálisis sin un biologicismo permanente, una psiquiatría sin referencias evolutivistas? ¿Es factible situar un horizonte de significaciones posibles en una existencia concreta? ¿Podemos llevar a cabo una re-comprensión de la temporalidad sin perder el retorno a lo vivido de la fenomenología husserliana? ¿Es posible una filosofía del amor?

El presente libro corresponde a una serie de escritos inéditos almacenados en el denominado Fondo Foucault de la Biblioteca Nacional de Francia.¹ Si bien no contamos con una fecha exacta del presente escrito, sabemos que forma parte de un conjunto de producciones donde encontramos apuntes, clases y manuscritos que realizó el joven Foucault entre 1950 y 1955. Para aquel entonces dictaba lecciones en la Universidad de Lille como asistente docente de la cátedra de Psicología, mientras trabajaba como psicólogo del Hospital Saint-Anne.

Aquí nos encontramos con inquietudes muy diferentes a las que estamos habituados a leer en su obra publicada, tanto dentro como fuera de la academia. Lejos de recorrer la historia de las instituciones de salud mental, de fundar una arqueología de los discursos dominantes o una genealogía de las instituciones y los diversos dispositivos de poder; en este período su mayor preocupación se encuentra en la fundamentación de la psicología y psiquiatría y la concepción de la enfermedad mental. En este contexto, la lectura crítica de los autores que le otorgaban el cuerpo a estas disciplinas era elemental; en el caso de Foucault estos autores serán Husserl, Freud, Sartre y Heidegger. Sin embargo, hallamos una influencia poco conocida de

¹ Ref. topográfica NAF 28 730, caja 46, carpeta 1, documento 3.

Michel Foucault: Ludwig Binswanger; se trata de un psiquiatra suizo que presentó una propuesta revolucionaria con respecto al tratamiento psicopatológico: el análisis existencial. Encontramos sólo dos puntos de encuentro entre ambos autores: por un lado, en la introducción escrita por Foucault a *Le rêve et l'existence* (Binswanger, 1954) y, por el otro, su mención en el anexo de *Enfermedad mental y personalidad* (Foucault, 1954), cuando lo enumera como uno de los momentos claves en la historia de la psiquiatría.

Ludwig Binswanger y el análisis existencial nos conduce a los primeros estudios críticos de Foucault, donde el objetivo no era una historización de la enfermedad mental, sino *una filosofía de la psicología*. Filosofía, en tanto búsqueda de los fundamentos últimos del sujeto en la disciplina (como continente de una serie de categorías que remiten a la constitución de su subjetividad) y de los amplios binomios que se presentan en ella, a saber; la unidad mente-cuerpo, tiempo vivido-tiempo biográfico, el problema de la concepción de la enfermedad mental a partir de los parámetros tradicionales y cómo abordarla, el porvenir de la psiquiatría y la acción terapéutica.

Contexto histórico

Para entender el impacto de las argumentaciones y postulados de Foucault es necesario remitirnos al contexto en cual escribe. La psicología, en la década de los cincuenta, no gozaba de la autonomía e independencia metódica que tiene el día de hoy. En la actualidad, no solo encontramos carreras universitarias dedicadas exclusivamente a su formación, sino que también encontramos un abanico de es-

cuelas y corrientes presentes en la clínica: psicoanálisis freudo-laciano, freudianos/lacianos ortodoxos, gestalt, terapia cognitiva-conductual, por nombrar algunos ejemplos.

En el ambiente en el cual se inserta esta obra de Foucault, la psicología formaba parte del plan de estudios de la carrera de filosofía y recién a partir del año 1947 se disponía de una licenciatura de psicología en la universidad de La Sorbona. La mayoría de los docentes que enseñaban psicología, en realidad, eran filósofos -Merleau Ponty, Pierre Janet, Daniel Lagache-. Allí, los entrecruzamientos entre ambas disciplinas terminan por generar premisas muy difusas, donde se pierde el objeto por antonomasia de la psicología; el individuo concreto, para dar lugar a concepciones abstractas y categóricas que terminan por bifurcar las necesidades de los pacientes. Uno de los mayores críticos a estas perspectivas metódicas fue Binswanger.

Ludwig Binswanger (1881-1996) fue un psiquiatra suizo, precursor en lo que hoy conocemos por psicología existencial, en aquel tiempo denominado análisis existencial (*Daseinanalyse*). Partiendo de una gran influencia por parte de Martin Heidegger, se enfoca en un estudio del hombre en sentido integral como parte del mundo. Es necesario un enfoque del hombre en tanto ser-en-el-mundo, donde se contextualiza y analiza su estado mental en base a su lugar en la existencia. Hablamos de un análisis integral, ya que es menester, en este sentido, un estudio de índole empírico e histórico y no solamente teórico y psicológico. Separado de las corrientes tradicionales biologicistas y darwinistas de la psicología, éste consiste en un análisis empírico y situado del individuo sin reducirlo a categorías clínicas y abstractas.

Es por ello que las elaboraciones teóricas de Binswanger en este periodo se contemplan como un camino medio entre las concepciones fenomenológicas y las herramientas del psicoanálisis freudiano, como una manera de hacer frente a los debates psicologistas, el naturalismo y el evolucionismo del darwinismo y spencerismo social. A modo de resumen, el objetivo es analizar al hombre en tanto ser-en-el-mundo y evitar reducirlo a categorías abstractas vacías de significado, sino situándose en tanto existente de manera empírica.

El retorno a lo vivido

El libro consta de 5 capítulos. En primer lugar, esboza en una introducción el estado de la cuestión, donde presentará los términos elementales que lo acompañaran a lo largo de su análisis: los entrecruces entre la obra husserliana como ciencia eidética y el psicoanálisis de Sigmund Freud, junto a un análisis de las diversas formas de existencia. Su objetivo radica dilucidar los distintos tópicos dentro del ámbito fenomenológico para analizar diversos cuadros dentro de la psicopatología (motivo por el cual analizará múltiples casos clínicos a lo largo del libro) y así fundamentar porque, la reflexión que le interesa, es antropológica.

Un paso para dar cuenta de ello es empezar por el estudio de la dicotomía convencional experiencia-enfermedad para reemplazarla por función vital-experiencia vivida o lo vivido, lo cual implica una nueva concepción de la experiencia y de la vida. Ahora bien, ¿de qué manera se estructuran estos conceptos dentro de la psicopatología? Para poder elaborar una primera respuesta trabajará a lo largo del libro diversos casos clínicos trabajados por dos psiquiatras, Binswanger y Roland Kuhn, y

así ilustrar de qué manera se estructuran las nociones de la temporalidad, la espacialidad y la experiencia del otro en la vivencia del paciente.

El primer capítulo tratará sobre el caso Ellen West (paciente de Binswanger) para captar de qué manera es analizado su caso por dos psicoanalistas diferentes, un freudiano laxo y uno ortodoxo, hasta llegar a la interpretación de Binswanger. Foucault argumenta que ambas perspectivas de análisis no lograban entender la situación de la paciente, aplicando categorías evolutivas (el evolucionismo en el psicoanálisis de Freud se presenta en términos de estadios que se dan consecutivamente, donde si uno no es atravesado acorde a la madurez de edad, generan consecuencias en la constitución de la psiquis del individuo, por ejemplo, la fijación en demasía en alguna fase del desarrollo del niño). Así, el método existencial de Binswanger se posiciona como el método adecuado para abarcar la problemática en tanto análisis situado.

En el segundo trata sobre el espacio. Si bien aquí parece separarse de su tema inicial y abordar de manera crítica diversos elementos de la obra de Husserl (comenzando con la lectura de *El origen de la geometría*), lo que hace es presentar su tesis inicial: "la espacialidad se funda sobre el ser-en-el-mundo"(p. 103). Aquí observa que hay dos posibles caminos para la constitución del espacio por medio del análisis genético y que ello supone un problema para sus argumentaciones. ¿A que remite el contenido de una experiencia y cómo se fundamenta a sí misma? Foucault sostiene que hay que volver al devenir inicial de todas las significaciones, lo cual para él constituye al ser-en-el-mundo. Allí relaciona de manera íntima este nuevo interrogante a partir de la obra husserliana con el análisis existencial.

Llevará a cabo, entonces, una exégesis de la noción de espacialidad en el debate sobre las enfermedades mentales y la espacialización del sujeto. Esto, a su vez, conduce a un análisis en profundidades de la analítica de la existencia y sobre como “la existencia se temporaliza” (p. 111), lo cual conduce al tercer capítulo que tratará sobre la temporalidad.

En el tercer capítulo, titulado “el tiempo” (p.117), la problemática a profundizar es la relación historia-temporalidad, o dicho de otra forma, el tiempo en tanto historia biográfica y en tanto posicionamiento del sujeto en el tiempo presente. De este modo, demuestra que los marcos teóricos tradicionales se enmarcan en una de las dos posibilidades para enmarcar un diagnóstico del paciente. Lo que intenta demostrar Foucault aquí es que la necesidad de todo diagnóstico psicopatológico radica en una correcta comprensión de ambas dimensiones temporales. A la hora de abarcar episodios delirantes o paranoides del individuo, es necesario no considerar la *bios* (tiempo historiográfico) y el tiempo vivido por el sujeto (también llamado tiempo mítico, donde suceden los episodios delirantes) de manera diferentes, es decir, abarcar el episodio delirante por un lado y el comportamiento “normal” o habitual por el otro. De este modo, establece una fuerte crítica a la fenomenología por no poder abarcar tal profundidad de análisis, disociando ambos términos. Foucault, propone que es indispensable, en este sentido, “encontrar su fundamento en una forma más radical y originaria de la temporalidad” (p.123).

En otras palabras, el error que cometen corrientes como la fenomenológica, consiste en suponer una temporalidad con mayor profundidad, saturando las significaciones que la componen. El análisis existencial

conduce a una lectura “integral” del individuo donde el lazo historia-temporalidad no requiere de una narración metafísica y ontológica, encontrándose en “un único movimiento de la existencia” (p. 122). Desde este punto de vista, historia biográfica-historia presente son una misma unidad dentro de la estructura existencial del sujeto: la cuestión está en cómo se temporaliza la existencia.

El lugar de la alteridad

El cuarto capítulo se denomina “la experiencia del otro”. Foucault llevará a cabo un recorrido por el lugar de la otredad en la disciplina psicológica. Aquí le reconoce a Freud el haber abordado al otro como eje constitutivo de la conciencia, donde la presencia del otro permanece desde el principio de su propia constitución de la conciencia, afectando todo su horizonte de significaciones. Ahora bien, a partir de aquí surge un problema no menor: se presentan dos niveles de comprensión, el evolutivo y el constitutivo de significación patológica. Si bien Husserl pudo resolver esta complejidad postulando al otro en tanto coexistencia, para Foucault esto no es suficiente para abordar la experiencia psicopatológica.

La propuesta binswangeriana radica en comprender a la experiencia de la otredad como una forma de existencia y no como un hecho derivado o consecuencia residual de su presencia en la conciencia. La vuelta a Husserl implica una un pasaje a esta concepción existencial del otro, comenzando con el interrogante: ¿cómo podemos aplicar a la experiencia psicopatológica la determinación husserliana del otro como manifestación absoluta en términos de coexistencia absoluta?

Para solventar este conflicto propone tres ejes de discusión, a saber: el otro como totalidad, el otro como origen de significaciones y el tercer eje, el cual no tiene nombre ya que en el manuscrito está tachado por Foucault. Se trata de indagar de qué manera se manifiesta el otro en el campo de la experiencia.

Podemos afirmar que este último eje trata sobre el otro y las formas existenciales de la comunidad. Este análisis, que comienza con una impronta confusa debido a su ausencia de título, termina siendo la parte de mayor relevancia del capítulo (y también, porqué no, del libro). Allí argumentó porque los lineamientos de la fenomenología del otro en tanto coexistencia no son suficientes para analizar fenómenos psicopatológicos y de qué manera el análisis existencial revierte esta situación. Es en este marco que el análisis existencial, según Foucault, se vuelve indispensable. En lugar de un ser-en-el-mundo, Binswanger propone un ser-en-el-mundo-más-allá-del-mundo como objeto de la pregunta antropológica por excelencia, donde se pasa de una primera persona del singular al *nosotros*, pasando de las nociones de *tiempo* y *espacio* hacia las nociones de *unión* y *patria*.

Aquí encontramos el gesto innovador de Binswanger: el tiempo presente se define en el instante del amor. El amor sería el instrumento indispensable para que la noción del tiempo se pueda temporalizar en la continuidad de la experiencia (la experiencia patológica se encuentra privada de ésta). De este modo, este ser-en-el-mundo-más-allá-del-mundo se funda en el amor, volteando la mirada hacia el *nosotros*. El amor constituye el resto de los vínculos con los otros, incluyendo la acción terapéutica,

La antropología existencial

Binswanger sostiene que es necesario "recuperar la unidad que funda todas las dimensiones de su presencia en el mundo" (p. 173). Afirma como necesidad fundamental recuperar la noción de totalidad del ser humano, lo que lo conduce a la obligación de una ciencia antropológica. No es más que una vuelta al ser humano en sentido integral: no niega rotundamente los esencialismos, la utilización de conceptos abstractos, sino que los reivindica en su justa medida. Lo que es importante, en este sentido, es no obstruir el análisis óntico del sujeto, su existencia total. Esta noción de totalidad implica entender al individuo como "una unidad radical de todas las formas empíricas de su existencia"(p.174). Esta unidad radica, ni más ni menos, en su ser-en-el-mundo. La forma de abordaje no debe ser ontológica sino óntica. Es necesario un enfoque empírico y pragmático donde se entienda al hombre en tanto enfermo como otro modo de ser del hombre y no en cuanto a una noción abstracta.

Así pues, Foucault desarrolla una lectura profunda del análisis existencial propuesto por Binswanger, con no pocos interrogantes críticos. En efecto, ¿cómo llevar a cabo una correcta transferencia entre terapeuta-paciente a partir de esta perspectiva del otro en tanto *mitwelt*? Aun aceptando que el enfermo no es un desviado, sino un paciente de otro mundo, ¿cómo lograr un lazo comunicacional entre dos mundos, entre paciente y terapeuta? Allí propone Binswanger el paso de la alteridad a la intersubjetividad en términos de un *nosotros*, constituido por el amor. El amor "permitirá, desde la posición del terapeuta, restituir al enfermo a la intersubjetividad" (p. 23). Foucault, se posiciona de manera crítica frente a este

postulado, por su ausencia de rigurosidad metódica y perspectiva histórica.

A modo de conclusión, este escrito inédito nos muestra los cambios por los que ha pasado una disciplina como la psiquiatría, como fue la recepción de Freud en Francia y, a su vez, como era concebido el psicoanálisis antes de la llegada de Jacques Lacan (para aquel entonces, Foucault estaba inscripto por primera vez en su seminario). Pero, también, nos recuerda la importancia de una disciplina que tenga como objeto a la filosofía de la psiquiatría y la psicología, las cuales se sumergen en las profundidades del sujeto y su entorno.

Foucault, luego de sus breves encuentros con Binswanger a mediados de los años cincuenta, abandona estos interrogantes y se lanza de lleno al estudio de la historización de la enfermedad mental. Este libro puede ser leído, también, como el historial de un pensador nómada, su potencial de leer entre líneas y habitar los márgenes. Luego de su lectura, el lugar donde uno está posicionado parece desvanecerse.

Filosofía y crítica en *Un filósofo* de César Aira

TOMAS SALVADOR BOMBACHI
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Aira, César, *Un filósofo*, Rosario, Ivan Rosado, 2018, 91 pp.

Recibida el 6 de agosto de 2022 -
Aceptada el 2 de febrero de 2023

En *Un filósofo*, César Aira evidencia la posibilidad de reflexionar sobre cuestiones filosóficas desde la óptica personal del filósofo (su protagonista principal), relegando del centro de atención las escrituras, las publicaciones y las participaciones en congresos. El gesto del escritor en esta novela es claro, recordando una cita de un filósofo húngaro: la esencia de la filosofía es la vivencia, la visión.

Publicada en 2018, bajo el sello de la editorial Ivan Rosado, *Un filósofo* pone en el foco de su narración a un doctor en filosofía, quien goza de excelsa fama académica y trabaja en un departamento universitario como investigador. Casado, con hijos, considerado un "genio" en el ámbito, nuestro filósofo vive la filosofía sólo de una manera: la académica. Por obligación, acuciado por el nerviosismo, vaciado de disposición natural, filosofa sólo en horario laboral, casi de manera coreográfica. Podría señalarse que odia la filosofía, pero, sin saber por qué, está ineludiblemente sometido a ella.

La novela mantiene la tercera persona durante toda la narración. Una voz coordina y acompaña las descripciones espaciales, los diálogos, los personajes y las preocupaciones de nuestro filósofo. En realidad, aquella voz narrante pareciera ser la que piensa, reflexiona, critica, filosofa: no emerge otra voz narrativa que tome posesión de la enunciación y se alce con la palabra.

Al comienzo de la narración, el narrador revela, sobre el lúbil académico que dedicó su vida a la filosofía, que llegó a aquella decisión por mero descarte: "¿Por qué se había hecho filósofo, en primer lugar? No había sido por casualidad, ni por mala suerte, sino por una madura reflexión, la más madura posible ya que se hizo por descarte, y un severo y muy razonado descarte después de examinar todas y cada una de las profesiones, oficios y empleos que existían" (p. 37).

La decisión parece vaciada de algo genuino y pasional. ¿Cómo, allí donde radica lo único e indiscutible, lo atinado de la decisión y la proyección de la existencia, se llega descartando cosas? ¡Lo genuino salta del corazón desde el primer latido! El filósofo de Aira, como cualquier otra persona, padece, sufre. Carga con el deber económico de ser un sujeto productivo, de ser el sostén de su familia y de tener tiempo para leer las rocosas críticas a sus trabajos. "El costo que pagaba era una fatiga mental que se extendía como una supernova vaporosa hasta las fronteras del universo" (p. 9). El trabajo en filosofía, como cualquier otro, incide sobre el cuerpo y la mente. Aira, entre líneas y con un estilo adjetival admirable, ofrece una imagen del ejercicio filosófico atravesado por categorías materiales. En la esfera opuesta de Karl Jaspers, quien piensa originariamente la filosofía bajo las formas del "asombro", la "duda" y la "conmoción del hombre", el escritor de la ciudad sureña Coronel Pringles coloca en el centro de la narración la problemática filosofía y trabajo:

Comprensiva como siempre, la esposa no le repechó la tardanza, más allá de decirle que no debía trabajar tanto.

-Por lo que te pagan...

-Agradecemos que me sigan pagando, vieja.

-Te recaliento el revuelto de zapatillos.

-Cuando hay ajuste en las cuentas fiscales, lo primero que sufre es la Cultura (p. 46).

La crítica sobre la relación material entre filosofía y trabajo puede entonarse al momento epocal de producción de la obra: recortes en Ciencia y Tecnología, Educación (sobre todo en la materia Filosofía en el nivel secundario) en el país natal del escritor. Como Karl Marx afirma en "Contribución a la Economía Política", no es posible hablar

de la evolución del espíritu humano dejando de lado las condiciones materiales de la vida. ¿Cómo comprender la sociedad civil desestimando las condiciones materiales de la vida? ¿Cómo penetrar en la conciencia del hombre sin reparar en las relaciones sociales productivas que la estructurarán? Las relaciones de producción, las cuales aseguran la reproducción no sólo del capital sino también de los medios productivos, moldean tanto la conciencia como el cuerpo; a su vez, según Marx, son formadores de antagonismos de clase: individuo y Estado; jefe del departamento y empleados de mantenimiento (a quienes nuestro filósofo, ya de traspaso y somnoliento, confunde primeramente con prostitutas).

Filosofía y *praxis*. Una de las lecturas que es posible rastrear en *Un filósofo*, es la clara postulación de la filosofía como una disciplina, un trabajo, un ejercicio, una intelección. Pero hay un interrogante gravitante en esto, el cual es posible rastrear en el discurrir y el actuar del académico: ¿cuándo es posible tomar y encarnar todo aquel trabajo y ejercicio mental? Pareciera que nuestro héroe coloca una represa al devenir práctico y vivo del ejercicio filosófico. ¿Es la comprensión una manera suficiente de relacionarse con el pensamiento? Será su relación con el trabajo, la necesidad de subsistir, el ritmo obligado de producción; serán las formas del pasado que condicionan su presente. No se nos revelará en la narración. La filosofía configurará en él un *a puertas cerradas* del mundo real: las ideas no viven sólo en los textos, y aquella sentencia está presente en el subsuelo filosófico del académico durante toda la narración.

Filosofía y crítica. Es posible afirmar que nuestro héroe filosófico presenta un movimiento ascendente: pasa del plano inerte y apergaminado de las ideas a la toma de posición y vivencia de aquellas. Aira propone, desde esta perspectiva, abogar

por una filosofía lúcida, crítica de las relaciones sociales, la cual debe funcionar para desautomatizar la percepción de lo dado y así poder ejercer sobre aquello un proceso de desmantelamiento. ¿Qué busca el narrador con la construcción de su filósofo? Max Horkheimer en "La función social de la filosofía" (1940) postula: "La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos, ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevaletantes deben ser adoptadas como hábito y practicadas sin crítica" (Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 276).

El impulso de proyectar la luz de la conciencia sobre aquellas relaciones y procesos que parecen naturales, invariables y eternas, se presenta en la novela de Aira de forma tangible, pragmática: nuestro académico emprende la suplicante tarea de criticar no sólo la corrupción intrínseca de la facultad para la cual trabaja, también lo hace con lo irrisorio, impráctico y aislado de la producción académica. Incluso su espíritu lo lleva más lejos: la pobreza de la ciudad de la costa, las condiciones inhumanas del hospital general, la miseria como forma de existencia a la que subsume el propio sistema. También es posible pensar dicha posición crítica frente a la idea tradicional de familia: la incomodidad, la falta de lugar y la fatiga que estructura el capítulo siete, cuando la familia entera, junto con la niñera, no encuentran lugar para cenar en Madrid. Luego de esto, a escondidas de su esposa, ocurrirá el encuentro sexual con la niñera española, donde el cuadro crítico hacia la idea tradicional de familia se hace más evidente: nuestro filósofo no sentirá culpa ni remordimiento, más bien, la descripción de la escena vehiculiza a pen-

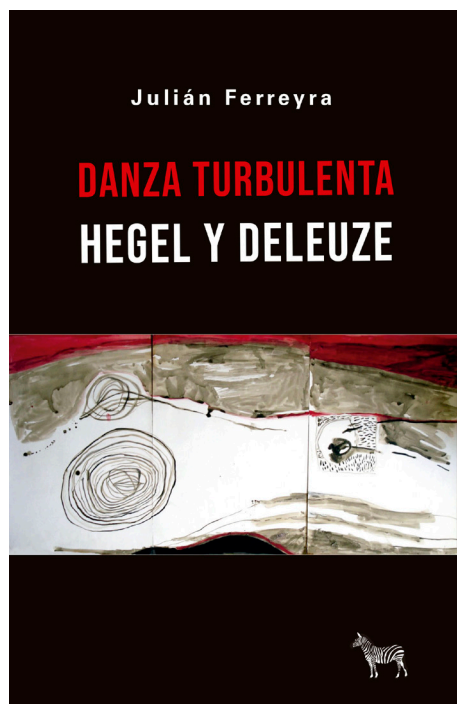
sar en un goce genuino, sublimado por la sociedad e indiscutiblemente deseado por el académico.

La virtud narrativa de Aira reside en el desarrollo de temas existencialmente densos, pero con una claridad, una desnudez verbal e impudorosa que baja los conceptos a una realidad próxima y comprensible. En el capítulo cinco, en su caminar errático por el hospital, al ver a dos viejos en un banco, su primer pensamiento fue que "ellos no tuvieron la capacidad de ahorro. Por eso estaban ahí. Pero se corrigió. Aunque hubiera ahorrado, aunque fueran ricos, seguirían siendo los mismos despojos inhumanos. ¿No les daba vergüenza exhibirse delante de todo el mundo? ¿No se daban cuenta del espectáculo deprimente que ofrecían? Deberían esconderse, para no ser un recordatorio ambulante de lo que les esperaba a todos" (p. 51).

La muerte, la vejez, la condición de finitud del humano, el inevitable paso de la vida a la Nada. El abismo que despierta los pensamientos más vivos. Las descripciones de Aira sobre el académico vuelven sobre el lector causando cierto grado de cercanía, producido por el efecto compasivo al concebir un sujeto avanzado en edad y, al revés del sueño productivo de la realización burguesa, infeliz. Una cercanía que permite plantear interrogantes sobre la felicidad, la proyección en la vida, las experiencias que uno desea buscar, el presente que enlista un futuro venidero. Asimismo, Aira toca un tema profundo dentro de la rigurosidad de las elecciones que bosquejan la existencia: ¿hay placer genuino allí a donde uno se avienta? Si hay algo que deja en claro, es que el ejercicio filosófico, ausente en la mayoría de la sociedad (por algo es "un" filósofo y no en plural), no es únicamente algo privativo de lo conceptual o mental: se piensa con todo el cuerpo. *Un filósofo* es una novela que *debe* vivirse.

Un puente sobre aguas turbulentas

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



Reseña de Ferreyra, Julián,
*Danza turbulenta. Hegel y
Deleuze*, Buenos Aires, La
Cebra, 2022, 343 pp.

Recibida el 15 de febrero de 2023 –
Aceptada el 30 de marzo de 2023.

La propuesta de construir una ontología a partir de las *afinidades* entre Hegel y Deleuze puede todavía chocar de frente con el sentido común de muchxs lectorxs y especialistas de uno y otro "bando". Pero acaso hoy en día esto ya no ocurre con la misma intensidad que hace un tiempo atrás –y esto, en gran medida, gracias al trabajo detrás de libros como este–. Con *Danza turbulenta. Hegel y Deleuze*, Julián Ferreyra corona una trayectoria de varios años dedicados a estudiar vías de relación entre estos dos filósofos, ahondando más allá de las referencias obvias y explícitas, las cuales contribuyen a catalogar rápidamente a Deleuze como un "anti-hegeliano". Se trata, además, de dos filósofos cuyo estilo e ideas son sumamente singulares y complejos, y cuya bibliografía especializada peca a menudo de enfrascarse en el abuso de vocabulario específico y en discusiones hiper-tecnicistas, en un gesto que resulta expulsivo para lxs especialistas de otras áreas y bloquea las posibilidades de cruces novedosos.

Por todo esto, el mérito de *Danza turbulenta* es, cuanto menos, triple: por indagar en las relaciones menos explícitas entre dos filósofos tan actuales y relevantes como difíciles, por hacerlo "a contrapelo" de la corriente dominante y de las primeras impresiones de lx lectorx desprevenidx, pero también, y sobre todo, por la riqueza del análisis conceptual que va tejiendo, en una prosa amigable que evita la jerga y el abuso de los tecnicismos, sin perder por ello rigor filosófico, y sin dejar de señalar, a cada paso, cómo las más elevadas reflexiones ontológicas están íntimamente trenzadas con lo más inmediato y concreto de la existencia cotidiana. En este sentido, se debe apuntar todavía un cuarto mérito: el libro, que recoge una serie de artículos publicados entre 2011 y 2018 en distintas

revistas de excelencia académica, desmonta la tradicional dicotomía entre el *paper* y la "cultura", o entre el *paper* y el ensayo (cf. pp. 18-19). Así como deconstruye los prejuicios anti-hegelianos de cierto deleuzismo y los prejuicios anti-deleuzianos de cierto hegelianismo, desmonta prejuicios tanto anti- como pro-académicos, mostrando que el *paper* puede ser también un espacio para el pensamiento y la escritura creativos, y que una serie de *papers* pueden ser concebidos y elaborados desde una idea de conjunto y en un estilo ensayístico, frente a la lógica fragmentaria, burocrática, cuantificadora y "carente de espíritu" del sistema de publicación científico.

El libro se presenta así como un ejercicio contra los prejuicios, entendiendo por ellos las "lecturas mortuorias" (p. 13) que contribuyen a sedimentar una imagen rígida del cuadro de la historia de la filosofía, absolutizando las rivalidades, las oposiciones y las superaciones, como si fueran ellas quienes marcan el paso al devenir de la disciplina. La contrapropuesta de Ferreyra pasa entonces por elaborar una lectura *vivificante*, que insufla movimiento y productividad a su lectura cruzada de Hegel y Deleuze –vida, movimiento y producción que son, precisamente, una constante en la obra de los dos filósofos–. Una lectura cruzada que no vacila en introducirse en los puntos más complejos en los que un autor penetra en el otro, dialoga o releva al otro, pero también, donde uno se revela inconmensurable o incompatible con el otro, evitando en cada caso la comodidad del "buen sentido", del mero comparativismo o del "x tiene razón". Pero, aunque ninguno de los bailarines marca el paso de modo dominante en el transcurso de esta danza turbulenta, Ferreyra no deja de señalar su predilección por Deleuze en un punto esencial: es la multiplicidad (y no lo Uno) quien debe detentar el lugar de

prius ontológico (cf. p. 11 y especialmente la "Coda", pp. 323-343).

El aporte central del libro se resume en lo siguiente: ni la unidad hegeliana es una negación excluyente de la multiplicidad, ni la multiplicidad deleuziana un puro fluir fragmentario, improductivo y ajeno a toda determinación y unificación. Justamente, esos dos prejuicios son los que encasillan prematuramente a los autores, e impiden explorar los puntos de relación, donde multiplicidad y unidad, flujo y fijación, constituyen mutuamente una realidad viva y activa. Lo mismo ocurrirá con otros conceptos filosóficos que a menudo bloquean la comprensión y la posibilidad de relación. La cuestión no es si Hegel es un filósofo de la totalidad, o de la negatividad, y por lo tanto un "enemigo" *avant la lettre* del proyecto deleuziano; la cuestión es en qué sentido la totalidad o la negatividad aparecen conceptualizadas en su sistema, y si esconden realmente concepciones "opuestas" a la afirmación y a la multiplicidad deleuzianas. De hecho, Ferreyra muestra una y otra vez cómo, al absolutizar esos conceptos y situarlos en un esquema rígido de comprensión (operación propia de la reflexión, del entendimiento o de la representación, pero no de un auténtico conceptualizar filosófico), tergiversa no sólo una puesta en relación sería *entre* los autores, sino incluso una lectura fructífera de cada uno por separado.

Danza turbulenta se divide en cuatro partes. La primera ensaya los movimientos iniciales de la danza encuadrando dos temas que serán centrales a lo largo del libro: la cuestión de la *vivificación* en la filosofía trascendental y el problema de la *recepción* de Hegel y el hegelianismo por parte de Deleuze. Acorde a un libro que pone a la vida como su tema, el primer capítulo aborda la cuestión del *nacimiento*, entendiendo

por ello el punto en el que lo trascendental vivifica lo empírico, rompiendo con la reproducción mecánica de las formas dadas y habilitando la creación de nuevas formas y posibilidades de vida (tema que volverá, con variantes y distintos niveles de análisis y de profundidad, en distintos puntos del libro). En un giro original, Ferreyra aborda esta cuestión en el ámbito de la discusión biopolítica, entendiéndola no solo como un conjunto de dispositivos orientados a la reproducción de la fuerza de trabajo para garantizar el círculo del capital, sino también como el “arte de captar, en la vida, las multiplicidades que desbordan las condiciones materiales de existencia y pueden hacer *nacer* tanto vidas individuales como existencias comunitarias” (p. 34). La biopolítica deviene así una estrategia dinámica sobre la multiplicidad de fuerzas de la vida, que puede operar para encauzarlas tanto hacia la dominación explotadora como hacia la creación de medios de emancipación. Hegel y Deleuze elaboran, cada uno desde su metafísica, modos de pensar esa vivificación trascendental, al pensar la génesis de la determinación en la immanencia; la principal diferencia entre ambos pasará por la impugnación deleuziana de toda forma de negatividad como mediación entre lo universal y lo singular. Esta impugnación de la negatividad hegeliana (así como otras de sus críticas), sin embargo, no encuentra en esta danza su momento definitivo... De hecho, el segundo artículo del libro (tras una exposición muy completa de los principales estudios sobre la recepción deleuziana de Hegel y sus supuestos contrapuntos) lo señala taxativamente: “Deleuze *sabía* que su crítica era superficial” (p. 62).

La segunda parte comienza a desmontar esa superficialidad, mostrando las afinidades profundas que se explicitan a partir del estudio de Hegel y Deleuze como filósofos

de la Idea, centrándose en el complejo aparato metafísico del capítulo IV de *Diferencia y repetición* y en cómo este hace eco (aunque sin referirlo) de las notas sobre el infinito de la última parte del primer libro de la *Ciencia de la lógica*. Desde la fórmula dy/dx , que debe interpretarse filosóficamente como una relación entre indeterminados que *generan* determinación (“el devenir cualitativo del cuanto”, en los términos de Hegel, “la forma de lo determinable”, en los de Deleuze), la lectura cruzada de Ferreyra muestra cómo ambos filósofos encaran el mismo problema: la elaboración de un “fundamento” que no se identifique con los caracteres de lo fundado (condenándonos a un círculo de repetición indefinida de lo dado), sino que lo vivifique en permanente producción de novedad. Esta lectura se prolonga hacia la cuestión política, enfatizando el rechazo de ambos autores a la postura liberal, que considera a las sociedades humanas como agregados de términos preconstituidos (individuos), anteriores a la relación social misma. Sea el Estado (como lo proyectara Hegel), sea la Idea social (como lo presentan Deleuze y Guattari), la comprensión y la realidad del fenómeno político yace en una relación productiva de determinaciones cualitativas, y no en un agregado cuantitativo de términos pre-determinados. Esta es también la ocasión para mostrar un punto de inconmensurabilidad que Ferreyra destaca entre ambos autores (uno como defensor de la unidad, el otro de la multiplicidad): “allí donde el Estado hegeliano es la única forma de realizar la Idea única en el mundo, en Deleuze existe una multiplicidad de Ideas con infinidad de diferenciaciones” (p. 94).

Los dos artículos siguientes de la segunda parte ahondan en la recepción deleuziana de Hegel, centrándose en las obras de Kojève (fuente principal del he-

gelianismo francés del s. XX) e Hyppolite (central en la comprensión deleuziana de Hegel), pero rastreando también valiosos aportes en las reseñas que Deleuze escribiera sobre Hyppolite (*Lógica y existencia*) y la que Wahl escribiera sobre Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*), entre otras fuentes relevantes (Althusser, por ejemplo). Ferreyra caracteriza la interpretación de Kojève como una “antropología filosófica”, incapaz por ello de comprender la *Fenomenología* de Hegel como una ontología, e hipostasiando el *american way of life* como la última figura del devenir del espíritu: oscuro fin de la historia. Una “des-antropologización” de Hegel se presenta así como el paso previo y necesario para *ontologizarlo*. Subordinar el lugar de lo humano a un proceso ontológico que lo rebasa fue el movimiento fundamental para una generación de pensadores (entre los que se cuenta Deleuze) que se dieron la tarea de filosofar a partir de la “muerte del hombre”. En esta tarea, el segundo Hyppolite será de gran importancia para habilitar la lectura de un Hegel donde “el hombre ya no es sujeto: abandona el centro y se coloca como efecto del proceso ontológico” (p. 118).

Si el ser humano (y, particularmente, el hombre blanco, burgués, emprendedor y consumidor, y ciudadano del “primer mundo”) no es la culminación de las sucesivas etapas del devenir del Absoluto, sino un efecto pasajero de ese proceso, el hegelianismo no es tanto una filosofía del fin, sino del *retorno*. Ferreyra analiza cómo esa figura, que Deleuze recupera de Nietzsche y la convierte en la clave de bóveda de su propia ontología, aparece en Hegel bajo la noción de *Rückkehr*. Ahora bien, si Deleuze no reivindica a Hegel como un filósofo del retorno, es porque lo lee como un filósofo de la identidad que solo

puede pensar un retorno *de lo mismo*, determinado, justamente, por la *negatividad*. Pero Ferreyra muestra cómo, enfocado no ya bajo la lógica de la Esencia, sino en la del Concepto, la negatividad hegeliana no es sino un “punto de repliegue” (p. 148), necesario para que, en el sistema, lo trascendental y lo empírico se trenzan en la producción *real* de lo nuevo.

El énfasis puesto en el Concepto (contra una larga tradición interpretativa que reduce a Hegel a su lógica del Ser o de la Esencia), como última palabra del sistema hegeliano, es una constante que Ferreyra trae a colación en su aproximación hacia Deleuze. A lo largo de la tercera parte de *Danza turbulenta*, este acercamiento recibe todo su espesor ontológico. Ella comienza analizando “el espíritu y la letra” de las críticas de Deleuze a Hegel, por un lado, y las *críticas de Hegel a Deleuze*, por el otro, a través del ejercicio de rastrear las críticas hegelianas a Spinoza y traducirlas luego al *corpus* de tesis ontológicas deleuzianas. En el primer caso, Ferreyra muestra que ni el “comienzo” del filosofar en Hegel presupone las determinaciones del ser empírico, ni la “negatividad” supone un mero negativo de la reflexión, ni el “retorno” implica una repetición de lo idéntico (ordenando y rebatiendo así las menciones explícitas a Hegel a lo largo de *Diferencia y repetición*). Pero, antes que sacar la conclusión de que Deleuze es simplemente un “mal lector” de Hegel, Ferreyra echa mano a los cursos sobre cine (en particular dos clases de mayo de 1983) en los que Deleuze reivindica la dialéctica hegeliana como un excelente trabajo filosófico, y esto se liga a sus afirmaciones de *Diferencia y repetición* según las cuales los poskantianos rozan el verdadero movimiento del pensamiento.

Luego –tras recorrer el estado de situación de la relación entre Hegel y Spinoza en

Francia en los 60, de la mano de Althusser y su equipo-, Ferreyra señala que las críticas hegelianas a Spinoza no descansan tanto sobre la premisa de que en su sistema "toda determinación es negación", sino en la de que elabora un sistema de la "identidad abstracta" (p. 189), en una infinita identidad de la Sustancia *que no sale de sí misma*; transportada a Deleuze, la cuestión sería cómo surge el mundo empírico a partir de la absoluta diferencia. Aquí reaparece el recurso al tratamiento de Deleuze del cálculo diferencial, que permite señalar que la Diferencia como principio "no es, como lo piensa Hegel, indeterminada e indiferente, sino un entramado de relaciones diferenciales *determinables* recíprocamente" (p. 199).

Estas dos lecturas cruzadas desembocan en el último artículo de la tercera parte ("La lógica del concepto como lógica del sentido"), el cual (a juicio de este reseñador) condensa del modo más virtuoso el *cogollo* de todo el libro. La conciliación entre Hegel y Deleuze se juega en la conciliación que ambos buscan establecer, cada uno por su vía, entre lógica y existencia, o entre lo trascendental y lo empírico, tal que -para no caer en las abstracciones improductivas de la representación- ambos términos de esa aparente dicotomía deben necesariamente pensarse en interrelación recíproca, en entrelazamiento, o -siguiendo el término que Ferreyra acuña para designar esta relación- en *intrinsecación*. Esto es, "la relación donde los términos no preexisten a su imbricación, que coexisten sin *intrincarse* (lo que significa «confundirse u oscurecerse»), justamente porque la intrinsecación *produce* progresivamente y en forma inmanente las determinaciones constitutivas que los caracterizan como diferentes" (p. 211). Si Deleuze lo afirmaba taxativamente, en su *Lógica del sentido*, indicando que el sentido deviene una instancia realmente genética

cuando va "en los dos sentidos a la vez" (*entre* los planos de lo trascendental y de lo empírico), Hegel no se queda atrás de esta postura, explicitada en su lógica del Concepto (como momento superador del Ser y de la Esencia). Ferreyra vuelve a echar mano a la interpretación de Hyppolite, que destrona el lugar de lo humano como *telos* de la dialéctica hegeliana, redefiniéndola como un movimiento productivo infinito en el cual el tiempo tendrá el lugar fundamental de "concepto en su ser-ahí inmediato [... o] éxtasis de la diferencia" (p. 223). Ese ser-ahí inmediato, ese éxtasis del concepto en su *ponerse afuera*, nos abre al campo de la materia y la naturaleza, instancias que, según muchas de las lecturas que han proliferado desde Marx hasta la actualidad, Hegel rechaza y desprecia. Pero Ferreyra señala que, justamente, "*el sentido es el todo*" (p. 229), y que el concepto en tanto éxtasis de la diferencia *debe* dar cuenta de lo otro de sí, tomando esa otredad en su sentido más radical. Esto aparece ilustrado, en su determinación definitiva, bajo el silogismo de silogismos del final de la *Ciencia de la Lógica*, donde Universal, Particular y Singular (o Lógica, Naturaleza y Espíritu) reenvían el uno al otro en una triple triplicidad de silogismos (ilustrados en p. 230).

La intrinsecación entre lógica y existencia desde el punto de vista de la naturaleza será el objeto de la última parte del libro, la cual se detiene en la exploración y puesta en relación de los modos en los que Hegel y Deleuze receptionan, comprenden o utilizan, en el contexto de sus respectivas propuestas trascendentales, el ser empírico y el discurso de las ciencias empíricas de su tiempo. En esta tarea, una *buena* comprensión de la noción platónica de Idea juega para ambos un rol fundamental. A contrapelo de la "historia de un error" nietzscheana, la propuesta de Ferreyra

invita a revalorar al idealismo como único medio filosófico para dignificar verdaderamente lo empírico, señalando que únicamente un "falso idealismo" puede postular algo así como una Idea separada de lo real, o un real excluido de la acción de la Idea. Para ser *absoluta*, la Idea debe estar por todas partes, *incluso* en el barro, el pelo y la basura que un joven Sócrates excluía del mundo ideal en el *Parménides* platónico. Esto solo puede sostenerse desde el hegelianismo como consecuencia de entender sus tres silogismos como un triángulo en el que cada término reenvía necesariamente al otro. En ese sentido, que la Naturaleza sea Idea "alienada", no significa que la Idea es por sí misma verdad y se enfrenta a la naturaleza como lo absolutamente ajeno, carente de verdad o de relevancia, sino que la verdad de la Idea y de la naturaleza reclama para cada una *un otro de sí*, tal que cada una se aliene en él y pueda, entonces, *retornar*, vivificándose ambas mutuamente en un movimiento cuyo fin no puede detenerse ni identificarse con alguna figura empírica producida.

Por eso, "no hay idealismo absoluto sin *slum naturalism*" (p. 264, es decir, sin un empirismo que se interne hasta las más olvidadas, horribles o vulgares profundidades del ser empírico), pero tampoco sin una filosofía trascendental capaz de detenerse en las fijaciones conceptuales que surgen de la observación y clasificación cuidadosa de los modos en los que lo real se despliega empíricamente. En tanto "filósofos de la naturaleza", tanto Hegel como Deleuze han sido ridiculizados y caricaturizados por su empleo de terminología de las ciencias exactas: Popper en el primer caso, Sokal y Bricmont en el segundo, han realizado críticas célebres en torno a este punto. Pero esas críticas pierden de vista lo esencial: que en el

entrelazamiento entre lo trascendental y lo empírico (entre la ontología y la ciencia), el pensamiento no puede medirse a partir de los métodos y los términos específicos de la ciencia empírica. Estos representan, antes bien, detenciones del proceso, particularizaciones y generalizaciones, fijaciones del entendimiento y la representación, que en ningún caso tienen la última palabra en el devenir de lo real. La filosofía *debe* alienarse en estas categorías así como la Idea debe alienarse en la naturaleza (y viceversa). "*Para la filosofía*, la ciencia es una fuerza extraña (una entre otras). Pero la filosofía no es contemplación ni representación, sino reflexión sobre el pensamiento, y sobre aquello que en el pensamiento cambia en su encuentro con lo extraño que, en este caso, es el saber científico. *Qué nos dice lo otro del pensamiento del pensamiento mismo.*" (p. 278). He ahí, de acuerdo con Ferreyra, la clave para leer las filosofías de la naturaleza de Hegel y de Deleuze, cosa que el último artículo del libro realiza cruzando algunos pasajes de la *Enciclopedia* hegeliana y la "Geología de la moral" de Deleuze y Guattari.

El libro finaliza con una Coda que sitúa a Deleuze en el ámbito del "poshegelianismo" (empleando esta categoría en el mismo sentido en que Deleuze se refiere a Leibniz y Spinoza como "poscartesianos", o a Fichte, Schelling y el propio Hegel, como "poskantianos"). El ejercicio filosófico de Deleuze consiste en una "inversión-superación" del hegelianismo. Inversión por colocar a la multiplicidad en el fundamento, superación por destituir la jerarquía ontológica tradicionalmente otorgada a la unidad (aún cuando Hegel la comprendiera en necesaria y viviente unión con lo múltiple, la unidad guarda en su sistema una preponderancia innegable), lo cual le permite desarrollar

una ontología *auténticamente genética*, que no descansa en, ni postula, *una* manera de efectuar *la* Idea en lo real-concreto, sino que ve en cada una de sus figuras el entrelazamiento complejo, dinámico y *n*-dimensional de Ideas como problemas abiertos y singulares en cada caso. En particular, esta cuestión vivifica la cuestión política y el pensamiento sobre el Estado, en una época que nos exige extirparlo y pensarlo independientemente de su entrelazamiento con la lógica del capital, hacia la constitución de un tejido de relaciones en el que lo humano (y lo no humano) puedan convivir más allá de las relaciones de dominación brutal que esa lógica impone hoy en día. Sobre este problema, central para toda "filosofía del futuro" (p. 337), *Danza turbulenta* ofrece un vasto campo de determinaciones para adoptar, de cuestiones para discutir y de líneas para continuar, no solo por su contenido, sino por su metodología.

Crónicas de la aparición

DANIELA LOSIGGIO

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONICET- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI - BUENOS AIRES - ARGENTINA)

NATALIA TACCETTA

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONICET- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI - BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Ulm, Hernán, *Rituales de la percepción. Artes, técnicas, políticas*, Buenos Aires, Libros UNA, 2021, 178 pp.

Recibida el 28 de julio de 2022 –

Aceptada el 14 de septiembre de 2022

Pensar el presente, se ha dicho muchas veces, es quizás el ejercicio crítico por antonomasia; *conditio sine qua non* para la transformación social. Sin embargo, supone un doble riesgo. Por un lado, la crítica versa sobre aquello que está en boca de todo el mundo: académicxs, periodistas, twitterxs, canillitas y jugadores de bochas. Precisamente, esta cercanía con el conocimiento vulgar es lo que la expone a la amenaza latente de su refutación (se trata, finalmente, de un riesgo que intimida al amor propio). La otra cara del riesgo es el de las consecuencias de su eficacia; en especial, cuando pierde todo interés ético y orienta performativamente la prognosis a zonas oscuras, y este riesgo es mayor porque es eventualmente sufrido por las masas, como lo supo denunciar Walter Benjamin. De allí que, para una reflexión profundamente crítica sobre el presente, que no recaiga en lugares comunes y asuma la gran responsabilidad de su posible éxito, se necesita cierto coraje.

El presente, especialmente el del contexto pandémico, está plagado de diagnósticos sorprendentemente lejanos a la realidad, en ocasiones tan fantasiosos que despiertan ternura. Existe otro grupo de discursos verdaderamente alarmantes que anuncian profecías –cuando no amenazas– sobre la destrucción total de aquello que nos mantiene en pie. Por eso, *Rituales de la percepción. Artes, técnicas, políticas* es único en su especie y –un paso más allá del sentido común y profundamente ético– dialoga con una inmensa pluralidad de discursos contemporáneos. En este sentido, se desplaza con soltura en distintos campos del conocimiento que de pronto se muestran mucho más adyacentes de lo que creíamos (“estrategia interseccional” es el nombre de esa gracia); se inserta en una tradición humanística de ya más de doscientos años

a la que al mismo tiempo tributa y desafía (desde un *locus* que no deja de ser latinoamericano); descubre los rituales que encadenan los cuerpos en las formas nuevas de su administración (pero se abstiene de pontificar sobre la perversión de los medios técnicos en sí mismos) y, finalmente, responde a las nuevas administraciones de lo sensible, quizás el mayor de sus intereses. Lo hace recurriendo a un vastísimo corpus de obras de arte contemporáneas, entre las cuales se cuentan incluso prácticas poéticas por fuera de los circuitos reconocidos. Este gesto insolente hacia el “buen gusto” se vuelve inevitable a la luz del sentido filosóficamente específico que tiene el arte para el autor, pues, aunque no lo diga así, el arte tiene una función ética fundamental.

Si el primer libro de Hernán Ulm, *Cuestión de imágenes* (2011), se proponía rescatar de la tradición estética –desde Kant hasta Deleuze– una serie de aprendizajes actuales e inactuales, *Rituales de la percepción* habla en presente continuo: quiere preguntarse por la dimensión político-afectiva de los nuevos aparatos técnicos, cómo se comportan, qué es lo que hace que las configuraciones de la percepción existan y se modifiquen, cuáles son las cosas que somos capaces de ver y oír, y cuáles otras requieren de cierta torsión de la mirada, del oído, de los órganos sensibles.

Ya en las primeras líneas de su libro, el autor relata cómo estas preguntas surgen no tanto de lecturas, sino de la experiencia de una instalación sonora de la artista Janet Cardiff. *Forty Part Motet* le presentó por primera vez la idea de que el oído es capaz de escuchar más allá de lo esperable. Surge así un par conceptual muy poderoso, que acompaña a la lectora a lo largo de todo el libro: si la técnica diagrama las formas a través de las cuales percibimos, las

normaliza y despotencia la capacidad de acción, las artes interrumpen esos diseños abriendo nuevas líneas de fuga para el pensar y el sentir. Constituyen una práctica que “interrumpe los flujos cotidianos de la sensibilidad” (p. 17). No se trata de una experiencia con la que se trasciende lo cotidiano, sino que “pone en cuestión los rituales que lo organizan” (p.17).

La otra noción teórica que estructura el libro es la de “ritual”, proveniente del campo de la antropología. Ulm sostiene que las formas del aparecer (visuales, sonoras, táctiles) no han sido siempre iguales. Es decir, para dar cuenta de la forma en que se percibe aquello que suena y es escuchado, toca o es tocado y ve y es visto, es necesario analizar las reglas que lo organizan. Luego, estas reglas son torsionadas por el arte, que las rarifica, muestra sus entramados, las interrumpe. En este sentido, el autor sugiere que los cambios tecnológicos de los últimos años, así como cierta transformación del capitalismo global, han puesto en jaque los modos de autopercepción del cuerpo en el espacio y el tiempo. Nos encontramos así ante una nueva mutación de la sensibilidad cuya especificidad es necesario atender. A estos efectos, se precisa de nuevos marcos de conceptualización en lo que se observa como las postrimerías del “giro lingüístico” del siglo XX. Para Ulm, se trata de atender trabajos de diversas constelaciones que prestan atención a formas de “configuraciones de sentido extralingüísticas” (p. 13): Didi-Huberman, Mieke Bal, José Luis Brea, Gottfried Boehm, Hans Belting, Vilém Flusser, Friedrich Kittler, Donna Haraway, entre una abultada lista de obras escritas en los últimos treinta años.

El libro se organiza en dos secciones y seis capítulos: “Prescripciones rituales: cómo aparecer”, dedicada a precisiones de índole teórica que se desarrollan en los dos prime-

ros capítulos, y "Rituales del mundo neoliberal: la sensibilidad programada", centrada en una reflexión situada sobre los rituales de la percepción en el contexto global presente, que se despliega en los últimos cuatro capítulos del libro.

En el primer capítulo, Ulm se aboca a otorgar mayor espesor al término "ritual". De la enorme vastedad del término (que el autor refiere con erudición), una arista es acentuada. Se llama ritual a todo conjunto de reglas que deben ser puestas en práctica en determinados grupos sociales que buscan producir y reproducir una creencia colectiva compartida. Es este aspecto el que los vuelve sagrados, incluso aunque –siguiendo los estudios de la performance– lo sagrado se encuentre secularizado. Todo proceso colectivo que es reproducido de modo unánime, ordinaria o extraordinariamente (afeitarse o participar de una revuelta), debe ser comprendido como un ritual. Esta reproducción efectiva de reglas sucesivas es precisamente lo que nos vuelve una comunidad.

La percepción se encuentra en este grupo de actividades que también reclaman sus reglas recurrentes porque, en efecto, para este spinoziano, percepciones son acciones. Y, es posible un abordaje de la percepción, propone el autor, observando cómo se expresa en/con ciertos artefactos (técnicos y artísticos). Los cuerpos se redefinen a partir de ellos, por caso, conversar mirando una pantalla, ya no un rostro, o deslizar el dedo para acceder a una información constituyen nuevos rituales de la percepción. En cada uno de ellos, se reproduce una suerte de administración de lo sensible.

La técnica, en tanto expresión de ciertos rituales sociales, exige una participación que es, al mismo tiempo, la condición de la vida en común. Ahora bien, cuando una

técnica (un conjunto de aparatos) caen en desuso, las formas "normales" de aparecer de una comunidad entran en crisis. De allí que técnica y arte no constituyan, en el trabajo de Ulm, una antinomia o una dicotomía en la que los polos se repelen o son exteriores unos a otros. En efecto, existen episodios de la historia donde la técnica pone en jaque las formas tradicionales de percibir, momentos en los cuales la técnica se comporta de modo similar a las artes.

El segundo capítulo propone la tesis de que la sensibilidad corporal no constituye ninguna facultad primera del cuerpo, sino que, en todo caso, ya está configurada previamente a la existencia de los cuerpos y los moldea. En consecuencia, la percepción no es ningún "arte oculto en lo profundo del alma humana" (Kant), sino que percibir es "realizar un rito de pasaje" (p. 48). Dicho de otro modo, un conjunto de reglas y los límites que ellas imponen deben poder ser aceptados para que realmente haya percepción.

Estas disquisiciones dan un giro novedoso sobre la idea del "cuerpo sin órganos" de Antonin Artaud: los cuerpos se organizan a partir de las prescripciones que organizan el orden de lo sensible. Ulm nos invita a observar nuestros rituales de la percepción a partir de los gestos corporales que ellos exigen; se ubica así en una tradición marginal (en el mejor sentido) que involucra expresiones del pensamiento que resistieron al orden del discurso. Un teórico abrumado por padecimientos mentales, una bailarina y un cineasta le permiten sostener a Ulm que los gestos permiten pensar agenciamientos sociales. El ejemplo del dedo que toca para conocer a través de una pantalla se vuelve nuevamente elocuente.

La segunda parte del libro se dedica a lo que Ulm llama "genealogías del aparecer",

a partir de las que vuelve sobre los rituales de la percepción fotográficos, cinematográficos, digitales y pictóricos. La fotografía le permite reflexionar sobre la inmovilidad, aquella que posibilita la impresión en la placa fotosensible, pero también la condición afectiva de resguardo frente a un mundo en permanente movimiento y amenazado de desmaterialización. Esto implica reparar especialmente en la temporalidad propia del momento de la detención para habilitar una suerte de eternidad. El paso por el “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” es inexorable para volver sobre la percepción como intersección maquina en la que cuerpo e imagen se negocian mutuamente, y para reflexionar sobre la captura del instante, la naturaleza espectral de los cuerpos en la aparición fotográfica y la fragmentación espacial que supone toda imagen. Todo esto sin olvidar el cuerpo (los dedos, los ojos) y el esquema técnico del “ojo” de la cámara que toda fotografía, como performance exitosa de restos, expresa.

En relación con los rituales cinematográficos, Ulm hace hincapié en la productividad del aparato para dar cuenta del movimiento en términos de despliegue performático de la existencia mediada por los aparatos. De aquí que la remisión a Münsterberg, entre otros, le permita pensar la percepción no como un hecho fisiológico corporal pasivo, sino “como una actividad mental que encuentra en el cine un modelo” (p. 104); es decir, la percepción como un ritual que acontece fuera del cuerpo, como performance mental. De ahí también su capacidad de pensar la ausencia y su temporalidad aberrante –como en *Restos* de Albertina Carri– tanto como su volver evidente la tarea política de reposicionar el cine en el horizonte de la interfaz digital y sus nuevas exigencias.

Es en relación con esto último que *Rituales de la percepción* explora los rituales digitales a partir de metáforas neuronales y arqueologías de medios en función de los modos de racionalidad que habilitan, nuevamente, no como algo que hace el sujeto, sino como algo que se efectiviza en prácticas y relaciones intermediales. Las intervenciones por redes que modifican radicalmente nuestros modos de orientarnos en el mundo constituyen el síntoma del semiocapitalismo que exige una performance de la percepción tan sofisticada como naturalizadas sus exigencias. A este diagnóstico, Ulm opone el arte como una suerte de performance de lo incierto, atribuyendo a sus potencias el carácter contingente, que puede aún escapar a las neo-teleologías que proponen las plataformas.

Finalmente, en sus “rituales pictóricos”, el autor evalúa las mutaciones de lo visible a partir de una experiencia del artista salteño Roly Arias, con el fin de constatar que los nuevos regímenes de sensibilidad tiempo-espaciales digitalizados no siempre usan las nuevas tecnologías, pero nunca dejan de responder a sus necesidades. En este sentido, tematiza en Arias la idea de una cartografía política inscrita por y en la pintura, que le permite mapear la experiencia contemporánea y sus regímenes escópicos en los que un rostro puede llegar a ser un territorio que se recorre.

Dicho brevemente, las tensiones que mapea *Rituales de la percepción* no reniegan de la vieja (y siempre nueva) pregunta por la comunidad y sus epifenómenos: cómo vivir juntxs, cómo percibir la realidad en un régimen que nos abarque a todxs. Lo hace rastreando las huellas de una “incomunidad” que, al tiempo que rechaza “las formas identitarias de una historia común” (p. 163), asume la historia como modelo que debe quebrarse; quiebre en el que la

extimidad y el fragmento se leen como instrucciones de uso en un mundo complejo cuya condición es el algoritmo, cuya red es posicional-domiciliar y no nacional, cuyas memorias se archivan en dispositivos discontinuos y cuya experiencia disuelve el foco. En un gesto teórico muchas veces warbugiano, Ulm va de lo más contemporáneo hasta los umbrales más lejanos para pensar el presente. Exhibiendo sus solapamientos y sin dejar de practicar la duda, se esfuerza en volver evidente la necesidad de seguir pensando todo lo que aparece.

Sartre y la ética

ALAN PATRICIO SAVIGNANO
(ANCSA-UBA-CONICET)



Reseña de Castro, Fabio y Norberto, Marcelo (eds.), *Sartre e a ética*, Río de Janeiro, Editora PUC-Rio, 2022, 212 pp.

Recibida el 7 de marzo de 2023 –
Aceptada el 10 de abril de 2023

Sartre e a ética es la tercera entrega de la Serie Sartriana publicada por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio) en colaboración con las editoriales Numa y Viaveritas. La obra está precedida por *Sartre e a estética* (2021) y *Sartre e a política* (2019). Los volúmenes son compilaciones de escritos de varios autores académicos acerca de cuestiones propias de un campo disciplinar en el que Sartre hizo un aporte significativo: estética, política y ética. Fabio Castro y Marcelo Norberto son los creadores y organizadores de la serie.

El volumen aquí reseñado está constituido por los siguientes seis textos:

1. Fabio Castro, "A recusa da moral estabelecida e a busca por autenticidade na ética sartriana".
2. Marcelo Norberto, "O silêncio de Flaubert: por uma ética do reconhecimento de espaços".
3. Vincent de Coorebyter, "É a ética uma ideologia? Incursão pelo manuscrito Cornell" (trad. Baptiste Grasset).
4. Fernando Gastal, "A ética moderna em colapso: por uma crítica da *escolha de ser* da sociedade produtora de mercadorias".
5. André Barata & Carolina Campos, "Sobre uma teoria da ação e suas ressonâncias na clínica sartriana".
6. Grégory Cormann, "O manuscrito 'A criança e os grupos': reflexão moral, fenomenologia dos valores e contemporaneidade segundo Sartre em 1949" (trad. Fabio Castro).

Del índice desplegado, cabe destacar las contribuciones de dos renombrados intérpretes belgas en los estudios sartrianos: Vincent de Coorebyter y Grégory Cormann. Sus trabajos conciertan una sección filológica, ya que se consagran al análisis de dos manuscritos inéditos del filósofo francés. Coorebyter incursiona en

un conjunto de páginas inéditas del manuscrito de Cornell en las que Sartre defiende, contra el marxismo funcionalista, que la ética es un fenómeno de la infraestructura de las relaciones sociales y económicas, mientras que Cormann emprende una labor arqueológica con el manuscrito "L'enfant et les groupes" por medio la cual busca demostrar que el texto fue elaborado a finales de los años cuarenta, no de los cincuenta, como se suele considerar hasta hoy en día. Los capítulos restantes de *Sartre e a ética* forman otra sección de orden mayormente ensayístico, en la que los editores junto a tres colaboradores brasileños reflexionan alrededor de asuntos variados relacionados con la ética sartriana: a saber, el lugar de la autenticidad en el período crítico del filósofo (Castro), el desafío de saber quiénes somos y fundar un humanismo por fuera de la metafísica occidental (Norberto), la necesidad de tomar conciencia del colapso de la ética burguesa mercantil (Gastal) y la utilidad de la teoría sartriana de la acción en la clínica psicológica (Barata y Campos). A continuación, ofrezco las sinopsis de los capítulos del libro en los cuales subrayo los puntos que me resultaron más interesantes.

En "A recusa da moral estabelecida...", Castro se interroga acerca de si la cuestión de la autenticidad que movilizó las reflexiones éticas de Sartre entre finales de la década del treinta y finales de la del cuarenta desparece por completo con el giro dialéctico inaugurado en "Cuestiones de método". Suele considerarse que Sartre atravesó un desencanto de todo proyecto ético positivo al término de ese período y luego se dedicó a una tarea "denuncialista" de las morales vigentes cuando descubrió que ellas eran un vector de alienación. "Cualquier moral que pretenda fundar un sistema de normas, deberes o valores no hace hoy más que

afirmar, reforzar, retroalimentar las formas de alienación en una sociedad regida por la escasez.", repone Castro (pp. 27-8). No obstante, el intérprete defiende la hipótesis de que, si bien la redacción de una moral ontológica fue abandonada cerca de 1948-9, el tema de la conversión existencial allí elaborado prevaleció. En su opinión, reaparece claramente en los inéditos de las Conferencias de Cornell y la Conferencia de Roma, donde Sartre expone una segunda ética de corte dialéctico. Castro analiza las consideraciones alrededor del "esfuerzo por la sinceridad" en *Moral e historia*, título propuesto por Juliette Simont y Cormann para una sección editada de los manuscritos de Cornell que apareció en *Les Temps Modernes* (2005). Retomando una tesis de su libro *A ética de Sartre* (San Paulo, Loyola, 2016), Castro afirma que "[la] sinceridad aparece, en ciertos conjuntos sociales, como un valor que tiene cierta afinidad con la verdad y no necesariamente como un imperativo" (p. 30). Esta idea contrasta claramente con la visión de la sinceridad como máscara de mala fe en *El ser y la nada*. Asimismo, recupera la tematización del amor auténtico de los *Cuadernos para una moral*, de aquel amor que supera la dialéctica sadomasoquista de la sumisión y el deseo para construir un proyecto colectivo que reconoce y respeta la singularidad de las partes.

En "O silêncio de Flaubert", Norberto indaga acerca del intento de Sartre de superar el humanismo metafísico e individualista de la tradición occidental. Anuda este intento con las críticas nihilistas de Nietzsche acerca del desconocimiento de lo humano y de nosotros mismos pese a la obsesión de la metafísica y las ciencias occidentales por el Hombre. Según Norberto, la aparición de *El ser y la nada* en la década de 1940 trajo "otra experiencia posible de pertenencia,

que escapa de las mallas metafísicas de la posesión y, concomitantemente, rechaza la evasión nihilista, sin negar, no obstante, el modo paradójico en que se presenta en la contemporaneidad” (p. 44). Pues, para él, la fenomenología sartriana aclaró la relación fundamental que hay entre conciencia y objeto, hombre y mundo, al mismo tiempo que advirtió que toda empresa de identificación de uno mismo con una imagen cosificante es un acto de mala fe. El existencialismo sartriano tiene el mérito de dar cuenta de la impermanencia concreta de la realidad humana: parte de la conciencia justamente para evitar cualquier contaminación mecanicista, determinista o idealista. En un segundo momento de su argumentación, Norberto discurre acerca de las ideas del pensador de Saint-Germain-des-Prés a propósito del consustancial compromiso político de la literatura. Recuerda sus acusaciones contra Flaubert a propósito de su responsabilidad por la represión de la Comuna de París debido a su silencio. La posibilidad de responsabilizar a un escritor cobra sentido en el pensamiento sartriano a partir de la articulación entre lo singular y lo colectivo, la ética y la política. La última parte del capítulo de Norberto está reservada a desentrañar esta articulación.

En “É a ética ume ideologia?”, Coorebyter analiza el contenido de una serie de notas inéditas de los Manuscritos de Cornell, cuya redacción remonta a 1964-5. Las notas seleccionadas corresponden a los *folders* del n.º 59 al n.º 62 de los originales conservados en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale. El intérprete utiliza la transcripción de los inéditos hecha en 2007-8 por el equipo Sartre del *Institut des textes et manuscrits modernes* (ITEM). Esta selección de hojas está encabezada por el título “B) La empresa ético-histórica. La Ética como superestructura”. Contiene un

debate de Sartre con el marxismo ortodoxo y su posición funcionalista positivista a propósito de la naturaleza de la ética, debate ya presente en la Conferencia de Roma y escritos de años anteriores como “Marxismo y revolución”. Sartre alega en los manuscritos de Cornell que los valores y las normas morales no son una mera ideología, en el sentido de una superestructura intelectual epifenoménica de las relaciones de producción, sino que deben situarse en el nivel de la *infraestructura*, en las relaciones de la *praxis* con la materialidad socializada y en la satisfacción de sus necesidades para la reproducción de su vida. Pese a este desacuerdo con los marxistas, hay un claro esfuerzo por parte del filósofo parisiense por explicar la ética en clave materialista, descubriendo su génesis en el nivel del organismo y su transformación del entorno en campo práctico mediante el trabajo. Asimismo, una de las raíces de las morales señalada en el manuscrito es la interiorización de las coerciones sociales durante la infancia. Para el Sartre de esa época, la ética “es fundamentalmente alienación” (p. 79): el valor que se presenta ante el sujeto como posibilidad incondicional de volverse hombre es a la vez una repetición de los deberes del sistema. La ética goza así de una naturaleza paradójica: “el agente práctico que erige su voluntad de vivir en principio incondicionado, que hace del futuro un absoluto, orienta su libertad de actuar en función de las experiencias inherentes de las técnicas propias de la sociedad en que está jugando, es decir, germina su futuro a partir de su pasado” (p. 85). Finalmente, el artículo tiene una última sección en donde el autor muestra cómo el derecho a la propiedad para Sartre es un modo en que el propietario es alienado por sus bienes en las sociedades capitalistas modernas, y no un mero sistema ideológico utilizado sólo de modo instrumental para mantener rela-

ciones de dominación entre clases.

En "A ética moderna em colapso", Gastal alerta sobre el colapso del *ethos* moderno capitalista a partir de las categorías de la filosofía sartriana. Este *ethos*, afirma, se caracteriza por mantener el ideal-valor hipostasiado de la acumulación del capital por medio de la producción y comercialización de mercancías. Se lo puede expresar abstractamente por medio de la fórmula marxiana D-M-D', es decir, dinero [D] – producción y realización de mercancías [M] – necesidad de acumulación [D']. El valor del dinero estuvo históricamente acompañado por el ideal del progreso a través del dominio técnico de la naturaleza y el ideal del varón blanco como identidad, o ipseidad reificada, según la expresión de Gyorgy Lukács. "Fenomenológicamente", indica Gastal, "la ipseidad reificada aparece bajo una multiplicidad de formas, sea la del trabajador ejemplar, del empresario exitoso o fracasado, defensor de la nación y de la familia, homofóbico, racista e impregnado por el ideal de la blanquitud y el principio masculino [...]" (p. 120). Dicho sartrianamente, las necesidades humanas están gobernadas por la materialidad práctico-inerte de la mercadería, que representa una contra-finalidad alienante para las *praxis*. A modo de ilustración, Gastal señala que el "tiempo existencial" es transformado por el capitalismo en "tiempo cuantitativo-productivo", estructurado por el "ideal-valor del dinero-progreso" (p. 117). La elección del ser de las personas está sumida bajo la elección de tener, la actividad apropiativa esencial del mundo mercantil. Tomando algunas opiniones del filósofo marxista húngaro István Mészáros, el profesor brasileiro advierte que el *ethos* del sistema adquirió en las últimas décadas un carácter patentemente regresivo, volvién-

dose cada vez más desolador y violento. En primer lugar, esto se evidencia en el retroceso de las vías normales de acumulación de capitales del sistema productivo de mercaderías a través de la explotación del trabajo en contraste con el avance de la acumulación ficticia vía el mercado financiero global. En segundo lugar, se observa con claridad en la radicalización de los individuos confederados bajo la bandera de la decadente identidad blanca y masculina (e.g. el asalto al Capitolio de los EE. UU. en 2021 y el émulo asalto a la Plaza de los Tres Poderes en Brasil en 2023). En tercer lugar, se constata en el debilitamiento de la agencia de los sujetos políticos y su despersonalización a causa del auge de tecnologías computacionales como la inteligencia artificial, la robótica, las plataformas online, los algoritmos y las redes sociales. Así pues, el sistema actual sólo puede ofrecer un "individualismo regresivo", alejado del individuo "productivo, responsable y feliz de la era fordista" (pp. 130-1). Gastal dedica la última sección de su artículo a demostrar que la crisis del proyecto civilizatorio de la modernidad repercute en sus instituciones consustanciales: a saber, la Ley, el Estado, La Nación, la Política y la Burocracia. Finalmente, concluye que "el ser de la modernidad capitalista es un ser *tanático*" (p. 135) y nos azuza para que tomemos conciencia de su colapso antes de que sea demasiado tarde.

Barata y Campos reconstruyen la teoría de la acción de Sartre y evalúan su pertinencia en la clínica psicológica de inspiración sartriana en el capítulo "Sobre uma teoria da ação...". Primeramente, los autores reponen la distinción entre libertad, voluntad y libre albedrío que el filósofo hace en *El ser y la nada*. Aclaran que la libertad pertenece al campo de la ontología, dado que se trata

del modo de ser de la conciencia o el ser-para-sí. El ser-para-sí es indeterminación por su falta constitutiva de ser, hecho que se le revela en la experiencia de la angustia. Muestran de qué manera el concepto sartriano de libertad se aleja tanto del determinismo y el libre albedrío: la existencia humana no está determinada como los fenómenos naturales en una cadena de causa y efecto, tampoco tiene el poder de hacer cualquier cosa. El sujeto está condicionado por su situación. Esta idea del ensayo de 1943 se retoma con mayor profundidad en la noción de "universal singular" que Sartre comienza a utilizar en los años sesenta, especialmente aparece en *El idiota de la familia* para describir al hombre. "La idea, en suma, es que los individuos reflejan las características universales de su tiempo e, inversamente, que los universales de una época son realizados concreta y singularmente por los individuos" (p. 148), explican los autores. Por otra parte, discurren acerca de la tesis sartriana de que la libertad es el origen de los valores, que la realidad humana tiene que escogerse e inventarse. Por consiguiente, cada uno de nuestros gestos es un compromiso. Finalmente, el texto se detiene en el psicoanálisis existencial esbozado en el ensayo de ontología fenomenológica. Este psicoanálisis pertenece al ámbito de la moral. Su misión es dar a conocer aquello sobre lo cual la persona es apenas consciente, esto es, su elección original en el mundo. Esta clarividencia tiene como efecto tomar conocimiento de los valores elegidos y deliberar reflexivamente si se quiere mantener tales valores o no. Campos y Barata concluyen que en la clínica de inspiración sartriana: "[a]l acompañar a la persona en este viaje, las mayores conquistas deben ser el conocimiento de sus elecciones y una mayor responsabilización en la construcción de los valores involucrados en cada acto" (p. 155).

En "O manuscrito 'A criação e os grupos'", Cormann presenta un manuscrito de Sartre inédito, muy poco conocido, titulado "*L'enfant et les groupes*". Una parte del manuscrito fue publicada recientemente en un artículo del autor belga (Cormann, G., "Génesis de la *Critique de la Raison dialectique*: Le manuscrit *L'enfant et les groupes* en 1949", en *Genesis*, N° 53, 2021, pp. 135-47). El original de 66 páginas se conserva hoy en la colección Carlton Lake del Harry Ransom Humanities Research Center de la Universidad de Austin. El capítulo de Cormann es el más extenso del libro y trata una variedad de puntos filológicos y hermenéuticos alrededor de este escrito sartriano: la datación, el debate del filósofo con la sociología francesa, la reformulación del existencialismo y las referencias a obras contemporáneas. Dicho esto, téngase en cuenta que la siguiente síntesis no es exhaustiva, sino que recupera algunas de las cuestiones puestas en relieve por Cormann. En un primer momento, el intérprete pone en cuestión la datación tradicional de la génesis del texto. Se suele situar su redacción entre 1955 y 1960. Así lo establece el *Catalogue génétique générale des manuscrits de Jean-Paul Sartre* hecho por el equipo de ITEM (disponible en línea en el sitio item.ens.fr). El principal argumento de esta datación se apoya en la llamativa semejanza del inicio del manuscrito con uno de los ejemplos más célebres de la *Critica de la razón dialéctica*: el del jardinero y el obrero de carretera contemplados desde una ventana por un intelectual pequeño burgués. Desestimando esta similitud, el intérprete sugiere que hay que reposicionar la escritura del manuscrito a fines de los años cuarenta, trasladándolo a la órbita del proyecto moral que Sartre emprende en *Cuadernos para una moral*. Encuentra razones para ello en las referencias a obras contemporáneas hechas por Sartre en el

texto. Por ejemplo, este hace una mención marginal de la obra teatral de *Le Révizor* de Nicolas Gogol en la hoja 49, que fue adaptada en noviembre de 1948 en el Théâtre de l'Atelier de Paris, bajo la dirección de André Barsacq. Asimismo, entabla una discusión con Raymond Ruyer y sus críticas a la concepción existencialista del valor en su libro *Le Monde des valeurs*, publicado en 1948. Allí Ruyer denuncia la concepción voluntarista e idealista de la libertad, según la cual ella está más allá de los valores y los produce por arte de magia. Opone a esta visión la perspectiva etnográfica (Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss). En "*L'enfant et les groupes*", el "objetivo de Sartre es [...] superar esta alternativa entre el individualismo y la sociología antropológica durkheimiana." (p. 167). El filósofo "da" razón en cierta medida a Ruyer acerca del carácter imperativo de los valores, puesto que el sistema axiológico pasa por el mundo y los otros. Aquí entran en juego los aportes de Simone de Beauvoir sobre la formación del sujeto en la infancia. En *El segundo sexo*, ella da una importancia crucial a episodios críticos de la infancia que establecen un destino para las mujeres que se inscribe en sus cuerpos. Este destino tiene como consecuencia un estrechamiento del futuro y una ausencia de confianza en sí misma. Beauvoir toma ideas de los estudios psicoanalíticos de Jacques Lacan acerca de los complejos familiares y los estudios antropológicos de Mauss sobre las técnicas del cuerpo. En la segunda sección, Cormann reconstruye el diálogo de Sartre en el manuscrito con la literatura. Principalmente, muestra de qué manera las descripciones fenomenológicas de Sartre están impregnadas por Proust. Según el comentarista, se halla una "atmosfera proustiana" en "los análisis del lujo, los ejemplos de las ceremonias sociales de apropiación y las distinciones

que atraviesan la reflexión de Sartre sobre los valores" (p. 176). Estos análisis de experiencias tienen el propósito de mostrar la pertenencia del individuo al grupo social, de que este siempre es un ser socializado. En un tercer apartado, Cormann señala el papel central que tiene la teoría axiológica de Scheler en el manuscrito. Se detiene en especial en la utilización de las metáforas de "ambiente" y "muro sólido" que el fenomenólogo alemán utiliza en *El formalismo en ética y la ética material de los valores* para describir cómo el entorno intencionado por los distintos sujetos está estructurado según la posición social.

En suma, *Sartre e a ética* es una nueva muestra del vigor de los estudios sartrianos que tienen lugar actualmente en Brasil, donde los trabajos académicos en este campo proliferan en un número y un ritmo mayores que en otros países de la región latinoamericana. Es necesario destacar de la obra la implementación de las ideas del filósofo parisino para hacer un diagnóstico de la situación histórica actual, de las prácticas terapéuticas en la clínica psicológicas o de la ética dominante en nuestras sociedades. Asimismo, la colaboración con los investigadores europeos, responsables de la revisión del pensamiento sartriano en el siglo actual a partir de la edición y el análisis de los manuscritos inéditos es un punto admirable del libro.

Normas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

Artículos Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Reseñas Reseñas de libros publicados recientemente. Serán sometidas a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 1.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Debates Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: 2.500 palabras por contribución - se aceptan propuestas alternativas fundadas).

Crónicas Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras).

Márgenes Experimentación estilística, formato abierto, juego con los límites del discurso filosófico (académico o ensayístico).

Importante: no se aceptarán envíos que no se ajusten a las normas.

Todas las contribuciones deben enviarse a través de la página de la revista: www.revistaideas.com.ar, pestaña “envíos de contribuciones”, donde deberá crearse una cuenta. Como parte del proceso de envíos, deberá firmarse una declaración de originalidad

Pautas para artículos

(ver abajo las pautas específicas para reseñas y crónicas)

Enviar en dos archivos en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

A) Artículo completo:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Resumen en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
5. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
6. Breve CV en forma de párrafo (200 palabras).
7. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
8. Bibliografía.

B) Artículo preparado para referato ciego:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Abstract en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5).
5. Bibliografía.

NOTA: si se mencionan obras del propio autor, reemplazar la referencia, tanto en el texto como en la bibliografía, por la leyenda “AUTOR”.

Pautas generales:

- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman tamaño 10, justificado.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

Citas y notas al pie

- Todas las citas deben estar traducidas al castellano. Si se considera necesario incluir también la versión en idioma original, hacerlo en nota al pie.
- Las citas en el cuerpo del texto que superen las cuatro líneas de extensión deben insertarse en un párrafo aparte, con márgenes izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, centrado, sin sangría, interlineado simple, sin comillas.
- El índice numérico de las notas al pie debe ir siempre luego del signo de puntuación (luego del punto o del signo de pregunta/exclamación, si la nota está al final de la oración, o luego de la coma, punto y coma, etc. si la nota está dentro de la oración).

Ej.: Esto lo sostiene Deleuze en su tesis sobre Spinoza.¹

- Utilizar corchetes con tres puntos [...] para indicar que la cita continúa o que alguna frase quedó elidida.
- Utilizar comillas comunes: "...". Dentro de las comillas comunes, utilizar las comillas francesas: "... «...»..."

Palabras en otras lenguas

- Toda palabra perteneciente a otra lengua debe estar en letra cursiva.
- Si se desea aclarar un término en su idioma original, hacerlo entre paréntesis ().

Referencias a la bibliografía

- Incluir todas las referencias a la bibliografía en las notas al pie.
- La primera vez que se cita una obra: mencionar los datos completos (para el formato de la cita según el tipo de texto citado, Cf. infra, "Modo de citar").

Ej.: Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

- Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra: mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.
Ej.: Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 56.
- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibíd.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibíd.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibidem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva) seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.

Sección bibliográfica

Indicar, en orden alfabético según apellido del autor, todos los datos de los textos citados o a los que se hace referencia en las notas a pie de página y, si corresponde, otra bibliografía consultada pero no citada. Si se menciona más de una obra del mismo autor, no se repite el nombre, sino que se lo reemplaza por tres guiones (—).

Modo de citar:

Libros:

Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos del traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año.

Ej.:

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Capítulos de libros / Artículos en compilaciones:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en Referencia al libro (como se indicó arriba), pp. XXX-XXX.

Ej.:

Beiser, Frederick, “The Enlightenment and Idealism” en Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 18-36.

Artículos en revistas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en *Nombre de la revista en cursiva*, volumen/número, año, pp. XXX-XXX.

Ej:

Dotti, Jorge E., “Jahvé, Sion, Schmitt. Las tribulaciones del joven Strauss” en *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 147-238.

Artículos en revistas electrónicas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en *Nombre de la revista en cursiva* [en línea], volumen/número, año, pp. XXX-XXX si corresponde. Consultado el dd/mm/aaaa. URL: xxx.

Ej.:

Razzante Vaccari, Ulisses, “A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia” en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], N° 5, 2012. Consultado el 16/03/2015. URL: <http://ref.revues.org/263>.

Pautas específicas para reseñas

Enviar en un único archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título de la reseña (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Datos completos del libro reseñado, respetando el siguiente formato:

Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos del traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año, cantidad de páginas.

Ej.: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996, 348 pp.

5. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
 - No deben incluirse notas al pie.
 - Para hacer referencia a la obra reseñada, indicar simplemente “p.”, seguido por el número de página entre paréntesis (p. xx), en el cuerpo del texto.
 - Se debe adjuntar foto de portada (a 300 dpi).

Pautas específicas para crónicas

Enviar en un único archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título, que debe ser el nombre del evento del que trata la crónica (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
5. El primer párrafo debe ser de carácter informativo, indicando el qué, cuándo y dónde del evento cronicado.
 - No deben incluirse notas al pie.
 - Se debe adjuntar material gráfico (a 300 dpi): fotos del lugar de realización, conferencias, etc.
 - Cada imagen debe ir acompañada de un breve epígrafe.

NOTA: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* se reserva el derecho de realizar modificaciones formales menores sobre las contribuciones recibidas, de acuerdo al estilo de la revista.

Políticas Editoriales

Sistema de arbitraje

Se someten a arbitraje los textos publicados en las secciones “Artículos” y “Reseñas”. Estas contribuciones son sometidas en primer lugar a una evaluación preliminar por parte del Grupo Editor, donde se rechazan aquellas que no se ajustan a los parámetros formales y estilísticos, así como tampoco a los criterios globales necesarios para su publicación en la revista. A continuación, son sometidas a un doble referato ciego por parte de evaluadores externos a la revista y reconocidos especialistas en el área pertinente. La evaluación se realiza sobre la base de una grilla acorde a los estándares académicos vigentes. Cada contribución puede ser considerada: publicable sin modificaciones, publicable con modificaciones accesorias, publicable con modificaciones sustanciales o no publicable. En caso de que ambos dictámenes la consideren publicable, se procede a su edición, diseño y publicación. En caso de que ambos dictámenes la consideren no publicable, se comunica al autor tal decisión. En caso de que sólo un dictamen la considere no publicable, se envía el texto a un tercer evaluador cuyo dictamen definirá si es en efecto no publicable. En los otros casos, se solicita al autor que cumpla con las modificaciones de ambos evaluadores (o de uno sólo de ellos, en el caso de que un dictamen no considere necesarias modificaciones). En el caso de que las modificaciones fueran sustanciales, se somete nuevamente el artículo a consideración del mismo evaluador. Si es aceptado, se procede a su edición, diseño y publicación.

Las contribuciones incluidas por fuera de las secciones “Artículos” y “Reseñas” son evaluadas por el Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

Política de acceso abierto

El material publicado en la revista es de acceso abierto (open access) y está sujeto a las normas de derecho de autor [CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/). Vale

decir, se autoriza la copia, el uso y la difusión del contenido publicado a condición de que i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra) y ii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Aviso de derechos de autor

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados para su publicación. Con ello, garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo y permiten que la revista distribuya los trabajos publicados bajo la licencia de uso indicada en el apartado anterior.

Cuotas de publicación

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (no submission charges).

Política de preservación digital

Contenidos a preservar: revista completa y archivos individuales correspondientes a cada uno de los artículos, reseñas y contribuciones a otras secciones en formato PDF en sus últimas versiones. Periodicidad de la migración: cada cinco años (incluye prueba de accesibilidad). Tipo de soporte actual: físico, disco óptico en DVD (a definir para el próximo período de preservación de acuerdo a los estándares vigentes). Protocolo: se realizan tres copias físicas que son almacenadas en tres domicilios distintos.

Políticas de detección de plagio

Como las normas editoriales lo indican, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano.

Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella.

Para la detección de eventuales plagios o autoplágios *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* utilizará el software gratuito *Dupli Checker* u otros gratuitos a disposición. Allí donde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando explicaciones. De no ser las mismas satisfactorias se procederá al rechazo del trabajo.

Código de ética

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea adhiere a las normas y códigos de ética COPE.

