

Ideas¹⁹

¹⁹ Revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

“Colonialismo” y “vínculo telúrico”
en la obra de Carlos Astrada
NORA ANDREA BUSTÓS

márgenes

El abandono de la crítica
EMMANUEL BISET

Repensar lo pensado, pensar lo no
pensado. La filosofía de la liberación
de Enrique Dussel
MARIANO GAUDIO

Una biología de la mente.
Notas sobre psicoanálisis y
neurociencias

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

reseñas

*La filosofía fichteana de la vida.
Lo trascendental y lo patológico.
Destellos de una biopolítica afirmativa.
Andar y desandar las violencias
contemporáneas*

*¡El gran Deleuze! Para pequeñas máquinas
infantes*

*El monólogo mudo. En torno a la obra
de Samuel Beckett*

*Revolución por la vida. Filosofía de las
nuevas formas de protesta*

*La barbe ne fait pas le philosophe.
Les femmes et la philosophie
en France (1880-1949)*

*Pedagogía del encuentro. El pensamiento
educativo de Rodolfo Kusch*

Deleuze y Beckett: la imagen como
agotamiento de la palabra
CATARINA POMBO NABAIS

La ciencia de la diferencia: lo universal
concreto en Deleuze y Althusser
SANTIAGO LO VUOLO

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](#)

INSTAGRAM [revista_ideas](#)

TWITTER [@IdeasRevista](#)

DIRECCIÓN POSTAL Av. Rivadavia 4509 3° 43

(1424) CABA - Argentina

RAGIF. RED ARGENTINA DE GRUPOS DE

INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA www.ragif.com.ar



Indexada en Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, DOAJ, ERIH PLUS, Fuente Académica (EBSCO), Latindex Catálogo 2.0, LatinREV, SUDOC y The Philosopher's Index.

Miembro de CrossRef

una publicación de RAGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 9 - Número 19

Mayo de 2024 - octubre de 2024

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 - Universidad 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)

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)

Pablo Pachilla

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

Iván Paz

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Gonzalo Santaya

(Universidad Nacional Guillermo Brown - Argentina)

Alan Patricio Savignano

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

Anabella Schoenle

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Guillermo Sibilia

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

Matías Soich

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero - Asociación Civil Mocha Celis - 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

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - 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 Cragnolini

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Dotti †

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Eduardo Fernández

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Leiser Madanes

(Universidad Nacional de La Plata - Argentina)

Silvia Luján Di Sanza

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Diana María López

(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)

Philippe Mengue

(Université Populaire d'Avignon - Francia)

Esteban Mizrahi

(Universidad Nacional de La Matanza - Argentina)

Dorothea Olkowski

(University of Colorado - Estados Unidos)

Faustino Oncina Coves

(Universidad de Valencia - España)

Lenin Pizarro

(Universidad de Valparaíso - Chile)

Graciela Lalón 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 Ziriñ Quijano

(Universidad Nacional Autónoma de México - México)

DONACIONES

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



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



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 Fuao. Instagram: @federicohurtado2017

editorial PÁGINA 7

artículos PÁGINA 13

1. “Colonialismo” y “vínculo telúrico” en la obra de Carlos Astrada
NORA ANDREA BUSTOS PÁGINA 14
2. El abandono de la crítica
EMMANUEL BISET PÁGINA 40
3. Una biología de la mente: notas sobre psicoanálisis y neurociencias
FACUNDO NAHUEL MARTÍN PÁGINA 72
4. Deleuze y Beckett: la imagen como agotamiento de la palabra
CATARINA POMBO NABAIS PÁGINA 106
5. La ciencia de la diferencia: lo universal concreto en Deleuze y Althusser
SANTIAGO LO VUOLO PÁGINA 132

márgenes Repensar lo pensado, pensar lo no pensado.
La filosofía de la liberación de Enrique Dussel
MARIANO GAUDIO PÁGINA 156

reseñas PÁGINA 185

1. Religar la vida
ALBERTO SANDOVAL PÁGINA 186
Reseña de Goddard, Jean-Cristophe, *La filosofía fichteana de la vida. Lo trascendental y lo patológico*, trad. de Victor Goldstein, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ed. Hekht, 2020, 304 pp.
2. Biopolíticas, violencias y resistencias
FABIAN ROJAS PINEDA PÁGINA 191
Reseña de Campagnoli, Mabel Alicia (coord.), *Destellos de una biopolítica afirmativa: Andar y desandar las violencias contemporáneas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Biblos, 2023, 233 pp.
3. Haciendo visible el Deleuze invisible para los deleuzianos adultizados
JULIÁN FERREYRA PÁGINA 197
Reseña de Moscardi, Matías, *¡El gran Deleuze! Para pequeñas máquinas infantiles*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2021, 213 pp.
4. Conociendo a Beckett
SOLANGE HEFFESSE PÁGINA 202
Reseña de Margarit, Lucas, *El monólogo mudo. En torno a la obra de Samuel Beckett*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Atuel, 2023, 344 pp.
5. Al calor de un frío invierno, o sobre por qué y cómo revolucionar la vida
JUAN PABLO DE NICOLA PÁGINA 209
Reseña de von Redecker, Eva, *Revolución por la vida. Filosofía de las nuevas formas de protesta*, Traducción de Agustín Lucas Prestifilippo, Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2022, 288 pp.

6. El lugar de las filósofas en la Tercera República francesa

ANDREA SOPHÍA TÉLLEZ SALAZAR **PÁGINA 216**

Reseña de Bonnet, Annabelle, *La barbe ne fait pas le philosophe. Les femmes et la philosophie en France (1880-1949)*, París, CNRS Éditions, 2022, 332 pp.

7. Kusch y la pedagogía

MARIANO GAUDIO **PÁGINA 222**

Reseña de Río, Javier Gustavo, *Pedagogía del encuentro. El pensamiento educativo de Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2022, 240 pp.

normas y políticas editoriales **PÁGINA 233**

editorial

La catástrofe está aquí, como fuerza continua e insistente. La Argentina cruje y se desangra. Nuestras vidas y nuestras psiquis se desgarran. Día a día. La patria está en venta y el pueblo sufre constantes bombardeos desde la Casa Rosada. La ciencia, la educación, la cultura y las cooperativas de trabajo son los blancos de los embates gubernamentales que nos tocan directamente en tanto editorxs de esta revista, pero la lista completa es rapsódica: jubilaciones, salud, territorio nacional y recursos naturales, movimientos sociales, derechos de la niñez, dignidad de las minorías, educación sexual integral e interrupción voluntaria del embarazo, las más disímiles áreas de la maquinaria estatal... Ninguna arista de la más desbordante fantasía distópica está fuera del alcance de este cataclismo social y económico que recorre como un espectro los días de este 2024. Mientras aquellxs que aún apoyan al gobierno de La Libertad Avanza se refugian en la más irracional de las esperanzas, nosotrxs, lxs que anticipamos –sobre la base de las más contundentes evidencias de la historia nacional– una multiplicación de las desgracias, nos encontramos, una vez más, ante un desafío teórico y práctico: ¿qué hacer?

No queremos repetirnos. Hace ya 18 editoriales que venimos pensando en torno a estas cuestiones. *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* nació al filo de la aciaga presidencia de Mauricio Macri, durante la cual se vislumbraron los primeros relámpagos de esta tempestad. Si bien esos años fueron para nosotros un sinfín de golpes, alarmas, indignaciones y luchas, hoy podemos decir que todavía no habíamos visto nada. Sin embargo, a nivel teórico es difícil no repetirse. Buscamos resistir, pensamos qué hacer, concebimos un *Estado orgánico*. ¿Qué nuevos elementos de diagnóstico y acción puede traer el actual aceleracionismo de la desgracia?

Sin titubear nunca ante las más flagrantes contradicciones, la retórica de un gobierno “libertario” y “anarco-capitalista” recurre insistentemente a “*las fuerzas del cielo*”. Es decir, plantea un fundamento teológico-político (el cielo) para legitimar un liberalismo

extremo. No se trata de resolver esta paradoja sino de pensarla como constitutiva: el funcionamiento de esta pesadilla exige que trabajen *juntos* un anti-estatalismo feroz, una explotación intensiva del aparato de Estado y un principio de razón trascendente.

En efecto, *todo lo estatal* es malo para el presidente Milei y su cohorte, pero lo estatal está por todos lados. No sólo por lo más evidente: la efectiva toma del Estado por parte de La Libertad Avanza. No sólo por el tradicional Estado “mínimo” que hace eje sobre la maquinaria represiva (en favor, por supuesto, de los intereses del poder económico concentrado) y el resguardo de la propiedad privada (en un sentido restringido: propiedad de bienes materiales y territorios, pero nunca de nuestra fuerza de trabajo y nuestros salarios, que no dejan de ser robados). Donde con mayor claridad se pone en evidencia el carácter *estatal* de este gobierno es en su ambición por conducir la cultura, la educación, la memoria histórica y la política exterior con fines muy específicos, a los que atribuyen un carácter de verdad absoluta sólo reservado a la revelación que viene del cielo. Destruyen con entusiasmo y esmero, pero también buscan introducir líneas teóricas en la currícula universitaria (desde la escuela austríaca en economía hasta Ayn Rand en filosofía), imponer contenidos en la escuela primaria y secundaria (valores libertarios), legitimar el negacionismo del terrorismo de Estado (hasta prácticamente rozar el afirmacionismo), modular las relaciones carnales con Estados Unidos del menemismo hacia un servilismo degradante (un colonialismo de alta intensidad), infundir un carácter violento en los vínculos interpersonales y multiplicar las pasiones tristes como el estado de ánimo privilegiado (fomentar el agotamiento y la impotencia, a la par del sálvese quien pueda). Los cambios son tan extremos para una sociedad de larga tradición popular, tan brutales, que sólo pueden ser llevados a cabo a través del recurso a la trascendencia. Las fuerzas del cielo no son, así, mera retórica.

La violencia, el individualismo, el egoísmo y la crueldad nos caen de arriba hacia abajo, fogueados por esta gestión a través de recursos gubernamentales y extra-gubernamentales (principalmente, las redes sociales, pero también ciertas ONGs, iglesias evangélicas, medios de comunicación, etc.). Pero el escenario actual no sólo responde a la diabólica mano de Dios. Tampoco eran decididamente colectivas *las fuerzas del suelo* (que *La Garganta Poderosa* confrontó con agudeza a las del cielo). La Libertad Avanza se alimenta también *desde abajo*. Es

un espacio político que acogió algo que efectivamente se gestaba en barrios, calles, ciudades y pueblos. Un sentido común producido, es cierto, por las mediaciones antes señaladas, pero también engendrado inmanentemente en el suelo social. Tenemos que admitirlo y trabajar con ello: el desprecio por lo público, la aversión al Estado y el individualismo radical –donde el otro es *como mucho* un medio para los fines privados de cada yo– no sólo tienen existencia concreta, sino que han hecho nido no sólo tienen existencia concreta, sino que han hecho nido en muchos -demasiados- corazones. Las hondas tradiciones nacionales que afirmaban el valor intrínseco de lo público, con la educación como estandarte, se encuentran *por lo menos* severamente debilitadas (aunque no muertas, ya que ese viejo orgullo se siente todavía en las aulas, las ceremonias escolares, los laboratorios, las salas de cine, los escenarios y otros espacios públicos). Tampoco parecen grabados en piedra los valores democráticos que hace un puñado de años parecían ganados para siempre por la sociedad argentina.

Hemos perdido el control de la maquinaria estatal. La década ganada está a nuestras espaldas. Tampoco hegemonizamos *las fuerzas del suelo*. Quienes hacemos esta revista no renunciamos, sin embargo, a nuestras convicciones que nos hacen creer que una buena vida en sociedad es posible y necesaria. Estamos convencidos de que nadie se salva solx y de que *la patria es el otro*. Nos encontramos, en consecuencia, y en este nuevo contexto, una vez más con la consigna que lanzó Lenin hace más de cien años y que fue dossier y tapa del número 9 de nuestra *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*: ¿qué hacer?

En principio, hay que *resistir*. Con ese objetivo, una primera tarea es entrelazar las luchas contra las diversas opresiones. No queremos ni debemos quedar aislados como docentes, o científicxs, o agentes de la cultura, o cooperativistas. Desde esa interseccionalidad, luchas para frenar los diversos embates de esta fuerza destructiva, proteger todo lo que se pueda, luchas por cada vida y cada sentido en peligro. Pero no basta con resistir. Hay que *construir*. Hay que construir *sin Estado*, cuando el Estado está gobernado por otros intereses, justo aquellos respecto a los cuales se trata de resistir. La comunidad organizada, afortunadamente, no consiste exclusivamente en el Estado: las fuerzas vivas del suelo se entretajan en diversas tradiciones autonomistas y asamblearias, cooperativistas y piqueteras, aliándose con estructuras de mayor densidad burocrática como los sindicatos.

Hay así una lucha a nivel del suelo que debe darse: volver a construir el sentido de lo colectivo y lo público en el creciente desierto del individualismo y lo privado.

En editoriales anteriores, hablamos de una “paradójica exterioridad interior” entre el Estado orgánico y las minorías. Hoy, las organizaciones sociales, los movimientos que surgen del suelo y que dan forma a una multiplicidad viviente de articulaciones y reclamos, ya no tienen con el Estado esa tensa y productiva relación entre el adentro y el afuera. Como en la campaña electoral, el Estado libertario sólo sabe gritar en una de esas direcciones. Expulsa con violencia, echa a lxs trabajadorxs y valla sus lugares de trabajo, se regodea con el desalojo mientras desmonta todas las estructuras y programas de contención (llegando así a uno de los puntos más altos de su criminalidad: expulsar a las personas de la propia vida, por ejemplo al discontinuar la entrega de medicación oncológica). Desde estas organizaciones, que hoy se encuentran –por la fuerza– afuera del Estado, brotan las primeras construcciones de sentido en medio del páramo en el que estamos inmersxs. Lo colectivo, lo público, lo diverso, siguen buscando filtrarse por todos los resquicios para construir alternativas y resistencias.

Pero no basta con ello. Hace falta volver a ocupar el Estado, que tiene la capacidad de potenciar todas aquellas fuerzas, vigorizarlas, proteger las fragilidades constitutivas de nuestra vida contemporánea. Para que eso sea posible, es necesario, además, recuperar la conducción. La urdimbre de la comunidad organizada no coagulará en un proyecto de país sólo con el espontaneísmo de las fuerzas del suelo. Hace falta una organización política que las articule, las potencie, las acoja como partes vitales de un todo superior, capaz también de entusiasmar y convocar a esas mayorías que hoy perciben con desprecio o desencanto toda forma de comunidad o colectividad. Y aunque nos embriague el ansia por volver a mirar con orgullo a quien lleve la banda presidencial, la experiencia reciente nos señala que la formulación concreta de la pregunta por el qué hacer no puede comenzar recién en esa instancia. La carencia del hacer, la impotencia del obrar, fue uno de los rasgos distintivos de la última gestión de sello nacional y popular en la Argentina. Nuestra comunidad organizada no puede ser desobrada. Por eso es ahora el momento de retomar la pregunta: ¿Qué haríamos si volviéramos a ser gobierno? ¿Qué haríamos si no tuviéramos obstáculos? Porque, lo hemos visto, no alcanza con volver.

Vamos a volver, de eso no hay duda. Pero esta vez debe ser con un claro y decidido proyecto. Muchxs compañerxs, muchxs candidatxs a conducir el movimiento popular, están trabajando para construirlo. Mientras tanto, desde la filosofía podemos tratar de pensar, una vez más, el sentido, la orientación de lo estatal. Negativamente: el Estado orgánico, que venimos tratando de pensar en nuestros editoriales, no es una mera maquinaria de represión, propaganda y servilismo a fines colonizantes. Positivamente, el Estado orgánico tiene otro espíritu, otro sentido: *crear lazo social, producir el tejido de lo social*. Por eso el Estado “mínimo”, el Estado represivo, no es un Estado auténtico: la represión no construye lazo social. El fin prioritario del Estado es la realización de la urdimbre de las fuerzas vivas del pueblo. Su valor social como totalidad orgánica es hacer funcionar al conjunto. Ese valor social poco tiene que ver con el valor económico que pregona el libertarianismo. Por eso, en el fondo, al Estado orgánico la cuestión de la generación y/o protección de riqueza individual no le es esencial, sino accesorio. Sólo creando lazo, sólo tejiendo relaciones, sólo multiplicando los vínculos y los circuitos de retroalimentación entre los distintos espacios del cuerpo social se genera ese valor soberano, con respecto al cual el valor monetario no es sino un derivado, un efecto, un testimonio de su buen funcionamiento. En tanto mera institución, o conjunto de instituciones, él no es un fin en sí mismo. Pero *en él* se construyen y potencian las instituciones colectivas, y se contienen las fuerzas del egoísmo disolutivo.

No se trata de contemplar el naufragio sino de hacer en él y con él. En estas páginas trazamos una senda: resistir, empezar a reconstruir el tejido colectivo *sin* Estado, recuperar el Estado y luego transformarlo en el telar colectivo. Lxs políticxs que harán historia deberán llenar de colores y motivos populares estas telas para volver a pisar el camino que transformará nuestra patria en la tierra de la verdadera libertad.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

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

“Colonialismo” y “vínculo telúrico” en la obra de Carlos Astrada

“Colonialism” and “Telluric Bond” in the Work of Carlos Astrada

NORA ANDREA BUSTOS

bustosnoraandrea@gmail.com

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA – ARGENTINA)

Recibido el 30 de diciembre de 2023 – Aceptado el 2 de marzo de 2024
DOI: <https://doi.org/10.69498/ri.2024.19.495>

Nora Andrea Bustos es Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Diplomada en “Filosofía de la liberación” por la Universidad de San Isidro. Especialista en “Enseñanza y análisis del mundo contemporáneo” por el Instituto Nacional de Formación Docente. Diplomada en “Educación intercultural” por la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Docente de la cátedra Pensamiento Argentino y Latinoamericano y de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Docente del Instituto Superior de Formación Docente N° 19 de Mar del Plata. Miembro del grupo de Investigación “Problemáticas Socioculturales” de la Facultad de Salud y Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Co-directora del Proyecto de Investigación: “El pensamiento y la acción política de Eva Perón: reconstrucción y proyecciones”. Directora del grupo de Investigación “Filosofías desde el Sur”. Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación. Sus trabajos giran en torno a la obra de Carlos Astrada y su legado en la Filosofía Latinoamericana.



RESUMEN: El presente artículo se propone rastrear en la obra de Carlos Astrada los conceptos de "colonialismo" y "vínculo telúrico". Para ello haremos una exégesis del libro *El mito gaucho*, publicado en el año 1948, en donde nuestro autor realiza una filosofía de la argentinidad a la luz de su interpretación del *Martín Fierro* en el momento de esplendor del gobierno de Perón. Luego interpretaremos las obras que datan de su alejamiento del peronismo y su interés por la filosofía latinoamericana, tales como "Mito, tiempo e historicidad", en donde nuestro autor comienza a mostrar sus análisis en torno a otras piezas literarias como el *Chilam Balam* de la cultura maya, y su conferencia titulada "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma", en donde plantea la necesidad de una emancipación del pensamiento europeo. En esa línea analizaremos el texto *El marxismo y las escatologías*, de 1957 donde reconoce la importancia del calendario azteca y del *Popol Vuh*. Ya para 1963, cuando publica *Tierra y figura*, encontramos la ampliación de su horizonte desde la pampa hacia la selva y los andes. En el análisis de la segunda edición de *El mito gaucho* mostraremos cómo aboga por la construcción de una gauchocracia comunitaria. Finalmente, daremos cuenta del modo en que muchos de estos conceptos han sido tematizados por la siguiente generación de filósofos, en especial los que conformaron el movimiento denominado "Filosofía de la liberación".

PALABRAS CLAVE: Colonialismo – Vínculo telúrico – Gaucho – Filosofía latinoamericana

ABSTRACT: This article aims to trace the concepts of "colonialism" and "telluric bond" in the work of Carlos Astrada. To do this, we will do an exegesis of the book *The Gaucho Myth*, published in 1948, where our author makes a philosophy of Argentina in light of his interpretation of *Martín Fierro* in the era of splendor of the Perón government. Then we will interpret the works that date from his departure from Peronism and his interest in Latin American philosophy such as "Myth, Time and Historicity" where our author begins to show his analysis of other literary pieces such as the *Chilam Balam* of the Mayan culture. And his conference titled "Latin American Philosophy as an Exponent of an Autonomous Culture" where he raises the need for an emancipation of European thought. Along these lines, we will analyze the text *Marxism and Eschatologies*, from 1957 where he recognizes the importance of the Aztec calendar and the *Popol Vuh*. Around 1963, when he published *Land and Figure*, we find the expansion of his horizon from the pampas to the jungle and the Andes. In the analysis of the second edition of *The Gaucho Myth*, we will show how he advocates the construction of a community "gauchocracy". Finally, we will realize how many of these concepts have been thematized by the next generation of philosophers, especially those who formed the "Philosophy of Liberation" movement.

KEY WORDS: Colonialism – Telluric Bond – Gaucho – Latin American Philosophy

Introducción

El presente artículo tiene como propósito rastrear en la obra de Carlos Astrada los conceptos de "colonialismo" y "vínculo telúrico". Para ello haremos, en primer lugar una exégesis de uno de sus textos fundamentales *El mito gaucho*,¹ publicado en el año 1948, en donde nuestro autor realiza una filosofía de la argentinidad a la luz de su interpretación del *Martín Fierro* en el momento de esplendor del gobierno de Perón. Allí es posible vislumbrar la descripción que hace Astrada en torno al pensamiento nacional, el cual se mueve entre dos proyectos: uno que es el oficial, que cuenta la historia argentina desde una mirada porteña y eurocéntrica, y el otro que representa a la Argentina profunda, la de los gauchos que lucharon por la libertad y que, no sólo no fueron reconocidos, sino que también padecieron un ominoso olvido y, en otros casos persecución, por los distintos gobiernos oligárquicos que hubo en nuestro país. El proyecto vencedor, en primer término, no hubiera sido posible sin la existencia de un colonialismo que se irá desplegando en la oligarquía terrateniente y que, entrando en complicidad con el extranjero, hará todo lo posible para que Buenos Aires tenga un poder superior al resto de las provincias, de modo tal que se pueda continuar con la política extractivista de nuestras riquezas con destino a Europa. Para fundamentar este proyecto extranjerizante se despliega todo un pensamiento que fundamenta el eurocentrismo en detrimento de las culturas vernáculas. Sin embargo, dirá Astrada, en la tierra ha permanecido "el mito gaucho", el cual está perfectamente plasmado en nuestro poema nacional. El mismo tiene el mensaje de liberar a sus hijos de la opresión reinante, y resurge siempre de nuevo. Es por ello que, por la fuerza del mito, los gauchos retornan

¹ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1948.

constantemente a luchar por lo que les pertenece, y éste es para Astrada uno de esos momentos en los que un líder ha podido escuchar el clamor de los hijos de Fierro, permitiéndoles entrar en la escena política del país.

Con el correr de los años, Astrada se irá separando del peronismo; pero, no obstante, seguirá buscando la senda de una filosofía liberada de la opresión colonial. En 1953 publica un texto titulado "Mito, tiempo e historicidad",² en donde comienza a mostrar sus análisis en torno a otras piezas literarias propias de nuestro territorio como el *Chilam Balam* de la cultura maya. Un año después dará una conferencia en Brasil, titulada "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma",³ en donde plantea la necesidad de una verdadera emancipación del pensamiento europeo. Reconociendo la impronta heideggeriana en la construcción de su propia filosofía, dirá que es tiempo de abandonar el concepto de angustia, propio de una Europa en decadencia, e ir por nuestro ánimo levantado, pensando más bien en la alegría como punto de partida de nuestro filosofar.

En 1957 publica *El marxismo y las escatologías*,⁴ reconociendo la importancia del calendario azteca y del *Popol Vuh*. La condena a la conquista de América se irá haciendo cada vez más explícita, aun cuando la conclusión de este libro lo lleve por la vía del marxismo. De todos modos, plantea que hay una relación muy estrecha entre este sistema económico y los llamados "ayllus" de la sociedad Inca. Unos años después pronuncia una conferencia en Tucumán, encontrándose junto a los hermanos Santucho, en donde afirma su compromiso con las luchas campesinas que se estaban desatando en ese momento. Ya para 1963, cuando publica *Tierra y figura*,⁵ su horizonte se ha ido ampliando desde la pampa hacia la selva y los andes. Los mitos que le interesan serán los originarios, los que conservan un tesoro que no ha podido ser arrebatado por el colonialismo. En la segunda edición de *El mito gaucho*⁶ abogará por la construcción de

² Astrada, Carlos, "Mito, tiempo e historicidad", en *Cuadernos de filosofía*, Fasc. VII, Buenos Aires, 1953.

³ Astrada, Carlos, "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma", en *Anais* N° 3, San Pablo, 1956.

⁴ Astrada, Carlos, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyón, 1957.

⁵ Astrada, Carlos, *Tierra y figura*, Buenos Aires, Ameghino, 1963.

⁶ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964.

una gauchocracia comunitaria invirtiendo la tesis sarmientina: el gaucho, dirá, es un ser superior al hombre de las ciudades. Es desde allí que surgirá un auténtico proyecto que pueda consustanciarse con su paisaje y su cultura. Finalmente, en sus últimos años, propondrá una dialéctica de la praxis a partir del concepto de "utopía",⁷ el cual, según su hipótesis, ha surgido de los pueblos primitivos de nuestra tierra.

Muchos de estos conceptos han sido tematizados por la siguiente generación de filósofos, en especial los que conformaron el movimiento denominado "Filosofía de la liberación". La importancia del vínculo telúrico puede hallarse en los trabajos de Gunter Rodolfo Kusch, así como en su principal discípulo Carlos Cullen.⁸ También es posible rastrear estos conceptos en la obra de Arturo Andrés Roig, en sus trabajos sobre el tema de la "utopía", que además se vislumbra en la obra de Horacio Cerutti Guldberg.⁹ Mario Casalla es otro de los filósofos de este movimiento que ha demostrado sobradamente su discipulazgo de Astrada. El pensamiento de Carlos Astrada, pues, constituye un antecedente insoslayable de los temas que hoy la filosofía latinoamericana tiene en el centro de sus investigaciones: la importancia de la construcción de un discurso propio, la lucha contra el colonialismo cultural, la tematización del vínculo telúrico, el rescate de la utopía latinoamericana, entre otros.

Frente a las grandes ausencias del pensamiento de Carlos Astrada en los historiadores de la filosofía que lo han considerado como un mero receptor de la filosofía europea o un esencialista de la argentinidad del peronismo, nos atrevemos a decir que hay aquí un proyecto filosófico genuino que, si bien tiene como marco teórico la crisis del existencialismo y de la filosofía moderna, abre el camino a una filosofía de la liberación del colonialismo mundial.

⁷ Astrada, Carlos, "Realismo de la utopía", en *Kairós*, Año II, N° 4, Buenos Aires, 1968.

⁸ Véase Kusch, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio de Padua, Castañeda, 1978. Cullen, Carlos, *Reflexiones desde Nuestra América*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2017.

⁹ Véase Roig, Arturo, *La utopía en el Ecuador*, Quito, Biblioteca Básica del pensamiento ecuatoriano, 1987. Cerutti Guldberg, Horacio, "El derecho a nuestra utopía", en *Revista de Historia de las Ideas*, N° 3, Quito, 1982.

El contexto de surgimiento de *El mito gaucho*

La obra *El mito gaucho* surge en el momento de mayor esplendor del primer gobierno de Perón al cual Astrada se encuentra muy cercano, siendo ya un filósofo adulto. Desde su paso por la Reforma Universitaria en 1918 junto a Deodoro Roca y Saúl Taborda, hasta la obtención de una beca en el año 1927, que lo lleva a Alemania a estudiar con Heidegger, Astrada se fue convirtiendo en uno de los principales filósofos argentinos del siglo XX, introduciendo, además, la filosofía de su maestro y llegando a ser uno de los más reconocidos discípulos de su obra.

Cuando en los años '30 vuelve a la Argentina, empieza a construir un proyecto filosófico político, en un primer momento, uniendo las filosofías de Heidegger y Marx.¹⁰ Al concepto de alienación de Marx, que corría por esos años a la luz de la publicación de los *Manuscritos económico filosóficos*, Astrada le agrega para el análisis del hombre en el mundo capitalista, la analítica existencial del *Dasein*, llevada a cabo por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Este trabajo da cuenta de las discusiones que compartía con el grupo con el que se codeaba estudiando en Alemania: Herbert Marcuse, Karl Löwith, Eugen Fink, Hans Georg Gadamer, entre otros. El proyecto político astradiano estaba enfocado en cómo lograr la emancipación de los trabajadores, rescatándolos de la alienación del mundo capitalista. Teniendo en cuenta que en nuestro país los trabajadores no habían sido considerados por ningún gobierno anterior, Perón será el primer líder de un grupo social mayoritario que estaba en condiciones laborales tremendamente precarias, produciendo una significativa transformación en materia de derechos laborales y sociales.

Astrada va a encontrar en este movimiento la plasmación de su proyecto, considerando que, por primera vez, el pueblo trabajador pisa el escenario político y toma un protagonismo nunca antes visto en nuestra región. En ese contexto, Astrada será uno de los tantos intelectuales que va a acompañar al gobierno de Perón, fundamentando filosóficamente sus principales decisiones. De esta época datan el folleto *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*,¹¹ el cual contiene el discurso que da Astrada junto con Perón en la Escuela de Guerra

¹⁰ Véase Astrada, Carlos, "Heidegger y Marx", en *Cursos y conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, Año II, N° 10, Buenos Aires, 1933.

¹¹ Astrada, Carlos, *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1948.

Naval fundamentando la tercera posición¹² ante la Segunda Guerra Mundial. También aparece el texto "Fetichismo constitucional",¹³ que tuvo como objetivo acompañar la reforma de la Constitución que se llevaría a cabo al año siguiente. En ese ambiente es que surge este libro, *El mito gaucho*, en donde nuestro autor va a sugerir que Perón es un hombre clave, una especie de héroe, que escucha el mensaje de la tierra, cuyo contenido es el mito de los argentinos que tiene como fin llevar a la comunidad nacional hacia su plenitud.

El mito gaucho como proyecto filosófico anticolonial

Astrada afirma que en el *Martin Fierro*¹⁴ está expresado el mito de la nación argentina. Allí se manifiesta la suerte que tuvo el hombre nacional: el gaucho, quien en muchos momentos de la historia fue usado y maltratado por el poder de turno y, sin embargo, nunca perdió el germen de la nacionalidad. Desde su protagonismo en las guerras de la independencia, la guerra del Paraguay, los enfrentamientos con el indio, etc., los gauchos fueron reclutados, y luego dejados a su suerte en estados de olvido y abandono. Fruto de un proyecto colonizador que no se termina con las guerras de la independencia –sino que se profundiza incluso, cultural, política y económicamente–, los distintos grupos que han ostentado el poder en nuestra historia con

¹² Véase Bustos, Nora "Carlos Astrada. Sociología de la Guerra y filosofía para la paz", en *Cuadernos de Marte. Revista latinoamericana de sociología de la guerra*, Buenos Aires, N° 1, 2010.

¹³ Astrada, Carlos, "Fetichismo constitucional", en *Hechos e ideas*, Año IX, N° 55, 1948.

¹⁴ Este poema narra la historia del gaucho Martín Fierro, quien es obligado a prestar servicios en la lucha contra el indio y rápidamente se convierte en un desertor. Su fuga dura diez años en la frontera, en los que atraviesa toda clase de vicisitudes. Martín Fierro, acompañado por su guitarra, relata sus peripecias reflejando de este modo la realidad del gaucho matrero, que se mete en problemas permanentemente y la única forma que encuentra para deshacerse de los mismos es la huida. La policía se muestra corrupta y discriminadora; de ahí sale Cruz, su compañero de viaje, tras desertar de sus servicios como miembro de la fuerza. El poema consta de dos partes que fueron escritas en distintas épocas. *La ida*, de 1872, narra la vida del gaucho junto con el indio, la cual no deja de estar plagada de infortunios y enfrentamientos. *La vuelta*, publicada siete años después, contiene el reencuentro de Martín Fierro con sus hijos, y los relatos de cómo fueron los diez años de vida de cada uno. Su hijo mayor narra su encarcelamiento injusto y todos los padecimientos que tuvo que soportar por parte de la policía. Su hijo menor, cuenta el modo en que cayó en manos de un viejo tutor llamado Vizcacha, quien aparte de aprovecharse de su situación particular, pretendió impartirle una moral pragmática que consistía en el acomodo y la corrupción para conseguir los objetivos que se propusiera. No obstante, Martín Fierro culmina aconsejando a sus hijos que trabajen para construir una sociedad más justa, en la que nadie tenga que soportar los tormentos que a ellos les han tocado, y en la que no haya ni excluidos ni perseguidos.

proyectos extranjerizantes han promovido que Buenos Aires gane la disputa con las provincias, quedando así como un gran puerto que tiene la mirada puesta en Europa. Astrada hace en este libro una suerte de filosofía de la historia analizando distintos momentos en los que conviven dos proyectos de nación. Por un lado, la historia del ser nacional, que es el gaucho, habitante del interior, guerrero incansable por la libertad; y, por otro, la historia oficial que, con el objeto de profundizar la servidumbre colonial, pretende enterrar a ese hombre que, justamente, para Astrada, tiene el numen de la nacionalidad, pues lleva en su sangre esa historia de lucha por un pueblo libre. A pesar de todos los intentos de aniquilación de lo vernáculo, el “mito gaucho” siempre vuelve a emerger, porque está en la tierra. Astrada define el mito de la siguiente manera:

Mito de los argentinos o mito gaucho es, pues, el conjunto o totalidad de supuestos y enunciados anímicos y emocionales de nuestra comunidad humana, relativos a la finalidad, aún sin explicitar, a que esta comunidad tiende instintiva y vitalmente.¹⁵

El mito es una fuerza prospectiva que existe ancestralmente en la tierra pero que el hombre argentino tendrá que ir descubriendo en su devenir histórico. Así, sucesivamente aparecen gauchos que oyen el mensaje telúrico y vuelven a emprender la tarea de construir la comunidad nacional. Desde San Martín y Güemes, quienes acuden a liberar a la patria del colonialismo, hasta los mismos gauchos que integran sus ejércitos, de donde emergerán también los caudillos, irán apareciendo expresiones de este mito, corriendo la misma suerte que Martín Fierro. El protagonista de la epopeya, a pesar de haber sido llevado por la fuerza a pelear contra el indio, perdiendo toda su vida, su familia, sus pertenencias, puede volver a buscar a sus hijos y formar la comunidad nacional. Aquí Astrada se enfrentará a cierta parte del arco intelectual¹⁶ que había interpretado a la “Vuelta” de Martín Fierro como una traición del propio Hernández a su obra original, presentando un gaucho más moderado que pretende corregir al anterior. Ante esto, nuestro autor dirá que es por la fuerza del mito que Fierro puede reencaminar su rumbo hacia la formación de una auténtica patria que lo contenga y lo acoja.

¹⁵ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, op. cit., 1948, p. 22.

¹⁶ Nos referimos a Ezequiel Martínez Estrada con su obra *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* publicada el mismo año 1948, entre otros.

En los relatos que cuentan sus hijos a su regreso, Hernández refleja las injusticias que el Estado oligárquico ha cometido con todos los pobladores que quedaron desamparados por este proyecto político. El hijo mayor será llevado preso por un error burocrático mientras que el menor caerá en manos del peculiar Viejo Vizcacha quien representa, para Astrada, la dudosa moral que impone un sistema basado en todo tipo de injusticias. La suerte de Picardía está relacionada con la imposición de la religión católica, cuyas formas morales también estaban muy distantes de la vida de los gauchos. Ante esto Fierro les dirá a sus hijos que deben luchar por una comunidad que se construya desde abajo. El famoso verso que comienza diciendo “Los hermanos sean unidos...” será la clave para poder enfrentar al enemigo extranjerizante y despreciador de lo nuestro. Astrada dirá a este respecto que el mito gaucho, plasmado en el *Martín Fierro*, es lo que ha hecho posible el reencuentro del pueblo argentino con sus propias raíces. Así este pueblo pudo sobrevivir al colonialismo, que fue vencido militarmente gracias a la valentía y habilidad de los gauchos. Fueron ellos quienes pusieron el cuerpo en las batallas y los que luego conservaron el tesoro originario: el numen de la nacionalidad. Resistiendo a todo proyecto extranjerizante que pretendiera imponerse, el gaucho siguió manteniendo las costumbres, las tradiciones y la cosmovisión que había heredado de sus antepasados. El conocimiento de la tierra, su relación con el paisaje y con los animales, lo constituyen en un ejemplar único, un habitante que no necesita más que la naturaleza para vivir y ser feliz.

Pero una sombra de olvido se cierne sobre la pampa...[.] y el protagonista anónimo de nuestra epopeya es tan sólo un paria, al margen de las preocupaciones tutelares de un Estado cuya concepción política fue formada y articulada [...] con retazos y remanentes adquiridos en el extranjero.¹⁷

Ante la embestida colonial, que no cesa con la conquista de la independencia, se presenta como necesario retornar al origen perdido. Reencontrarnos con ese pueblo olvidado para formar la comunidad nacional que nos debemos. Liberarnos del lastre colonial que nos hace perder de vista nuestros logros y potencialidades. Argentina tiene, en ese momento, la oportunidad de protagonizar los destinos de la

¹⁷ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, op. cit., 1948, p. 25.

humanidad.¹⁸ Pero primero deberá consustanciarse con su identidad más propia. Enlazar todos los aspectos que habían sido desperdigados por los sucesivos intentos de socavamiento de los orígenes.

El hombre argentino no es, para Astrada, ni primitivo ni europeo. Y eso también configura su modo de relacionarse con la tierra, tornándolo errático. La pampa se convierte en la Esfinge que deberá descifrar para no sucumbir en el enigma. Es el medio espiritual en el que el hombre argentino se podrá reencontrar con su propia esencia. "La pampa es el plano espiritual por el que se desperdiga y tórñase errático nuestro existir, perfectamente simbolizado en el ambular del gaucho Martín Fierro".¹⁹

Astrada también marca que hay en el *Facundo*²⁰ de Sarmiento un reconocimiento de esta peculiar relación del gaucho con la tierra. Y es que la pampa no es para cualquiera. El gaucho ha desarrollado una capacidad para vivir el día a día, para trasladarse si un huracán le llevó la tapera, para pelear con las fuerzas telúricas que amenazan a veces con desmembrarlo. Así se va configurando su carácter de héroe en los registros históricos y a la luz de esto nacerá la poesía gauchesca, que corona en el *Martín Fierro* la expresión de toda una estirpe. Ante esto Astrada afirmará que no es el gaucho un mito, como pretendieron imponer en la Argentina del Centenario,²¹ sino que nosotros poseemos el mito gaucho, el cual tiene la capacidad de vivificarse y retornar cada vez que la patria está en peligro. Y la patria entró varias veces en cauces que la llevaron por derroteros extranjerizantes, ciñéndose en un tremendo olvido de quienes lucharon por ella. "Tardó, quizás, en venir el vate esperado, pero al fin llegó, en la egregia compañía de Martín Fierro, llegó con la llave del tesoro, con el recuerdo, la canción y la esperanza..."²²

¹⁸ Tanto Astrada como el mismo Perón, ante el período de posguerras que deja a Europa en una situación de decadencia absoluta, tenían la idea de que había llegado la hora de que los pueblos de la periferia tuvieran un lugar protagónico en el mundo.

¹⁹ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, op. cit., 1948, p. 15.

²⁰ Si bien admitimos la feroz embestida contra el gaucho en la obra de Sarmiento, no por ello dejamos de reconocer que es uno de los primeros en decir que este bárbaro que posee una insoslayable relación con la tierra, ha sido el héroe de la independencia. Su valor y su conocimiento del paisaje, fueron los grandes elementos que acompañaron la osadía de los ejércitos gauchos frente al imperio colonial.

²¹ Véase Lugones, Leopoldo, *El payador*, Buenos Aires, Otero & Co., 1916.

²² Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, op. cit., 1948, p. 25.

La vuelta de Martín Fierro es posible por el clamor telúrico, que no olvida a sus hijos y los reúne siempre de nuevo. Este hombre recuerda que pertenece a la tierra y que ella misma le suministrará todo lo que necesite para volver a entroncarse en sus raíces. Es, superando ese doloroso pasado que lo hizo un personaje inerte, que podrá consustanciarse nuevamente con su paisaje y sentirlo propio. De esa manera será, como dice el poema, fiel a su destino.

La filosofía latinoamericana

En el año 1951 Astrada viaja a Perú, al Congreso de Filosofía de Lima, y visita el Cuzco y el Machu Pichu. Según los testimonios de su hijo Rainer Astrada, recogidos por Guillermo David,²³ ese viaje lo deja perplejo, a tal punto que se propone, a su regreso, trabajar en torno a América Latina. Tras la muerte de Evita, año en el que sale su obra *La revolución existencialista*, donde Astrada despliega todo su proyecto filosófico político, nuestro autor entra en un peculiar viraje intelectual. En esa época escribe "Mito, tiempo e historicidad", comenzando a pensar estos temas a la luz de las culturas originarias, concretamente haciendo alusión al *Chilam Balam*, libro de la cultura maya. También en este texto cita la obra de José Imbelloni, antropólogo italiano que se dedica a estudiar las culturas arcaicas americanas y que es un referente esencial en la obra de Gunter Rodolfo Kusch.²⁴ Al año siguiente concurre al Congreso Internacional de Filosofía en Brasil y pronuncia una conferencia que marcará ya un cambio decisivo en su rumbo intelectual: "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autóctona". Allí afirma que, partiendo de una historia de las ideas latinoamericanas, en la que se vislumbra una particular recepción de la filosofía europea, es hora ya de emancipar el pensamiento latinoamericano, redefiniendo nuestros conceptos y entrando en una etapa de creación de discursos propios, puesto que ya no necesitamos de ese acervo cultural anterior. Reconociendo el influjo de la filosofía de Heidegger en estas latitudes, incluso en su propio derrotero filosófico, Astrada

²³ David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004, p. 223.

²⁴ Gunter Rodolfo Kusch es uno de sus discípulos quien, a pesar de su alejamiento del maestro por cuestiones políticas, se convertirá en uno de los principales referentes de los estudios sobre las filosofías de nuestros territorios.

afirma que la angustia no sería un concepto clave tal como lo plantea el filósofo alemán, pues ese sentimiento puede ser más propio de una cultura en decadencia. Así se vislumbraba el drama europeo tras el clima de posguerra. Más bien nuestro estado de ánimo tiene que ver con la euforia ante los nuevos desafíos que se presentan. Estamos, según Astrada, en pleno “proceso de gestación”²⁵ de lo que él da en llamar un humanismo práctico latinoamericano. El estado de ánimo, entonces, podría ser la “alegría” que lleva al habitante americano a consustanciarse con su tierra, debiendo reencontrarse con su origen del que fue “violentamente arrancado” por la conquista. Astrada anuncia aquí la posibilidad concreta del renacimiento de las culturas azteca e incaica, observando un ambiente de lucha en nuestro continente contra el “colonialismo cultural”. La que conserva ese origen es la tierra y no el espíritu, tal como lo había planteado Hegel a quien Astrada, a pesar de la gran influencia que ha ejercido en su filosofía, lo considera “un cometa errático”.²⁶ Lejos de lo que planteaba este filósofo alemán, Amerindia conserva todo ese oro originario en el aliento telúrico que no pudo ser socavado por el “espíritu universal” del eurocentrismo.

En el año 1957 publica *El marxismo y las escatologías*, donde manifiesta su admiración por los pueblos originarios: “El calendario de los aztecas es el más perfecto de todos los conocidos”,²⁷ dice. Astrada reconoce en la cosmovisión de los pueblos originarios americanos un sistema de edades cíclicas, principalmente en un análisis que realiza sobre el *Popol Vuh*. A lo largo de su estudio, observa que todas las culturas arcaicas, al igual que la griega, tuvieron sus primeros indicios en cosmogonías que se expresaron a través de elementos similares. Es más, señala que cuando Cortés habla con Moctezuma sobre la impresión que le causan los sacrificios humanos que realizan los indios, éste le responde que a él le genera más escozor que los cristianos se coman el cuerpo y la sangre de Cristo en cada misa. Esto muestra que no es verdad que hubo un encuentro entre un pueblo civilizado y otro bárbaro, sino que hay un “logos” en estas culturas que le da sentido a su cosmogonía. Astrada expresa un repudio de la conquista, considerándola un genocidio que no sólo arrasó con

²⁵ Astrada, Carlos, “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma”, *op. cit.*, p. 1080.

²⁶ *Ibid.*, p. 1082.

²⁷ Astrada, Carlos, *El marxismo y las escatologías*, *op. cit.*, pp. 38-39.

vidas, sino también con enormes sistemas culturales que, a pesar de todo, han influido incluso hasta en nuestro poema nacional.

Así, en nuestro *Martin Fierro*, donde se dice que “el tiempo es una rueda – y rueda eternidá”: ¿De dónde proviene esta idea? Ciertamente más que en su posiblemente remota extracción cultural, debemos pensar en su más inmediato hontanar telúrico.²⁸

Astrada afirma que esa sabiduría no se ha perdido totalmente, pues aflora en las obras literarias de nuestros autores latinoamericanos y puede rastrearse en costumbres y cosmovisiones actuales. Será con el auxilio de la antropología y la etnografía que la filosofía deberá emprender una tarea de reconstrucción de la identidad perdida.²⁹

En 1962 asiste al Congreso de Filosofía en Tucumán con su conferencia “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”. Allí vuelve a insistir en la necesidad de que América Latina aproveche el momento histórico para construir esa “unidad en la diversidad”³⁰ que los pueblos están reclamando. Citando un texto de Francisco René Santucho,³¹ afirma que las culturas autóctonas están vivas y permanecen en el pueblo. A partir de un mestizaje cultural, es posible que a floren las más recónditas características filosóficas socavadas por el colonialismo. América Latina, afirma, tiene la posibilidad de ponerle fin al capitalismo colonial si de una vez por todas se decide a abrazar toda la diversidad que hay en ella. Tendrá una cultura dual,³² asimilando todo ese mestizaje que le permitirá erigirse en una cultura universal pero propia.³³

²⁸ *Ibid.*, p. 47.

²⁹ Ya se destacó más arriba la importancia de la obra de Rodolfo Kusch en este sentido.

³⁰ Uno de los conceptos que será fundante de la “Filosofía de la liberación” años más tarde.

³¹ El texto en cuestión lleva como título de “Integración de América Latina”, en Santucho, Blanca, *Nosotros, los Santucho*, Buenos Aires, Nuestra América, 2004, p. 49. En el año que asiste al congreso mencionado, Astrada permanece en Termas de Río Hondo, seguramente junto a la familia Santucho, tal como se puede vislumbrar a partir de sus cartas; en Astrada, Carlos, *Epistolario*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, Tomo II, 2022, pp. 583-587.

³² Más tarde este concepto será acuñado por Kusch.

³³ También este concepto será trabajado por otros de sus discípulos: Mario Casalla, en su acepción de “universal situado”. Véase Casalla, Mario, “Democracia y filosofía en América Latina. Una convivencia tan difícil como necesaria”, en *Revista Logos*, N° 8, 1998.

Partiendo de la desoída denuncia del padre de las Casas,³⁴ Astrada realiza un sintético recorrido histórico de la penetración cultural europea en nuestra filosofía, comenzando por la escolástica y llegando al proyecto moderno en épocas de la independencia. Respecto a la preponderancia del marxismo en nuestras tierras, dice que existe un gran parecido entre su propuesta comunitaria y las comunidades indígenas que pertenecieron sobre todo al Incario. De todos modos, señala que Europa ya no puede ofrecer marcos teóricos que acompañen el camino que está iniciando nuestra tierra. La cultura latinoamericana está viviendo una hora en la que programa su propio destino y el mismo será consustanciándose con su propio acervo cultural y renovándolo conforme a sus anhelos colectivos.

Más tarde se cartea con Mario Roberto Santucho, siguiendo la relación con la familia y los militantes que reagrupen. Incluso en carta del año 1968³⁵ Santucho le dice que ha leído su artículo sobre la autonomía de la cultura latinoamericana y que le interesa profundizar en la dialéctica a partir de la realidad de estas tierras. Astrada hará un par de viajes más hacia Santiago de Estero para enseñarles a los militantes de allí los conceptos centrales de la dialéctica hegeliana a cambio de nutrirse con los sentires del pueblo profundo.

La aparición del indio como portador de lo vernáculo en *Tierra y figura*

En el año 1963, Astrada publica *Tierra y figura*, donde su horizonte se amplía de la pampa hacia todo el paisaje latinoamericano, así como del gaucho al habitante originario. Allí plantea que la selva y los andes también constituyen el ámbito telúrico en el que se desarrolló el origen de la patria. Son las culturas precolombinas las que conservaron el aliento telúrico que florece aún en el mito. Los cuerpos, afirma, vuelven a la tierra, la cual conserva todo el *élan* de las vidas pasadas que retorna siempre de nuevo a plasmarse por la fuerza del mito. A pesar de las campañas de exterminio de los pueblos originarios, permanece en la tierra esa fuerza insobornable.

³⁴ Es importante destacar el lugar preponderante que tendrá en pensamiento de Bartolomé de las Casas en la Filosofía de la liberación.

³⁵ Astrada, Carlos, *Epistolario*, op. cit., p. 649.

En referencia a lo telúrico, sostiene que en la cosmovisión de la cultura quechua se considera al ser humano como "tierra que anda". Así, la hazaña de San Martín es repensada desde la selva, como la de *Martin Fierro* lo fue desde la pampa. El Altiplano es el paisaje que atesora el mutismo de esos seres a los que se les ha despojado de todo a partir de la colonia y ese pasado glorioso que promete siempre volver. Tal estirpe permanece energéticamente en esta tierra en la que fue enterrada. La tierra, entonces, no es meramente un paisaje actual sino que conserva las voces silenciadas por la historia colonial.

Con el concepto de *genius loci*, nuestro autor alude al modo en que el paisaje se configura por todo el acervo cultural de las vidas pasadas que conservan los valores, sentimientos, experiencias y dolores de un pueblo. Así, todos los seres que habitan o habitaron una tierra son evocados en una comunidad que no sólo vive el presente en la que se encuentra, sino que también viene de una historia y es proyección hacia un futuro en común. En las tradiciones de los pueblos viven los antepasados que emanan desde la tierra mensajes prospectivos marcando el rumbo de la marcha. Por eso es tan importante consustanciarse con la comunidad en la que se ha nacido, para no perderse en el capitalismo eurocentrista que pugnó desde sus inicios por destruir estos tesoros. Lo que los pueblos acrisolan no tiene un valor de mercado, sino que son los signos de la cultura, que no se venden ni se compran en el mundo capitalista. Frente a una idea colonialista que presentaba a la cultura europea con el arrasador adjetivo de "universal", dando fundamento al capitalismo globalizador; por debajo de esa idea, están las culturas de los pueblos que emergen de esa unidad telúrica en referencia a las tradiciones y los sentires populares. Esa cultura fue tejiendo otra historia que conservó el lugar de muchas figuras que fueron silenciadas por el oficialismo de entonces. Cultura viene de cultivo, o sea, está en relación directa con la tierra. El hombre humaniza el paisaje a través de sus expresiones estéticas y a la vez es producto de éste. "La cultura, en su intrínseca relación con la vida de un pueblo, es, en sus direcciones específicas, convivencia orientada en un destino, social e histórico".³⁶

La cultura es parte necesaria de la liberación de los pueblos, pues cada comunidad construye su derrotero a través de su desarrollo cultural. Allí se plasman todos los sentires y anhelos de sectores

³⁶ Astrada, Carlos, *Tierra y figura*, op. cit., pp. 24-25.

que, olvidados por el poder hegemónico, llevan el signo de la popularidad, que no es otra cosa que el corazón de toda nación. Estos sentires son plasmados en un discurso que ya va teniendo el carácter de una auténtica filosofía argentina. Emulando la exhortación alberdiana a conquistar una filosofía nacional, es posible identificar las peculiares características del pueblo argentino a través de sus pensadores. Porque cada hombre singular, dice Astrada, lo es a partir de la comunidad en la que ha nacido. Es la única manera de acceder a la universalidad. Pero a la vez la filosofía de cada pueblo es su nexo de comunicación. Así, el vasto continente latinoamericano tiene una oportunidad única, la de construir una filosofía que lo libere de la opresión del colonialismo.

Hubo una estirpe primigenia que fue aniquilada por la Conquista: la verdadera barbarie colonizadora que durante muchos años imperó en nuestra tierra destruyendo y persiguiendo a "las razas aborígenes".³⁷ Esta colonización, no sólo no terminó con la independencia del país, sino que se recrudeció por parte de los mismos gobiernos nacionales. Luego llegó una segunda estirpe, la que dio su vida por la liberación del pueblo, que fue también olvidada y silenciada por el poder de turno.

Pero el silencio que la envolvía en su manto telúrico iba a ser roto por un canto. Martín Fierro había pulsado la guitarra para romper precisamente ese silencio –verdadera barrera de silencio– y "cantar opinando".³⁸

Martin Fierro pide así "atención al silencio" en el que fueron sumidos tantos gauchos reprimidos por la tierra arrasada que dejarían los unitarios una vez terminada su campaña de terror. Pueblos enteros diezmados, mujeres violadas y hombres masacrados delante de sus hijos. Cabezas exhibidas a modo de escarmentar al resto, para que nunca más un gaucho pueda alzar la cabeza y sentirse orgulloso de su patria. Un silencio que ensordece a una nación entera. Pero Martin Fierro alza su canto y esos gauchos comenzarán a renacer por la fuerza del mito. El poeta sabe descifrar el mensaje telúrico que ha persistido a pesar de todos los intentos de socavamiento.

³⁷ *Ibíd.*, p. 72.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 72-73.

Mayor silencio encuentra ahora Astrada en la Puna, donde el Altiplano emerge como nuevo horizonte enigmático. Allí es posible observar el mutismo de seres que no tienen el menor interés en el mundo occidental, guardando el tesoro arcaico, el que no quedó escrito, sino que fue reservado a la historia oral. Esa historia fue silenciada por la conquista que arrasó con todas las culturas originarias; pero la tierra, con su paisaje humanizado, tiene la capacidad infinita de conservar ese origen. Y una vez más, el silencio se rompe con el canto. Los rituales de la Puna se manifiestan en una mezcla de cristianismo y festividades originarias, en los cuales las voces de los antepasados afloran con su mensaje indescifrable para los observadores ajenos.³⁹ Es una cultura dual, con un origen telúrico indestructible.

La segunda edición de *El mito gaucho*.

Un año después, Astrada reedita *El mito gaucho* agregando una gruesa introducción, donde habla del indio como precursor del gaucho y de la posibilidad de la conformación de una "gauchocracia comunitaria". Astrada arremete contra Sarmiento al plantear la dicotomía "civilización y barbarie" como una "seudoantinomía" que dañó tremendamente a nuestra identidad. Presentando al gaucho como un híbrido entre el negro, el indio y el árabe andaluz, afirma que la noción de "raza" está absolutamente perimida. En referencia a la denominada "conquista del desierto", declara que "el unicato roquista constituyó la gran vergüenza nacional, pues durante esos treinta años se programó y consumó la entrega del país al amo extranjero".⁴⁰ Tras cometer el genocidio contra el indio, se dio lugar al comienzo de la oligarquía terrateniente que profundizaría la colonización cultural.

Astrada sostiene que, lejos de sentirnos rebajados por el poder extranjero, debemos levantarnos, porque tenemos una misión que cumplir. A pesar de que por estos años el proyecto político peronista había sido socavado y su líder, a los ojos de nuestro autor, ya no tenía fuerza, a la vez no debíamos olvidarnos de nuestras potencialidades de ser un pueblo soberano. Una comunidad que se una con todas sus

³⁹ Aquí es posible establecer una consonancia con el concepto de "fagocitación" de Kusch.

⁴⁰ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, op. cit., 1964, p. 19.

fuerzas híbridas que convergen en el aliento telúrico puede afianzarse en un anhelo colectivo. En esa línea discute con los defensores del indio en detrimento del gaucho, ya que ambos son considerados, por él, víctimas del sistema extranjerizante. Los dos sectores sociales han sido protagonistas en las luchas por la emancipación política del país. Y luego fueron traicionados por el poder de turno.

Así se erigió el privilegio y bienestar económico de las doscientas familias que constituyeron el semillero de la oligarquía portuaria gobernante, el lastre que, hasta hoy, ha impedido la instauración de una auténtica Argentina, libre y justa.⁴¹

Esos privilegios decantaron en una sociedad mediocre, una sociedad con el sólo anhelo de tener más dinero sin importar el medio que se utilizara para conseguirlo. Una generación que, al tener todo servido, fue desvalorizando cada vez más nuestros recursos, mirando a lo europeo como lo único válido. El poema de Hernández expresa esa contradicción de la vida argentina: entre un pueblo mestizo que dio la vida por la libertad, y una dirigencia ciega a las demandas sociales. El gaucho sólo quería que lo dejaran tranquilo, con sus cosas. No necesitaba mucho para ser feliz, pero fue precisamente este aspecto el que enloquecía a aquellos que, ávidos por la ambición, querían instaurar la disciplina del trabajo, la cual era muy difícil de implementar en una tierra fértil donde tener lo necesario para vivir no era algo que demandara mucho esfuerzo. En esa línea Astrada plantea que es Sarmiento quien representa la verdadera “barbarie moral, la civilización foránea”.⁴² Fueron sus políticas las que arrasaron con todo el acervo cultural del hombre argentino, así como con sus anhelos y esperanzas. Pero esta cultura debe renacer, porque Astrada comparte con Hegel la idea de que es necesario consustanciarse con lo nacional, es decir, con las costumbres, las tradiciones, la idiosincrasia y el paisaje de un pueblo, para acceder a la universalidad. Hay una dialéctica entre universalidad y singularidad en la que esta última debe darse absolutamente en función del vínculo telúrico de una comunidad determinada. Astrada afirma explícitamente a este respecto que la tan controvertida “Vuelta” de Martín Fierro contiene los lineamientos esenciales de esta comunidad nacional.

⁴¹ *Ibid.*, p. 17.

⁴² *Ibid.*, p. 25.

Haciendo alusión a las anotaciones de Darwin luego de su viaje por la pampa, Astrada invierte la tesis sarmientina afirmando que el gaucho es un hombre superior al habitante de las ciudades, porque su acento vernáculo le imprime un sello particular de respeto y escucha atenta. No está atravesado aún por las influencias foráneas que existen en la ciudad.

El de la minoría clasista es el de lo forastero, de lo colonialista, de lo anti-argentino, sector llamado a ser superado cualitativamente, por el salto insurreccional. Es que la hormona vital de la liberación solo circula en la corriente sanguínea de los criollos cuyo ancestro telúrico es el gaucho, ya injerto en el indio.⁴³

Astrada declara que el gaucho será el que venga a todas las distintas generaciones originarias que han pretendido ser destruidas por el colonialismo. Los parias que siguen sufriendo las consecuencias de proyectos extranjerizantes que los conminan a un ominoso olvido, tendrán su momento en la historia, el de avanzar hacia la liberación de los pueblos oprimidos. Pues con las revoluciones independentistas se logró la libertad política, pero aún quedan restos de colonialismo en todos los aspectos de la vida argentina. Aquí se pone en cuestión incluso el concepto de “democracia representativa”,⁴⁴ para oponerle la propuesta de una “gauchocracia comunitaria” que pueda poner fin al imperialismo extranjero. Astrada promueve que los pensadores latinoamericanos comiencen a construir una filosofía autóctona en torno a su pasado en común y su proyección hacia un futuro independizado culturalmente de Europa. Exhorta a realizar un proyecto de liberación que pueda superar la ortodoxia marxista y se consustancie con las posibilidades del pueblo⁴⁵ argentino. Expresa una profunda desilusión ante todos los proyectos políticos que tuvieron protagonismo en nuestro país. Ni el peronismo ni el radicalismo ni el marxismo, según él, podrán tomar la posta de ese ideal de liberación que está planteando como posibilidad de futuro.

⁴³ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁴⁵ Es de destacar que aquí Astrada distingue el “pueblo” del “populacho”, término asignado, entre otros grupos, a las masas peronistas que en otro momento vio con gran entusiasmo.

Asumiendo que, desde la conformación de la nación argentina, las ideas con las que se ha pensado nuestra realidad han sido por lo general europeas, es posible rastrear en nuestra historia de las ideas una apropiación y resignificación de esos conceptos a la luz de las problemáticas propias con un carácter instrumentalista. Pero ahora estamos en una nueva etapa, en la que las ideas europeas han entrado en un proceso de decadencia. Y son los países históricamente postergados por la cultura hegemónica los que deben emanciparse culturalmente y producir un discurso propio. Astrada afirma que, a pesar de todos los intentos de aniquilamiento cultural, el aliento telúrico sigue brindando su mensaje originario. Y que podemos generar un sistema filosófico diferente del occidental ya que, si Hegel consideró que el Espíritu Universal no había pasado por aquí, no necesitamos del mismo, pues nosotros nos nutrimos de la tierra. Ya la generación del '37 en su crítica al Iluminismo por no anclar en la realidad concreta de nuestro pueblo, comienza a tomar el aspecto telúrico como esencial para comprender nuestra idiosincrasia. Con el legado del mismo San Martín, de emanciparnos culturalmente, los jóvenes de esa generación anuncian la constitución de una filosofía nacional. Será buscando en lo vernáculo donde se encontrará ese acervo propio, para llevarlo al plano universal.

Humanismo y Utopía

En 1964 publica *Humanismo y alienación*,⁴⁶ donde afirma que la empresa colonizadora ha llegado a su fin. El humanismo práctico postulado por Astrada promueve un rescate del hombre de la alienación del mundo moderno. América Latina ha sufrido, además de la desrealización propia de las condiciones actuales del capitalismo, la permanente negación de sus orígenes vernáculos. De este modo, propone una dialéctica de la *praxis* en la que se conjugan tanto las condiciones materiales de producción y explotación, como las luchas por las identidades regionales. Con este viraje se había producido su alejamiento del peronismo ya en el borde de la década del '60 y el inicio de los alzamientos revolucionarios orientados por la Revolución Cubana. La filosofía de la *praxis* se va transformando, poco a poco, en una dialéctica de la libertad, donde la "utopía" aparece como el último eslabón.

⁴⁶ Astrada, Carlos, *Humanismo y alienación*, Buenos Aires, Devenir, 1964.

La utopía opera como fuerza, como crítica a las condiciones en las que viven los pueblos oprimidos, negando la situación real: a través del movimiento dialéctico, la negación de la negación, se arribará a una sociedad más justa. En esa línea, en su artículo titulado "Realismo de la utopía" retoma de los pensadores fundadores la idea de que la utopía no es un mero postulado para la imaginación, sino que tiene raíces reales que le imprimen una fuerza de concreción tangencialmente posible. Astrada afirma que "las utopías son así como especies de faros en el dilatado mar de la realidad histórica",⁴⁷ ya que plantean resistencias hacia la realidad actual. La utopía tiene un devenir dialéctico que la hace participar, por tanto, del devenir histórico. El pensamiento utópico se basa en imaginar una comunidad que vive feliz y en armonía total. Este planteo se apoya en la fe en la posibilidad de que esta comunidad haya existido, por lo que no tiene por qué ser una mera fantasía. El impulso utopista proviene de negar la realidad presente, entrando indefectiblemente en un proceso dialéctico. Por ello las ciudades utópicas se hallan amuralladas o son islas separadas del continente, pero esto no implica que sus autores no expresen una voluntad de perfeccionamiento de las demás comunidades, sino que más bien representan una fuerte crítica al Estado basado en una racionalidad instrumental, crítica que se está comenzando a discutir en esa época.

Por otro lado, tanto en las obras de Moro, como de Bacon y Campanella, hay referencias a las comunidades de América. Y el mismo Campanella era muy crítico del sistema de dominio español. Si en la dialéctica hegeliana se plantea que la historia ha acontecido a partir de la negación de cada comunidad anterior y con el consecuente surgimiento de una nueva, es posible interpretar el pensamiento utópico como parte de este devenir histórico.

De la nada potencial de la utopía surge el inicio de su ser. Este es negado por el ente existente (los Estados reales); pero con la negación de esta negación comienza el devenir real de la utopía.⁴⁸

Astrada se anima a arrojar la hipótesis de que Amerindia ha sido el lugar que inspiró a los utopistas en la construcción de sus obras. Estas obras influyeron en la creación de las reducciones jesuíticas

⁴⁷ Astrada, Carlos, "Realismo de la utopía", *op. cit.*, p. 2.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 8.

en las tierras guaraníes, las que, lejos de ser una sociedad armónica, fueron reales procesos de domesticación y sumisión en favor del imperio. Pero ahora es el tiempo, dice nuestro autor, en que Europa ya no tiene nada que ofrecer, y la utopía vuelve a surgir en donde nació: América. Por la fuerza dialéctica que la impulsa, podemos pensar que emerja la plenitud del hombre americano en una nueva hora que le permita comulgar con lo universal, y así llegar a constituir el hombre pleno. Éste es aquel que, una vez liberado de la alienación, se lanza a cumplir el destino de su pueblo, humanizándolo plenamente desde todos los rincones de su existencia. Si en sus épocas de "filósofo de estado" es el mito el que trasmite el mensaje de la nacionalidad, en sus últimos escritos será la utopía de una integración latinoamericana que respete las diversidades culturales, la que decante en una sociedad donde se honren los derechos de todos.

Consideraciones finales: tránsito de la libertad a la liberación

En su último año de existencia, 1970, Gunter Rodolfo Kusch, quien ya en 1962 había publicado *América profunda*, le envía una carta a Astrada solicitándole su recomendación para concurrir al Segundo Congreso Nacional de Filosofía, a la que él responde recordando su "complicidad con los indios". En ese congreso se fundará nada menos que la Filosofía de la Liberación, movimiento que sigue trabajando la descolonización cultural hasta nuestros días y que tendrá a Astrada como uno de los principales maestros. El mismo Arturo Andrés Roig lo menciona en la introducción que escribe del libro fundador del movimiento *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*.⁴⁹ Allí, gran parte de los autores lo mencionan a Astrada o continúan desarrollando sus temas principales. Es el caso del mismo Roig, quien junto a Cerutti Guldberg continuarán desarrollando el tema de la utopía latinoamericana. También podemos destacar el texto de Mario Casalla, quien además de dedicarle el artículo a su maestro, continuará trabajando en torno al pensamiento nacional y a la filosofía de la existencia. El caso ya mencionado de Kusch, quien ya había comenzado con sus investigaciones en torno a los habitantes de la región y que continuará en esa senda dejando también una gran marca en los trabajos de Carlos Cullen.

⁴⁹ AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.

Astrada deja a sus discípulos el legado de hacer un humanismo práctico situado. De allí podemos considerar el concepto de Casalla de "universal situado" que ha encontrado un lugar en las principales disputas con la filosofía del resto del mundo. También, aunque muy solapadamente, es posible vislumbrar la impronta astradiana en los trabajos de Enrique Dussel, en referencia a la necesidad de la creación de un discurso propio. De hecho, ya en la revista *Kairós*, que Astrada escribe prácticamente en soledad con la colaboración de su hijo Rainer Astrada y su discípulo Alfredo Llanos, comienza a aparecer la idea de la necesidad de aunar los esfuerzos de los países oprimidos, haciendo mención de la situación de los pueblos africanos, tema que será central en el Declaración de Morelia de 1975,⁵⁰ otro texto fundante de la Filosofía de la liberación.

El pensamiento de Astrada ha girado siempre en torno a un proyecto político propio, comenzando por la conjunción de los conceptos de Heidegger y Marx hasta llegar al peronismo, en donde se da cuenta de que desde nuestra tierra debe surgir una filosofía que pueda fundamentar un programa político que debe, si quiere ser auténtico, liberarse del lastre del colonialismo. Es así que va desde la pampa hacia los andes, desde la nación argentina a la patria grande, construyendo a partir de la cultura autónoma una filosofía situada. De ahí que también haya un tránsito de la interpretación del *Martín Fierro* hacia los textos fundantes de las cosmovisiones inca, maya y azteca, así como lo hay desde el concepto de "libertad" hacia el de "liberación". Con lo que es posible afirmar que Astrada no es un mero precursor del principal movimiento filosófico latinoamericano, la Filosofía de la liberación, sino que, al decir de Gerardo Oviedo,⁵¹ es un fundador solapado, pues podemos vislumbrar en su pensamiento el germen de la filosofía latinoamericana que mayor peso tiene en la actualidad.

⁵⁰ AAVV, *Declaración de Morelia*, Michoacán, México, 1975.

⁵¹ Oviedo, Gerardo, "La diferencia práctica. Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada", en *Revista de hispanismo filosófico*, N° 27, 2022.

Bibliografía

- AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.
- AAVV, *Declaración de Morelia*, Michoacán, México, 1975.
- Astrada, Carlos, "Heidegger y Marx", en *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, Año II, N° 10, 1933.
- , *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, Primera edición 1948.
- , "Fetichismo constitucional", en *Hechos e Ideas*, Año IX, N° 55, 1948.
- , *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1948.
- , "Mito, tiempo e historicidad", en *Cuadernos de Filosofía*, Fasc. VII, Buenos Aires, 1953.
- , "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autóctona", en *Anais*, Vol. III, San Pablo, Brasil, 1956.
- , *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyón, 1957.
- , *Tierra y figura*, Buenos Aires, Ameghino, 1963.
- , *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, Segunda edición 1964.
- , *Humanismo y alienación*, Buenos Aires, Devenir, 1964.
- , "Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana", en *Kairós*, N° 1, 1967.
- , "Realismo de la utopía", en *Kairós*, Año II, N° 4, 1968.
- , *Epistolario*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022.
- Bustos, Nora Andrea, "Carlos Astrada: Sociología de la guerra y filosofía para la paz", en *Cuadernos de Marte. Revista Latinoamericana de Sociología de la Guerra*, N° 1, 2010.
- , "La autoridad de la filosofía en el estado peronista: la fundamentación de la tercera posición", en *III Jornadas Nacionales de Ética y I Jornada Interdisciplinaria sobre Autoridad*, Buenos Aires, UCES, 2011.
- Casalla, Mario, "Democracia y filosofía en América Latina. Una convivencia tan difícil como necesaria", en *Revista Logos*, N° 8, 1998.
- Cerutti Guldberg, Horacio, "El derecho a nuestra utopía", en *Revista de Historia de las Ideas*, N° 3, Quito, 1982.
- Cullen, Carlos, *Reflexiones desde Nuestra América*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2017.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- Kusch, Gunter Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio de Padua, Castañeda, 1978.
- , *Obras Completas*, Rosario, Fundación Ross, 2007.
- Lugones, Leopoldo, *El payador*, Buenos Aires, Otero & Co., 1916.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Oviedo, Gerardo, "La «diferencia práctica». Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada", en *Revista de Hispanismo filosófico*, N° 27, 2022.
- Roig, Arturo, *La utopía en el Ecuador*, Quito, Biblioteca Básica del pensamiento ecuatoriano, 1987.
- Santucho, Francisco René, "Integración de América Latina", en Santucho, Blanca Rina, *Nosotros, los Santucho*, Buenos Aires, Nuestra América, 2004.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, Buenos Aires, La cultura argentina, 1925.



El abandono de la crítica

The Relinquishing of Critique

EMMANUEL BISET

biseticos@gmail.com

(CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SOBRE CULTURA Y SOCIEDAD - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS Y UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - ARGENTINA)

Recibido el 1 de febrero de 2024 – Aceptado el 15 de marzo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.69498/ri.2024.19.498>

Emmanuel Biset es Doctor en Filosofía por la Université Paris 8 y por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es Investigador del CONICET y Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba. Dirige el Programa de Investigación «Estudios en Teoría Política» del CIECS (CONICET y UNC) y coordina el Proyecto «Arqueologías del porvenir». Ha publicado los libros: «Violencia, justicia y política», «El signo y la hiedra» y «El ritmo y la distancia». Ha compilado los libros: «Ontologías políticas», «Sujeto. Una categoría en disputa», «Estado. Perspectivas posfundacionales», «Soberanías en deconstrucción» y «Arqueologías políticas del porvenir».

RESUMEN: El objetivo del artículo es presentar y discutir los alcances de la crítica en el pensamiento contemporáneo. Para ello, en primer lugar, se realiza una sistematización de la retórica de la crítica desde los aportes de Rita Felski. En segundo lugar, se muestra cómo la crítica ha sido redefinida desde el paso de una escena textual a una posttextual de la teoría según Claire Colebrook. Desde estas dos caracterizaciones generales, en tercer lugar, a partir de la obra de Quentin Meillassoux se analiza la estructura correlacional de la crítica para mostrar la posibilidad de redefinirla desde el concepto de absoluto. Por último, a partir de la obra de Bruno Latour se analiza el fetichismo de la crítica y su propuesta de ir hacia un composicionismo. En resumidas cuentas, analizando cierta escena de la teoría contemporánea se busca sistematizar los rasgos de la crítica y cómo se da lugar a su abandono.

PALABRAS CLAVE: Crítica – Correlacionismo – Composicionismo – Abandono.

ABSTRACT: The objective of this paper is to present and discuss the scope of critique in contemporary thought. To achieve this goal, firstly, a systematization of the rhetoric of critique is conducted based on Rita Felski's contributions. Secondly, the paper illustrates how critique has undergone a redefinition through the transition from a textual to a post-textual theoretical landscape, as proposed by Claire Colebrook. Drawing from these two overarching characterizations, the correlational structure of critique will be analyzed, utilizing Quentin Meillassoux's work, to demonstrate the potential for its redefinition, moving away from the concept of the absolute. Lastly, building upon the insights of Bruno Latour, the article will scrutinize the fetishism of critique and Latour's proposal to shift towards compositionism. In summary, through the analysis of a specific segment of contemporary theory, the objective is to systematize the characteristics of critique and explore the trajectory of its abandonment.

KEY WORDS: Critique – Correlationism – Compositionism – Abandonment.

1. El problema de la crítica

Una compilación publicada en el año 2019 bajo la dirección de Laurent de Sutter titulada *Postcritique* comienza con esta enumeración a modo de presentación:

1. Vivimos la edad del triunfo de la crítica. 2. Este triunfo toma las formas más diversas: epistemológica («teoría crítica»), pedagógica («espíritu crítico»), institucional («estudios críticos»), profesional («crítica literaria, de cine, de cocina...»), etc. 3. A pesar de la diversidad de esas manifestaciones, todas dependen de una misma relación con el pensamiento. 4. Esta relación con el pensamiento es la de la fuerza: el pensamiento debe poder triunfar sobre aquello que piensa. 5. Tal inscripción del pensamiento en el dominio de la fuerza tiene una historia escandida de nombres considerados importantes: Immanuel Kant, Karl Marx, Theodor Adorno, Michel Foucault, etc. 6. A pesar de sus diferencias, e incluso de sus oposiciones, esos nombres concuerdan en la idea de que el horizonte del pensamiento es el de la lucidez –es decir, de la victoria crítica sobre la oscuridad–. 7. Sin embargo, este pensamiento nos vuelve tontos. 8. Cada día más. 9. Es pues tiempo de liberarnos de él.¹

Esta cita condensa un diagnóstico histórico (la edad de la crítica), la definición de una forma de pensamiento (el pensamiento que triunfa sobre lo que piensa), la referencia a una tradición (de Kant a Foucault) y una posición (la necesidad de liberarnos de la crítica puesto que nos vuelve tontos [*cette pensée nous rend bêtes*]). Una cita, entonces, que señala las múltiples dimensiones que aparecen al convocar esta palabra que conjuga un sustantivo (una disciplina, una teoría) con una adjetivación (una posición, una orientación). La enorme pregnancia de la crítica en la orientación de la teoría contemporánea posiblemente se deba a que legitima un modo de trabajo

¹ De Sutter, Laurent, "Presentación", en De Sutter, Laurent (ed.), *Postcritica*, trad. Diego Abadi, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020, p. 7.

con la teoría que se vuelve posible desde la misma polivocidad de sentidos que convoca. La crítica es de algún modo la necesidad (o la fuerza) de dar cuenta de la legitimidad de una posición, esto es, de una orientación en el pensamiento que remite a una tradición que en sus mismos desplazamientos habilita distintas definiciones.

En este sentido, Armen Avanessian va a señalar que la crítica aparece “hoy en día como perfectamente natural y sin alternativa”,² es decir, se constituye como el sentido común mejor distribuido del mundo.³ La pregunta es por qué parece imposible deshacerse de la “creencia mística” según la cual pensar por uno mismo es lo mismo que devenir crítico. Para pensar esta imposibilidad, Avanessian sostiene, siguiendo a Judith Butler, que el corazón de la crítica funciona según la “legitimidad”. A partir de cualquier dato empírico, o cualquier objeto, la crítica hace que todo fenómeno esté condicionado por su legitimidad. La crítica es un procedimiento ordenado por la posibilidad de juzgar un fenómeno desde ciertas normas dadas. Por ello, sostiene Avanessian, la crítica “legítima”: porque hace de un objeto algo pasible de ser criticado, porque somete ese objeto a la pregunta por la legitimidad y porque lo hace desde un orden de normas dado.

La cuestión aquí es preguntarse qué posibilita y qué imposibilita una teoría definida desde la crítica. Aun si se puede disentir con el punteo de Laurent de Sutter y las observaciones de Armen Avanessian, existe allí una pregunta a realizar: por qué parece imposible ir más allá de la crítica. Tratándose de una forma histórica específica, con una genealogía de sus condiciones de emergencia y de los

² Avanessian, Armen, “Por una aceleración”, en De Sutter, Laurent (ed.), *op. cit.*, p. 12.

³ El aceleracionismo ha sido particularmente agudo en el cuestionamiento de ciertos automatismos que produce cierto marxismo como tradición crítica. Nick Land efectúa una ardua crítica al “miserabilismo trascendental”: “con el amplio abandono de la economía y la historia, todo lo que sobrevive de Marx es un manojito psicológico de resentimientos y descontentos, reductible a la palabra «capitalismo»”. Land, Nick, “Crítica del miserabilismo trascendental”, en Avanessian, Armen y Reis, Mauro (ed.), *Aceleracionismo*, trad. Mauro Reis, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, p. 66. Reza Negarestani realiza una mordaz crítica a lo que llama marxismo kitsch: “[...] el proyecto de evaluación –la crítica– se transforma en una simple actitud consumista respecto de las normas. El consumo de normas sin la producción de ninguna es la realidad concreta de la actual teoría crítica marxista. Para cada afirmación, existe un conjunto precondicionado de «reflejos críticos»”. Y agrega en nota al pie: “Gracias a Peter Wolfendale por el término «reflejos críticos» como una expresión para los sesgos teóricos precondicionados usados para anticipar las demandas del pensamiento en nombre del pensamiento crítico” (Negarestani, Reza, “La labor de lo inhumano”, *op. cit.*, p. 236).

desplazamientos desde los que fue adquiriendo sentido, es posible preguntar por sus límites. Con ello me refiero a, por lo menos, dos cosas: los límites que le otorgarían ciertos rasgos específicos (más allá de los desplazamientos históricos, preguntarse qué hace que algo sea crítica y no otra cosa) y los límites que permitirían abrir hacia otra cosa (la posibilidad de una época ya no definida por la crítica). “Límite” nombra al mismo tiempo posibilidad de definición e indagación sobre un agotamiento. En los términos de Avanessian, la pregunta es cómo ir más allá de lo que parece un sentido común extendido.

Para abordar los límites de la crítica, en este texto, me propongo mostrar cómo en cierta tradición teórica contemporánea se produce un abandono de la crítica. Para ello, atendiendo al primer sentido de la palabra “límite” me interesa precisar los rasgos que permiten delimitarla como un modo de pensamiento. A partir de textos de Rita Felski y Claire Colebrook se procede, por un lado, a sistematizar los aspectos que definen la crítica y, por el otro, a mostrar su transformación en el devenir de una escena textual a una postextual de la teoría. Atendiendo al segundo sentido de la palabra “límite” me interesa mostrar dos formas del abandono de la crítica: por una parte, recuperando el trabajo de Quentin Meillassoux, mostrar el corazón correlacional de la crítica para indagar si no resulta en la actualidad necesario volver a pensar ciertos “absolutos”; por otra parte, recuperando el trabajo de Bruno Latour indagar el carácter fetichista de la crítica para avanzar hacia lo que denomina “composicionismo”. En resumidas cuentas, el objetivo del texto es sistematizar una definición de crítica e indagar la posibilidad de ir más allá de ella.

2. La retórica de la crítica

Para una discusión sobre los significados de la crítica quisiera avanzar en el modo en que es posible sistematizar sus rasgos. Si bien reconozco la necesidad de efectuar un rastreo histórico que muestre su genealogía histórico-conceptual, como realiza ejemplarmente Reinhart Koselleck,⁴ y un análisis de sus variaciones de sentidos

⁴ Cf. Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis*, trad. Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, 2007.

históricos, como realiza ejemplarmente Seyla Benhabib,⁵ en este texto he optado por una presentación temática.⁶ Para ello, más que una figura de pensamiento, resta pensar la crítica como una forma cultural hegemónica en los procedimientos de cierta academia contemporánea (y posiblemente más allá de ella). En un texto del año 2023 titulado *Critique of Critique*, Roy Ben-Shai sostiene que los elementos básicos de la crítica son cinco: a) La crítica parte de un cierto diagnóstico del estado del mundo; b) considera que ese estado es injusto; c) se percibe ese estado como tal; d) de allí surge el deseo de cambiarlo; e) surge la teoría crítica como organización de los hechos. De modo que la crítica es segunda respecto de una realidad que debe ser cambiada, de allí una orientación práctica de la teoría: “[...] la crítica y el crítico resultan ser el medio a través del cual la realidad protesta, articulando y transmitiendo su sordidez en la exigencia de ser cambiada o revolucionada”.⁷

Si el punteo presentado por Ben-Shai permite un ingreso a los rasgos de la crítica, el libro de Rita Felski, *The Limits of Critique*, avanza en su sistematización como estilo de pensamiento. Su punto de partida es una definición general que toma a Paul Ricoeur como referencia central: “La tarea del crítico social consiste en exponer las verdades ocultas y extraer los significados contraintuitivos que otros no ven. La era moderna inaugura un nuevo modo de lectura militante: lo que Ricoeur llama *hermenéutica de la sospecha*”.⁸ La expresión de Ricoeur capta, señala Felski, una sensibilidad generalizada y una forma de pensamiento fundada en la tarea de sacar a la luz lo que no resulta evidente. Desde esta perspectiva la crítica es, a la vez, un cierto método y una sensibilidad que sigue siendo hegemónica en la configuración de la teoría. Pregunta Felski:

¿Por qué los críticos se apresuran a interrogar, desenmascarar, exponer, subvertir, desentrañar, desmitificar, desestabilizar, cuestionar e indignarse? ¿Qué sostiene la seguridad de que un

texto oculta algo de vital importancia, de que su tarea es descubrir lo que se esconde en sus recovecos y márgenes? ¿Por qué la crítica se considera con tanta frecuencia la forma más seria y escrupulosa de pensamiento?⁹

Si bien Felski está pensando el metalenguaje hegemónico en la crítica literaria, sus observaciones pueden extenderse más allá de este campo. La crítica se ha configurado como un hábito de pensamiento no sólo central en las ciencias sociales y las humanidades, sino como una posición subjetiva frente a lo que existe. Un lugar de enunciación que se define precisamente por ser una “posición” que reitera ciertos vocablos: se trata de desnaturalizar, problematizar, complejizar para hacer de lo que aparece un subterfugio de fuerzas que es necesario desenmascarar. Esto genera una práctica cuya habilidad consiste en señalar insuficiencias, detectar coerciones, mostrar exclusiones, indicar jerarquías sutiles. En este sentido, la crítica es un ejercicio de la negatividad, o de la oposición a un orden dado que no resulta evidente (la insatisfacción parece ser una prueba de lucidez). La crítica es ante todo una cierta relación con lo que existe, un modo de enfrentarse a la realidad, definido por un talante policial: detectives que escrutan lo real.

Para sistematizar la retórica de la crítica, Felski señala que está compuesta de cinco rasgos. 1) *La crítica es secundaria*. La crítica siempre viene después, es crítica “de” algo: presupone un objeto a criticar y por ende es a posteriori. 2) *La crítica es negativa*. La crítica se enfrenta al objeto que se analiza para mostrar olvidos, omisiones, insuficiencias. Esta posición negativa puede ir desde una posición fuerte fundada en un juicio negativo sobre el objeto a una posición débil que utiliza palabras como “problematizar” o “indagar”, que ya no busca demoler un objeto sino “complejizar” mostrando su configuración contingente. Si en el primer caso se busca refutar o rechazar exigiendo una posición contra algo, en el segundo caso se busca desarrollar una cautela que inquiete. 3) *La crítica es intelectual*. La crítica es ante todo un ejercicio de autorreflexividad –una observación de segundo grado– que problematiza los marcos que conforman nuestra propia comprensión. 4) *La crítica viene de abajo*. La crítica no es cualquier oposición, no es una refutación o problematización que surja de lugares hegemónicos; por el contrario,

⁵ Cf. Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

⁶ He intentado realizar una presentación sistemática de una teoría política crítica, atendiendo a su inscripción histórica, los aspectos que trabaja y los métodos que propone en otro texto: Biset, Emmanuel “Teoría Política Crítica”, en *PostData*, vol. 25, nº 2, 2020, pp. 375-401. Cf. Keucheyan, Razmig, *Hemisferio izquierda: un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, trad. Alcira Bixio, Madrid, Siglo Veintiuno, 2013.

⁷ Ben-Shai, Roy, *Critique of Critique*, Stanford, Stanford University Press, 2023, p. 34.

⁸ Felski, Rita, *The Limits of Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, p. 1.

⁹ *Ibid.*, p. 5.

la crítica es un término frecuentemente asociado a posiciones progresistas: se ejerce desde grupos subordinados. Incluso existe una convicción epistemológica muchas veces subrepticia: quienes están contra el *statu quo* tienen una mejor comprensión del mismo. 5) *La crítica no tolera rivales*. La crítica se resiente ante otras formas de pensamiento, esto es, negarse a ser crítico es ser acrítico, lo que significa o bien estar orientado por la mala fe o bien estar orientado por la ingenuidad.

En una compilación posterior realizada con Elizabeth S. Anker titulada *Critique and Postcritique*, se presenta una evaluación sobre el estatus de la crítica que agrega ciertos matices. Allí sostienen que la crítica presenta tres modalidades recurrentes (si bien no presentes en todos los casos). En primer lugar, la crítica tiene una faceta como *diagnóstico*: la mirada examinadora de un experto que identifica un mal. Una postura, entonces, sostenida en el distanciamiento juicioso del que sabe. En segundo lugar, la crítica tiene una faceta *alegórica*: aquello que se indaga está cargado de significados que lo exceden, sean significados filosóficos o estructuras sociales. En tercer lugar, la crítica tiene una faceta de *autorreflexión*: una retórica de la desfamiliarización que desconfía de cualquier cosa que no ponga en cuestión sus propios supuestos. Anker y Felski escriben:

Todo lo que es natural, dado por sentado, esencializado o transparente se convierte en objetivo de la crítica: tales cualidades se consideran no sólo teóricamente inadecuadas (al no reconocer la construcción lingüística y cultural de la realidad), sino también políticamente problemáticas (al «naturalizar» los fenómenos sociales y, por tanto, hacerlos inmunes a la crítica y al cambio).¹⁰

Para Felski, para entender la crítica es necesario recuperar el modo en que Ricoeur sistematiza la herencia de Marx, Nietzsche y Freud como creadores de un nuevo arte de la interpretación. Un pensamiento radical constituido como *desciframiento*, es decir, el problema no pasa por la confrontación con la *doxa* o la falibilidad del conocimiento, sino por el carácter críptico del lenguaje que exige una interpretación. El sentido debe ser descifrado a través del escrutinio de los signos. Es precisamente la falta de transparencia de los signos lo que garantiza la permanencia de la sospecha: “Este

¹⁰ Anker, Elizabeth S. y Felski, Rita (eds.), *Critique and Postcritique*, Durham, Duke University Press, 2017, p. 8.

afianzamiento de la sospecha intensifica a su vez el impulso de descifrar y decodificar. La persona suspicaz es aguda e hiperalerta: desconfiada de las apariencias, temerosa de ser engañada, siempre está al acecho de amenazas ocultas y motivos peligrosos. En resumen: la sospecha significa más interpretación.”¹¹ La sospecha, señala Felski, se compone de dos objetivos: de un lado, la desconfianza en algo que lleva a alejarse de un potencial peligro; de otro lado, la vigilancia de ese peligro, el estar preparados ante un ataque. Por eso, la sospecha es un *estar al acecho*: buscar, examinar, observar, inspeccionar.

Desde la perspectiva de Felski, la crítica utiliza dos esquemas de la sospecha que se basan en dos familias de metáforas. Por un parte, la crítica se basa en la oposición entre lo latente y lo manifiesto, donde su práctica se asemeja a un ejercicio de excavación para llegar a una realidad oculta.¹² El crítico sería como un arqueólogo que tras un arduo esfuerzo encuentra un objeto preciado no evidente en primera instancia. Por otra parte, la crítica se basa en metáforas vinculadas no al descubrimiento sino a la desfamiliarización. En este caso, ya no se trata de excavar, sino de un ejercicio de distanciamiento irónico. La crítica como desnaturalización. Para Felski, la primera forma de la crítica se encuentra más vinculada a su configuración por la tradición de Marx y Freud que compartirían la distinción entre apariencia superficial y realidad oculta (y cuyo lugar por excelencia será eso llamado “lectura sintomática”), y la segunda forma de la crítica se encuentra más vinculada al postestructuralismo, cuya tarea es desnaturalizar mostrando que no hay nada evidente, esto es, que todo es contingente y puede ser de otra manera.

La crítica para Felski es un estado de ánimo y un método. Y en ambos casos es altamente normativa. Por ello mismo, para fundar su mismo carácter excepcional debe contrastarse con su antítesis,

¹¹ Felski, Rita, *op. cit.*, p. 33.

¹² Laurent de Sutter va a indicar que el vínculo entre crítica e ilustración resulta irreductible desde que se postula una y otra vez la necesidad de “esclarecer” algo. Este esclarecimiento, señala, se da bajo un procedimiento, pura forma, que en su ejercicio conjuga epistemología y política: la realidad es susceptible de ser juzgada mediante el uso de la razón, que esclarece las sombras para condenar o absolver. Si la legitimidad es la pregunta de la crítica, su procedimiento es el juicio: se juzga una realidad en función de criterios formales que preexisten de manera absoluta. Escribe De Sutter: “Así como la razón sólo apunta a la victoria de la razón, el juicio tiene como única meta la de asegurar la legitimidad del acto mismo de juzgar; todo el resto no es más que lo que posibilita, lo que autoriza esta perpetuación del formalismo crítico.” De Sutter, Laurent, “Por una clínica”, en De Sutter, L., *op. cit.*, p. 208.

que será calificada como posición ingenua, cooptada, complaciente o crédula. La crítica en la indagación sobre la legitimidad de lo que existe lo que produce es su *auto-legitimación*. La legitimación de una posición que parte de la existencia de un poderoso sistema de dominación y/o exclusión que resulta vulnerable ante el ejercicio de la sospecha. Sin embargo, la paradoja, señala Felski, es que la crítica, al convertirse en un hábito hegemónico, se encuentra totalmente integrada al mundo y ya no se opone a él. De este modo, no sólo la sospecha no es una garantía de efectos políticos evidentes, sino que ella misma está atravesada por relaciones de poder, estructuras institucionales o rutinas irreflexivas. De allí el *chantaje moral* que la sostiene: o somos críticos o somos serviles, o somos críticos o somos ingenuos, o somos críticos o somos funcionales. El mismo esbozo de estas alternativas hace de la crítica un sentido común autolegitimante.

3. El devenir de la crítica

Para avanzar en una comprensión de la crítica como autolegitimación me interesa presentar, siguiendo a Claire Colebrook, sus desplazamientos en la teoría contemporánea. En un texto titulado “Extinct Theory” del año 2014, Colebrook va a señalar que es posible distinguir entre dos momentos de la teoría actual:

Si fuéramos serios respecto a lo que podría significar la teoría *después* de la teoría, tal vez deberíamos llevar esta noción a su límite: no simplemente la teoría después de la indulgencia o el apogeo de la alta teoría de la década de 1980 –esos días en que podíamos darnos el lujo de pensar en textos con (algunos dicen) poca preocupación por las condiciones políticas reales– y no simplemente la teoría hoy en día, cuando nadie podría autoproclamarse como antiteórico –porque la teoría ha sido íntimamente asimilada y lo que queda se mantiene como un tigre chimuelo, el cual legitima toda clase de positivismo y moralismos.¹³

Esta cita está plagada de supuestos que resulta necesario clarificar. Ante todo, comienza con una apuesta específica: Colebrook busca elaborar una propuesta que define como “teoría después de la teoría”. Para ello, precisa definir después en qué teoría está pensando

¹³ Colebrook, Claire, “La extinción de la teoría”, en *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, año 51, n° 146, 2019, p. 45.

y diferencia dos momentos históricos: el primer momento que establece en la década de 1980 es caracterizado por la “indulgencia o apogeo de la alta teoría”; esta alta teoría estaría definida por un “textualismo” despreocupado de las condiciones políticas reales. Si bien excediendo los indicios explícitos del texto, posiblemente se pueda señalar que Colebrook se refiere al modo en que cierto pensamiento francés fue leído en la academia norteamericana (ante todo en los departamentos de teoría literaria) para constituir la “french theory”.¹⁴ Desde la recepción de esta tradición se puede comprender cierta referencia al “no hay nada fuera del texto” que habilitaría un modo de trabajo centrado en un análisis formal de los textos (una tradición que comprendería nombres propios como Paul de Man, Joseph Hillis Miller, etc.). El segundo momento, que definiría cierta actualidad (el texto está fechado en 2014), es caracterizado por la disolución de la oposición entre teoría y condiciones políticas, desde que todo aquello que excedía la teoría ha sido incorporado. Esta “asimilación de la teoría” no solo se evidencia en que nadie parece dispuesto a cuestionar su necesidad, sino también en la exigencia de clarificar todo: “ninguna monografía de estudios literarios aparece sin una nota al pie superficial sobre un concepto teórico; ningún programa de educación superior procede sin un repaso superficial de «feminismo», «poscolonialismo» y «posestructuralismo»; a ningún estudiante de posgrado se le aconseja evitar la teoría en su conjunto.”¹⁵

Para Colebrook, desde el momento en que se disuelve la posibilidad de exceder la teoría –ya no existe nadie anti-teórico–, la teoría se convierte en un “tigre desdentado”. Parece que la teoría tiene una imagen de gran potencia pero sin fuerza, no logra aprehender nada. Esta generalización impotente es definida por Colebrook del siguiente modo: “[la] astucia teórica contemporánea, la cual consiste en reconocer el estatus provisional de la propia posición”.¹⁶ ¿Qué significa esto? Que la teoría en su totalidad parece comprenderse como la fijación de ese estatuto provisional, es decir, como la conciencia según la cual no existe teoría o concepto que no surja de una mediación textual: no existe ni el sexo en sí mismo ni la raza en sí

¹⁴ Cf. Cusset, François, en *French Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

¹⁵ Colebrook, “La extinción de la teoría”, *op. cit.*, p. 46.

¹⁶ *Ibidem*.

misma. Pero desde este momento, la teoría parece agotarse allí: no se fija ese estatuto provisional para otra cosa, sino que la teoría es un trabajo que muestra de múltiples modos ese lugar precario. Precisamente es este el movimiento de la crítica: el mismo trabajo de la teoría es mostrar cómo toda posición o enunciación está atravesada por múltiples mediaciones. Esta forma de ejercicio de la crítica tiene dos rasgos: por un lado, la teoría se convierte en “ejercicio de contextualización” desde la hegemonía de un historicismo que reinscribe cierto positivismo; por otro lado, la teoría se convierte en “ejercicio de marginalización” desde el momento en que la legitimidad de un objeto está definida por su marginalidad creciente. De un lado, todo debe ser situado históricamente y culturalmente, pero no sólo como un momento de la teoría sino como su mismo ejercicio: hacer teoría parece identificarse con mostrar de múltiples modos las marcas que hacen de un enunciado algo precario. De otro lado, la teoría parece tener una fascinación por lo marginal, cuya autovalidación surge de un esquema doble: se establece lo marginal de un sistema de dominación y se le otorga a la teoría una función respecto de ello. Esta marginalidad sólo puede ser “creciente”, esto es, siempre es necesario desplazarse a un objeto aún más marginal que el anterior.

Siguiendo estos desplazamientos contemporáneos, una perspectiva crítica en la teoría surge como una impugnación de toda naturalización de lo que existe, mostrando que es en última instancia histórico y político. Su operación por excelencia consiste en mostrar cómo categorías genéricas o universales como “hombre” o “mujer” son producto de relaciones políticas contingentes y por lo tanto pueden modificarse. En este sentido, señala Colebrook que un autor como Terry Eagleton defiende que la teoría es un modo de politización: un desenmascaramiento de las fuerzas históricas y sociales que han sido naturalizadas. El ejercicio ejemplar consistiría en mostrar, por ejemplo, que la categoría de “humano” supuestamente universal hizo siempre referencia a blanco, occidental, moderno, capaz, heterosexual. Escribe Colebrook: “La teoría fue una vez, supuestamente, textualista y apolítica, pero afortunadamente hubo una serie de giros realistas, éticos, materialistas, reparadores y vitalistas que devolvieron la teoría a su lugar propiamente político. Teorizar es politizar, y politizar –en última instancia– es situar lo

que está inscrito dentro de la agonística humana.”¹⁷ La teoría se convirtió, entonces, en una toma de posición, de allí la máxima de Fredric Jameson: “siempre historizar”. Sin embargo, señala Colebrook, el problema de este modo de comprender la teoría como politización es que supone una distinción que parece cuestionar: cuando se sostiene que algo naturalizado tiene que ser politizado, se mantiene a la política y a la naturaleza en su lugar.¹⁸ Como supo escribir Latour: “Hemos llegado al punto en que la carga moral de la noción de «naturaleza» se invierte tan claramente que el primer reflejo de toda tradición crítica consiste en combatir la naturalización. Basta con decir que una posición ha sido «naturalizada» para enseguida derivar la conclusión de que conviene combatirla, historizarla o, cuando menos, contextualizarla”.¹⁹

¹⁷ Colebrook, Claire, “What Is the Anthro-Political?”, en Colebrook, Claire, Cohen, Tom y Hillis Miller, John, (eds.), *Twilight of the Anthropocene Idols*, London, Open Humanities Press, 2016, p. 93.

¹⁸ Este problema es reconocido por H. Rosa, C. Henning y A. Bueno cuando analizan la relación entre teoría crítica y nuevos materialismos. Luego de señalar que efectivamente la teoría crítica parece haber tomado demasiada distancia de la materialidad física y biológica, indican que la naturaleza ha sido para la teoría crítica el nombre de un problema. Esto debido a que la teoría crítica se dirige a cuestionar la opresión y explotación de los pobres, de las mujeres o de las minorías como “hechos naturales”. Esto lleva a mostrar detrás de estas dinámicas una no-naturaleza, algo más humano y social, y por ende plástico y modificable. Señalan: “todos los aspectos naturalizados de la sociedad (estado y economía, clases y estereotipos raciales, roles de género y normas de comportamiento) deben ser des-naturalizados y des-materializados para «liberarlos» de la maldición del determinismo y la opresión. El ímpetu parece claro: contra la naturaleza [...]. Esta mentalidad es evidente de Hegel a Marx, de Lukács a Adorno y de Foucault a Judith Butler, y se ha convertido en hegemonía en muchas teorías sociológicas de las últimas décadas y hasta hoy. Como consecuencia, el ámbito de la naturaleza se ha vuelto cada vez más irrelevante en la teoría.” (Rosa, Harmut, Henning, Christoph y Bueno, Arthur, *Critical Theory and New Materialisms*, Nueva York, Routledge, 2021, p. 4).

¹⁹ Latour, Bruno, *Cara a cara con el planeta*, trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2019, p. 30. Un libro como *Teoría crítica dell'antropocene* de Paolo Missiroli ejemplifica lo que se viene señalando de la crítica. Comienza señalando que una teoría crítica del Antropoceno, como una lectura de la situación histórico-natural planetaria, se compone de dos momentos: uno histórico-reconstrutivo por el cual se desarticula la autopresentación como natural y necesaria del modo de producción y reproducción dominante; otro ontológico-ecológico por el cual se muestra la insuperabilidad de una serie de condiciones y agencias biológicas y no-biológicas con las que la vida humana debe componerse. Escribe Missiroli: “Esto tiene una serie de consecuencias decisivas para una teoría crítica del Antropoceno. Por un lado, en efecto, no renuncia a la desnaturalización de nuestro presente [...]. Esto es crucial porque hace que nuestro presente sea innecesario y, por tanto, transformable. [...] Por otro lado, sin embargo, gracias a la elaboración del problema de la condición, la teoría crítica se convierte verdaderamente en tal, en la medida en que debe tener necesariamente un carácter afirmativo, es decir, prefigurar de algún modo un mundo diferente de aquel al que se opone, a partir de las contradicciones de este último.” (Missiroli, Paolo, *Teoría crítica dell'antropocene: vivere dopo la terra, vivere nella terra*, Milán, Mimesis, 2022, p. 81).

Para Colebrook, el éxito de la impugnación de la teoría textualista surge de dos lugares: de la atención al contexto y la práctica, por una parte, y de la apertura a un antitextualismo de los cuerpos, la vida, los afectos o las cosas. La paradoja es que, si las prácticas o el contexto, las condiciones políticas efectivas, o la vida y los afectos, eran un modo de cuestionar una especie de teoría autocontenida, la incorporación de todos estos aspectos al ejercicio de la teoría no produjo sino su hipóstasis. Hoy lo imposible, como fue señalado, tiene el nombre de anti-teoría. Son modos, señala la autora, de mostrar lo que define la teoría actual: su auto-indulgencia. *La teoría crítica es una teoría de la indulgencia del crítico.*²⁰ La indulgencia no es sino una lógica del sentido: la necesidad de justificar el pensamiento, o la práctica teórica, en función de otra cosa. Si la teoría incorpora todo afuera supuestamente no-teórico, no puede dejar de estar sometida a la pregunta por su sentido, por aquello que la legitima. La teoría es ante todo la respuesta a la impugnación de su posibilidad. La teoría, bajo la crítica, no es sino la exigencia de responder. De allí la necesidad de indagar qué puede ser una teoría que no sea ni autonomía replegada sobre sí misma, ni exigencia de respuesta desde otro lugar. O, si se quiere, una teoría cuyo primer rasgo sea no ceder a ninguna indulgencia.

4. El absoluto de la crítica

Si Felski permitió comprender los rasgos generales de la crítica, Colebrook muestra cómo su forma en tanto politización supone atender a, por lo menos, dos momentos en la escena teórica contemporánea. Si la sospecha crítica, sea como develamiento o como desfamiliarización, supo configurar la teoría como trabajo sobre la forma textual, el mismo carácter autorreflexivo de la crítica desplaza todo el tiempo sus supuestos. La crítica es siempre crítica de la crítica. De

²⁰ Colebrook no apuesta por un abandono de la crítica sino por su redefinición. De hecho, junto con Tom Cohen dirigen la colección “Critical Climate Change” en Open Humanities Press. Defienden una “práctica de la crítica” para cuestionar una definición de cambio climático donde clima se identifica con medio ambiente: “A raíz de un cuestionamiento generalizado del comportamiento elevado y condescendiente de la crítica, a la vez queríamos unir fuerzas con aquellos (como Bruno Latour y Rita Felski) que se habían cansado de la frialdad imperturbable del dominio distante, y sin embargo queríamos sostener la fuerza «crítica» no como algo que «nosotros los pensadores» imponemos sobre un clima, sino como un campo climático que le sucede al pensamiento.” (Cohen, Tom y Colebrook, Claire, “Vortices: On «Critical Climate Change» as a Project”, en *The South Atlantic Quarterly*, vol. 116, n°1, 2017, p. 134).

allí que la sospecha textualista será objetada por su obliteración de prácticas efectivas o de materias vivas. El movimiento de la teoría textualista a la teoría posttextualista surge de un ejercicio de la crítica replegado sobre sí mismo que terminará incorporando aquello que constituía el afuera desde el cual se impugnaba la teoría.²¹ Sin embargo, esta misma incorporación parece volver la retórica de la crítica una totalidad sin afuera posible y, por ende, sin cuestionamiento de su mismo proceder. El momento de generalización de la crítica que la convierte en un sentido común académico surge de la imposibilidad de un afuera. El movimiento que analiza Colebrook entre dos momentos de la teoría, del textualismo al posttextualismo, supone la incorporación por parte de la teoría de dos aspectos que previamente se utilizaron para criticar la autonomía de la teoría: la referencia a contextos, prácticas, políticas efectivas; la referencia a cuerpos, vidas o materias vibrantes. Para intentar avizorar un afuera posible resulta necesario dar un paso atrás, esto es, mostrar cómo el núcleo de la crítica surge de una conformación de la teoría heredera de Kant. En otros términos, siguiendo a Quentin Meillassoux, hay que dar cuenta del corazón correlacional de la crítica.

En el libro *Après la finitude* del año 2006, Meillassoux sostiene que Kant es el nombre de una época histórico-filosófica denominada “correlacionismo”. Según la definición dada por el mismo Meillassoux: “Por «correlación» entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente.”²² Esto significa que, desde Kant, se volvió insostenible la pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad con independencia una de otra. Esta tesis general contiene diversos puntos: primero, existe un “círculo correlacional”, es decir, el argumento según el cual no es posible decir algo sobre la cosa en sí sin caer inmediatamente en contradicción (puesto que, al hablar, al pensar, al usar el lenguaje, ya estaríamos en una posición correlacional); segundo, existe un “paso de baile correlacional” (*pas de danse corrélationnel*), caracterizado por la primacía de la relación por sobre los términos vinculados (el “co” de la correlación es lo central); tercero, la verdad, más que adecuación, se define como

²¹ Cf. Biset, Emmanuel, “Escena posttextual de la teoría”, en *Chuy*, n° 12, 2022.

²² Meillassoux, Quentin, *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 29.

intersubjetividad, puesto que, desde que es imposible acceder a la cosa en sí, la verdad sólo puede estar en enunciados universalizables (para toda la humanidad); cuarto, la correlación no se reduce a una relación de representación entre sujeto y objeto o entre conciencia y mundo, sino que también se entiende como relación pensamiento-ser (aun en autores críticos de la representación como Martin Heidegger o Gilles Deleuze, se mantiene el esquema correlacional); por último, el afuera es siempre un “afuera claustral”, es decir, un afuera en “relación a” o “respecto de”. Meillassoux escribe: “Estos postulados caracterizan a toda filosofía «poscrítica», es decir, que todavía se pretende lo suficientemente fiel al kantismo como para recusar todo retorno puro y simple a la metafísica precrítica.”²³

La crítica procede ante todo socavando cualquier referencia a un absoluto: sea una realidad independiente del sujeto, sea un pensamiento no condicionado. La correlación como conformación de un esquema de pensamiento es el sustrato de la crítica: precisamente porque no es posible acceder a una realidad externa al sujeto independiente del pensamiento resulta necesario mostrar las “mediaciones” que establecen ese acceso. Las mediaciones pueden ir desde formas a priori del sujeto a condiciones históricas. El gesto crítico consiste en mostrar que algo que se asume como propiedad de las cosas en sí es, por el contrario, social y cultural. Cuando se muestra que ciertas formaciones sociales son efecto de nuestras prácticas, socavamos las justificaciones que las consideran necesarias y se habilita la transformación. Por ello, como señala Levi Bryant:

las críticas al correlacionismo y las defensas del realismo no son meras cuestiones técnico-filosóficas, sino que tienen implicaciones políticas muy significativas. La teoría política emancipatoria radical ha sido correlacionista y anti-realista hasta la médula. Al argumentar que son el lenguaje y las prácticas sociales las que esculpen el mundo, la teoría crítica es correlacionista en el sentido de que trata las categorías o tipos como resultantes de nuestro discurso sobre el mundo. Es anti-realista al argumentar que los tipos que atribuimos al mundo social –“hombre”, “mujer”, “heterosexual”, “gay”, “negro”, “blanco”, etc.– son el resultado de construcciones sociales, de discursos y prácticas, y por lo tanto no son clases naturales.²⁴

²³ *Ibid.*, p. 34.

²⁴ Bryant, Levi R., “Politics and Speculative Realism”, en *Speculations: A Journal of Speculative Realism*, IV, 2013, p. 17.

La edad de la crítica es entonces aquella que se constituye desde un modo de pensamiento y un procedimiento cultural que pregunta por la “legitimidad” indagando las condiciones a priori de un fenómeno. La pregunta por excelencia de la crítica será entonces: ¿cómo es posible? Como supo señalar Tristán García, aun en la dificultad de encontrar una misma definición en la variedad de tradiciones existentes, el pensamiento crítico es “la reducción del pensamiento a la puesta bajo condición del pensamiento”.²⁵ ¿Qué significa esto? Que la operación de la crítica consiste en poner todo bajo condición. Lo que le interesa al pensamiento crítico no son las cosas, es el sentido que le damos, esto es, su objeto son las “representaciones”. Por ello, el pensador crítico es quien devela las condiciones ocultas de una representación que se presenta como ideal. Para García, el término “condición” refiere al conjunto de las particularidades sin las cuales una representación no puede ser elaborada; es la particularidad en juego en una subjetividad. Esta condición puede ser determinada por diferentes cosas: desde el modo de producción en Marx al inconsciente en Freud, de la dominación masculina en el feminismo radical a la construcción social de la raza en el pensamiento decolonial. En cualquiera de estos casos, opera el mismo procedimiento por el cual el pensamiento tiene que develar todas las condiciones de las representaciones. En otros términos, se reorienta cualquier cosa pensada hacia sus condiciones de emergencia particulares. De hecho, sostiene García, esta reducción a las condiciones es total: es la única ontología posible. Por lo que cualquier referencia a lo singular o universal cae bajo el juicio: o se es criminalmente inocente o ingenuamente culpable. Este juicio tiene la forma de una remisión: se reenvía un discurso hacia sus condiciones de enunciación.

Ahora bien, Meillassoux entiende que hay que romper con el correlacionismo, esto es, quebrar con la afirmación según la cual ser es ser correlato: comprender cómo el pensamiento puede acceder a un absoluto (un ser separado del pensamiento). Esto supone, ante todo, romper con “lo trascendental”.²⁶ Luego de mostrar que el

²⁵ García, Tristán, “Por una metabolización”, en De Sutter, Laurent, *op. cit.*, p. 238.

²⁶ Lee Braver realiza una investigación de largo plazo para identificar los rasgos del antirrealismo de la filosofía continental. Braver ubica la “raíz” del antirrealismo en el pensamiento de Kant: “La importancia y la grandeza de Kant residen en que fue el

correlacionismo tiene dos tipos (un correlacionismo débil asociado a Kant, un correlacionismo fuerte derivado de Nietzsche), se exponen las razones de esta ruptura. El problema, para Meillassoux, es que el correlacionismo ha dado lugar a una desaparición de la pretensión de pensar los absolutos, pero no la desaparición de los absolutos mismos; es decir, lo que no resulta posible es otorgarle una legitimidad racional al acceso válido a los absolutos, pero esto no cuestiona la posibilidad de absolutos no racionales, de absolutos religiosos. La imposibilidad de validez racional del acceso a absolutos es correlativa de un retorno de lo religioso: el fideísmo. Si el pensamiento contemporáneo parece estar bien armado contra el dogmatismo, no tiene ninguna herramienta contra el fanatismo: nadie puede legítimamente pretender decir algo racional sobre un absoluto independiente del sujeto, pero cualquiera puede defender un absoluto fundado en la creencia (la crítica al dogmatismo parece no poder hacer nada ante el pluralismo fideísta que puede adquirir la forma del fanatismo religioso). Por ello, Meillassoux sostiene que es urgente volver a pensar

“los presupuestos del sentido crítico”: a saber, que la potencia crítica no está necesariamente siempre del lado de aquellos que socavan la validez de las verdades absolutas, sino más bien del lado de aquellos que llegasen a criticar *a la vez* el dogmatismo ideológico y el fanatismo escéptico. Contra el dogmatismo, importa mantener el rechazo de todo absoluto metafísico; pero contra la violencia argumentada de los fanatismos diversos, importa volver a encontrar en el pensamiento *un poco de absoluto*, el suficiente, en todo caso, para oponerse a las pretensiones de aquellos que se querrían sus depositarios exclusivos, por el solo efecto de alguna revelación.²⁷

primero en ofrecer una alternativa sistemática al realismo. Me referiré a este sistema como el paradigma kantiano. Consiste en que un único tipo de sujeto trascendental forma los componentes de la realidad que luego son conocidos de la misma manera por todos. Este paradigma reinó durante el siguiente siglo y medio de filosofía continental.” Braver, Lee, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism* Evanston, Northwestern University Press, 2007, p. 57. Para Braver, el paradigma kantiano que va a reinar en la filosofía contemporánea supone, por un lado, un sujeto que es organizador activo de la experiencia que produce un nuevo aspecto de la realidad denominado fenómenos, y, por el otro, una nueva definición de verdad como intersubjetividad universal. Para Braver en el siglo y medio posterior en el que reinará, surgirán por lo menos dos formas de antirrealismo: el paradigma kantiano que será continuado por Hegel y Nietzsche, que asumirán su imagen básica pero discutirán los restos de realismo; el paradigma heideggeriano que será continuado por Foucault y Derrida, dará lugar a un antirrealismo que prescinde por completo del ámbito nouménico y redefine el concepto de verdad.

²⁷ Meillassoux, Quentin, *op. cit.*, p. 85.

Para Meillassoux, entonces, la configuración intelectual que surge en la actualidad limita los presupuestos del sentido crítico. De hecho, califica la herencia de Kant como una catástrofe de la cual es necesario despertarse.²⁸ Meillassoux no lo oculta: su intención es ser el Hume de nuestra época, esto es, aquel que despierta del sueño dogmático: “[...] queda esperar que el problema de la ancestralidad nos despierte de nuestro sueño correlacional y nos comprometa a reconciliar pensamiento y absoluto”.²⁹ El Hume de nuestra época no puede ser sino una paradoja: si Hume nos despertó (o despertó a Kant) del sueño dogmático, Meillassoux busca despertarnos del sueño correlacional, esto es, de nuestro sueño crítico. Es este todo el problema: al mismo tiempo que su intención es despertarnos del sueño crítico, el sentido de su texto (como crítica al fideísmo) se piensa como una redefinición de los presupuestos de la crítica desde una reconciliación de pensamiento y absoluto. Este problema tiene dos sentidos: por un lado, si algo como la crítica puede tener sentido por fuera del correlacionismo (o si la crítica no supone la misma noción de lo trascendental);³⁰ por otro lado, si precisamente lo que constituye la crítica no es la necesidad de “legitimar” una filosofía en función de una transformación de la época, es decir, si la necesidad

²⁸ Los significados de esta catástrofe son diversos. Anthony Morgan, en la compilación titulada *The Kantian Catastrophe*, recupera la expresión del mismo Meillassoux para señalar que esta catástrofe puede ser entendida como aprisionamiento. La finitud que surge en la herencia kantiana entendida como la limitación del acceso a un afuera constituido por categorías y sensibilidad, genera un afuera claustral, cerrado. Es esta imposibilidad de un afuera absoluto lo que nos volvería prisioneros. Cf. Morgan, Anthony, *The Kantian Catastrophe?*, Newcastle, Bigg Books, 2017. Paul Ennis, en distintas publicaciones, sostiene que la relevancia de la apuesta de Meillassoux se entiende en la necesidad de avanzar en la tradición de un realismo continental. De hecho, Ennis sostiene que la posibilidad de este realismo se debe enfrentar al núcleo del correlacionismo: *lo trascendental*. Sólo si es posible desactivar el método trascendental se pueden abrir las vías para un realismo. Escribe Ennis: “Afirmo que el núcleo del correlacionismo, tal como lo define Meillassoux, es el método trascendental. Superar el correlacionismo es superar el método trascendental.” Ennis, Paul J. “The Transcendental Core of Correlationism”, en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, n°1, 2011, p. 38.

²⁹ Meillassoux, Quentin, *op. cit.*, p. 204.

³⁰ Para Malabou, la renuncia a lo trascendental supone dos cosas: por un lado, una crítica a lo propio y/o a la propiedad. Esto significa aceptar que el mundo no está referido a un sujeto, que no estamos correlacionados significa que el mundo o la naturaleza no nos pertenecen: las leyes de la naturaleza no son las de nuestro entendimiento. El mundo es indiferente al hecho de ser pensado. Por otro lado, esto supone una concepción de la alteridad diferente a aquella de lo absolutamente otro (en una tradición que va de Lévinas a Derrida y más allá). La alteridad es definida en este caso como contingencia radical. Cf. Malabou, Catherine, “Can We Relinquish the Transcendental?”, en *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 28, n°3, 2014, pp. 242-255.

de quebrar con el correlacionismo no es sólo una discusión inmanente a la filosofía, sino que encuentra su “sentido” en relación a un diagnóstico de época definido como el retorno de lo religioso. Para decirlo de otro modo, existe en Meillassoux una tensión entre un abandono de la crítica (en tanto expresión del correlacionismo) y una redefinición de la crítica (el rechazo crítico del absoluto metafísico más un poco de absoluto contra el fanatismo escéptico).

5. El fetichismo de la crítica

Se podría condensar la perspectiva de Meillassoux del siguiente modo: por fidelidad a la crítica ideológica es necesario socavar el correlacionismo que funda la crítica. Frente a la expansión de fanatismos posdogmáticos, fundados en la creencia, el método de la crítica como genealogía deconstructiva resulta insuficiente.³¹ Si no es posible volver a fundar una teoría con un poco de absoluto no resulta posible la crítica de los fanatismos. Este “poco de absoluto” se encuentra para Meillassoux en la reformulación de la herencia de Galileo que mediante las matemáticas funda la posibilidad de una ciencia que da cuenta de una realidad no condicionada por el sujeto. El abandono de la crítica en Meillassoux, que también es el intento de encontrarle otro sentido a la misma, dará lugar a lo que denomina “materialismo especulativo”.

Sin embargo, como señala García, la crítica, al preguntar insistentemente sobre las condiciones de lo dado, se convierte en la única ontología posible. En este sentido, el ejercicio de la crítica se funda en ciertos supuestos ontológicos. Desde el momento en que el ejercicio de la crítica se entiende como politización (Eagleton) o historización (Jameson), se asume un esquema ontológico que supone algo no histórico (o no historizado) o no político (o no politizado). La recurrente afirmación según la cual es necesario desnaturalizar, esto es, politizar aquello que se ha naturalizado, en aras de mostrar su carácter contingente, depende de un esquema según el cual lo “natural” no sería histórico y/o político. Como surge de una de las citas precedentes de Latour, la crítica como desnaturalización sólo

³¹ Meillassoux, Quentin, “Pensar El Fanatismo Pos-Dogmático” [en línea], trad. Pedro Sosa, en *Arqueologías del Porvenir*, 2022. Consultado el 10/12/2023. URL: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/traduccion/2583/>

se entiende en el marco de la diferencia ontológica entre naturaleza y cultura heredera de la modernidad tardía. Philippe Descola, en su libro sobre los esquemas ontológicos que ordenan esta diferencia en diferentes pueblos, escribe:

Y si la idea de una “construcción cultural de la naturaleza” goza hoy de cierto auge, lo hace al precio de la desenfadada ignorancia de la paradoja regresiva que implica una noción semejante: para construir la naturaleza como cultura hace falta una naturaleza precultural capaz de plegarse a esa construcción; hace falta un elemento ya dado en bruto que pueda considerarse con prescindencia de las significaciones o las leyes que lo convierten en una realidad social, y hace falta, por último, una precondition destinada a resurgir con obstinación cada vez que se crea, en una inversión de valores del esquema dualista, que se la reduce a una representación convencional.³²

En esta misma tradición teórica, Bruno Latour, en su clásico *Nous n'avons jamais été modernes* del año 1991, sostiene que la “Constitución Moderna” se define por un doble proceso: la proliferación de seres híbridos entre naturaleza y cultura, pero al mismo tiempo un proceso de purificación que requiere la división entre existentes naturales y existentes culturales. Este libro no sólo empieza diagnosticando una “crisis de la crítica”, sino que precisamente en el capítulo dedicado a exponer la “Constitución” se ocupa de abordar “el poder de la crítica”. Allí sostiene Latour que la crítica supone la conjugación de dos momentos: en la primera Ilustración la modernidad comienza con una prodigiosa eficacia para generar una liberación de la hipoteca religiosa mostrando cómo el oscurantismo ocultaba fenómenos naturales, esto es, la claridad de las luces surge cuando se separan los encadenamientos naturales de las fantasías de los hombres. En la segunda Ilustración, la claridad surge del repliegue de las ciencias sociales sobre los prejuicios de las ciencias naturales, esto es, se buscó disipar las trampas de la naturalización y de la ideología científica que operan en las mismas ciencias naturales.³³ Por un movimiento se

³² Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2021, p. 299.

³³ Bruno Latour inscribe de modo preciso la tradición crítica en la herencia de un nombre propio: “Esto era permanecer demasiado fiel a la desafortunada solución heredada de la filosofía de Immanuel Kant”. Latour, Bruno, “¿Por qué la Crítica se ha

separan mecanismos materiales e ilusiones del oscurantismo, por otro movimiento se separan ciencia e ideología:

Es en este doble lenguaje donde reside la potencia crítica de los modernos: ellos pueden movilizar la naturaleza en el corazón de las relaciones sociales, al tiempo que la dejan infinitamente alejada de los hombres; son libres de hacer y deshacer su sociedad, al tiempo que tornan sus leyes ineluctables, necesarias y absolutas.³⁴

quedado sin fuerzas?” [en línea], trad. Sofía Benencio, en *Arqueologías del porvenir*, 3, 2022, p. 11. Consultado el 10/12/2023. URL: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/traduccion/por-que-la-critica-se-ha-quedado-sin-fuerza/>. Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, en el comienzo del segundo capítulo de su libro *¿Hay mundo por venir?*, reflexionando no sólo sobre la aceleración descontrolada de estos tiempos, sino sobre cómo el propio tiempo parece estar cambiando cualitativamente, escriben: “Esa inestabilidad meta-temporal se conjuga con una súbita insuficiencia del mundo –recordemos el argumento de las cinco Tierras que serían necesarias para sustentar la extensión pan-humana del nivel de consumo de energía de un ciudadano norteamericano promedio–, y genera en todos nosotros algo así como la experiencia de una descomposición del tiempo (el fin) y del espacio (el mundo), y la sorprendente degradación de las dos grandes formas *condicionantes* de la sensibilidad al estatuto de formas *condicionadas* por la acción humana. Este es uno de los sentidos, y no el menos importante, en que se puede decir que nuestro mundo está dejando de ser kantiano.” Danowski, Deborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay mundo por venir?*, trad. Rodrigo Álvarez, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 34. Aquí la expresión específica que interesa pensar es “el mundo va dejando de ser kantiano”, esto es, existe una adjetivación específica del mundo desde un nombre propio, un mundo kantiano que parece ir desapareciendo. ¿Qué puede significar que un mundo, el nuestro, va dejando de ser kantiano? Primero, señalan Danowski y Viveiros de Castro, la experiencia de una descomposición del tiempo y del espacio, una inestabilidad meta-temporal y la insuficiencia del mundo. Segundo, que esto supone el paso del tiempo y el espacio como formas a priori de la sensibilidad a formas que son condicionadas por la acción humana. Y ambas cuestiones suponen el derrumbe de la idea kantiana de “mundo”. El libro de Marco Antonio Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, comienza expresamente con la expresión de Danowski y Viveiros de Castro “Nuestro mundo va dejando de ser kantiano”, para señalar que, en la actualidad, un tiempo definido como Antropoceno, se volvió insostenible la pretendida neutralidad del discurso filosófico. Esto supone preguntar, señala Valentim, por el compromiso del discurso filosófico con la crisis ambiental planetaria. Este compromiso, Valentim lo encuentra en la filosofía trascendental que está fundada en la hipótesis de la “aniquilación del mundo”: “Si se considera en vista de su impacto inmanente sobre otros pueblos, humanos y no humanos, que siempre se han mantenido excluidos y sometidos a la producción de sentido «en general», es difícil escapar a la evidencia de que el pensamiento trascendental opera como un dispositivo de aniquilación ontológica. Adversaria de la ontoteología, la tesis moderna del «aislamiento metafísico del hombre» (Heidegger) es, al mismo tiempo, *etno-eco-cida*.” (Valentim, Marco Antonio, *Extramundandade e sobrenatureza ensaios de ontologia infundamental*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2018, p. 12). Para Valentim, la expresión utilizada por Danowski y Viveiros muestra el núcleo filosófico por el cual los humanos se convirtieron en agentes geológicos, esto es, la filosofía trascendental en tanto supone un distanciamiento del mundo, una puesta en suspensión de la misma existencia del mundo para un proyecto fenomenológico, supone una política específica de aniquilación.

³⁴ Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 65. En *Reensamblar lo social* declina esta preocupación hacia la sociología

En un escrito fechado en el año 2004, Latour se pregunta específicamente “¿Por qué la crítica se ha quedado sin fuerza?”³⁵ Y ubica esta pregunta en cómo la misma estrategia de la crítica como sospecha ante los problemas de hecho –al presentar como cuestiones de hecho prejuicios ideológicos– parece haber permeado un sentido común que desconfía de cualquier evidencia. La crítica ha llevado a una disolución del mundo, a una especie de teoría de la conspiración extendida donde resulta necesario revelar lo oculto tras algo dado. Ahora bien, la pregunta que formula Latour es si esta práctica no puede conjugarse con las posiciones más conservadoras en la actualidad. Así, por ejemplo, si la crítica del discurso científico, de cómo trama siempre relaciones de saber-poder, no puede ser utilizada en la actualidad desde cierto negacionismo respecto del cambio climático. Latour escribe:

Mi argumento es que una cierta forma de espíritu crítico nos ha enviado por el camino equivocado, alentándonos a pelear con los enemigos equivocados y, lo peor de todo, a ser considerados como amigos por el tipo de aliados equivocados, debido a un pequeño error en la definición de su objetivo principal. La cuestión nunca fue *alejarse* de los hechos, sino *acercarnos* a ellos, no luchar contra el empirismo, sino, al contrario, renovar el empirismo.³⁶

La crítica, para Latour, puede sintetizarse desde la composición de dos movimientos. Por un lado, la crítica se asocia al antifetichismo del objeto: se busca mostrar que lo que los ingenuos creyentes hacen con los objetos es una proyección de sus deseos en una entidad material inerte. Los objetos parecen ser en este caso pantallas vacías en las cuales se proyecta el poder de la sociedad, la dominación, etc. Por otro lado, la crítica se asocia al antifetichismo del sujeto: se busca mostrar que los sujetos que presumen determinar los objetos con sus deseos no son sino ellos mismos accionados por

crítica que, sostiene, se vuelve indiscernible de la teoría conspirativa convirtiéndose en un “híbrido de las dos formas más extremas del escepticismo y la credulidad.” (Latour, Bruno, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, trad. Gabriel Zadunaisky, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 78). De hecho, enfáticamente sostiene que la gran tragedia de las ciencias sociales, aquello que a los sociólogos críticos “debería darles vergüenza” es confundir lo que oscurece los datos con lo que éstos revelan.

³⁵ Latour, “¿Por qué la crítica se ha quedado sin fuerzas?” [en línea], *op. cit.*

³⁶ *Ibidem*.

fuerzas de las que no son conscientes (infraestructura económica, discursos sociales, la intersección de raza, clase y género, etc.). De modo que están en juego dos sujetos y dos objetos: el sujeto poderoso que proyecta deseos sobre el objeto o el sujeto que es mero contenedor de fuerzas que lo determinan; el objeto como pantalla donde se proyecta la libertad humana o el objeto poderoso que determina causalmente lo que los humanos son. El truco, señala Latour, es que estos dos movimientos nunca están en un mismo diagrama:

Los antifetichistas desacreditan objetos en los que no creen mostrando las fuerzas productivas y proyectivas de la gente; entonces, sin hacer nunca la conexión, utilizan los objetos en los que sí creen para recurrir a la explicación causalista o mecanicista y desacreditar las capacidades conscientes de la gente cuyo comportamiento no aprueban. Todo el truco bastante pobre que permite que la crítica continúe, aunque nunca limitaríamos nuestros propios valores a su sórdida casa de empeño, es que nunca hay ningún *cruce entre las dos listas de objetos*.³⁷

De allí que una redefinición de la crítica, si todavía tiene sentido, pasa para Latour por una *actitud obstinadamente realista*. Pero no un realismo que se ocupe de asuntos de hecho, sino de cuestiones de interés. Y esto significa abandonar una posición que, frente a las cuestiones de hecho, dirige su atención hacia las “condiciones” que las hacen posibles. Este sería el paso de una actitud deconstructiva a una constructiva, preocupada por cuidar y proteger. Esta posición busca recuperar un conjunto de metáforas positivas, gestos y actitudes. Hábitos de pensamiento que den lugar a un retorno a las cosas, a disponer un lugar de reunión de las cosas. La apuesta por un constructivismo que convoque nuevas metáforas que redefinan la crítica de modo afirmativo creando otros hábitos de pensamiento volverá como preocupación en Latour. En “Steps Toward the Writing of a Compositionist Manifesto” del año 2010, señala explícitamente que el *composicionismo* se plantea como una alternativa a la crítica.³⁸ Y esto, ante todo, porque la crítica supone una idea de trascendencia: solo tiene sentido la crítica si existe un mundo real

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cf. Latour, Bruno, “Ensayo de un «Manifiesto Compositonista»” [en línea], trad. Luciano Concheiro, *Revista Fractal*, n° 76, 2010. Consultado el 10/12/2023. URL: <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal76BrunoLatour.php>

luego del desenmascaramiento. No sólo la crítica supone la trascendencia, un más allá tras los velos, sino una definición de naturaleza que la sustenta. La naturaleza como una entidad-una que asegura la continuidad espacio-temporal de todos los seres en su interior, una naturaleza pasiva, compuesta de seres silenciosos. La naturaleza como aquello que aparece luego de la develación tras la neblina subjetiva de las apariencias.³⁹ Dicho de otro modo, la *crítica como desnaturalización* supone a priori una definición de naturaleza. La composición es una alternativa a la crítica que ya no busca desenmascarar sino componer un mundo en común.

6. El abandono de la crítica

En un escrito dedicado al pensamiento de Meillassoux, Catherine Malabou sostiene que es posible diferenciar la relación con lo trascendental de este autor respecto de otros intentos contemporáneos. De un lado, gran parte de la filosofía poskantiana –Heidegger, Foucault y Derrida son los autores referidos–, supone una “renuncia” a lo trascendental que no va a ser sino una crítica que dará lugar a una redefinición (p. ej. en la noción de lo cuasi-trascendental). De otro lado, Meillassoux es más radical porque da lugar a un “abandono” de lo trascendental, a su destitución desde la crítica a la propiedad y la definición de la

³⁹ Existe en autores como Latour o Stengers una referencia recurrente a Alfred North Whitehead que surge de sus observaciones contra lo que denomina “bifurcación de la naturaleza”: “Mi protesta va esencialmente dirigida contra la bifurcación de la naturaleza en dos sistemas de realidad, que, en la medida en que son reales, son reales en sentidos diferentes. Una realidad la constituirían entidades tales como los electrones que son objeto de estudio por parte de la física especulativa. Esta sería la realidad que se da para el conocimiento, aunque nunca es conocida según esta teoría. Lo que se conoce es la otra especie de realidad, que es el juego aparte de la mente.” (Whitehead, Alfred North, *El concepto de naturaleza*, trad. Jesús Díaz, Madrid, Gredos, 1968, p. 42). Si bien generalmente el problema de la bifurcación ha sido pensado como una reformulación del dualismo cartesiano entre extensión y pensamiento, Didier Debaise sostiene que resulta necesaria otra lectura: la bifurcación es una operación de diferenciación de la naturaleza que precede al dualismo (Cf. Debaise, Didier, *La naturaleza como acontecimiento*, trad. Laureano Ralón, Londres, Open Humanities Press, 2022). Es la operación que diferencia entre cualidades primarias y cualidades secundarias ya presente en John Locke (punto de partida, por cierto, del libro de Meillassoux). La diferenciación entre “la naturaleza aprehendida en la toma de conciencia y en la naturaleza que es la causa de la toma de conciencia” (Whitehead, *op. cit.*, p. 42) como teoría de la bifurcación muestra precisamente el punto de contacto entre la crítica al correlacionismo y la destitución de la naturaleza que conlleva el Antropoceno.

alteridad desde la contingencia. En este mismo escrito, Malabou señala que “lo que aparece como uno de los principales desafíos de nuestro tiempo filosófico es la tarea de elaborar una genuina posición postcrítica, no sintética, sin que pertenezca tampoco a la filosofía analítica”.⁴⁰ Me interesa recuperar esta referencia porque aparecen dos indicaciones: el desafío de elaborar una posición postcrítica y la referencia al abandono de lo trascendental. Para finalizar quisiera replegar una cosa sobre la otra: para no caer en la circularidad de una crítica de la crítica, un abandono. Un abandono, señala Malabou, es más radical que una renuncia, la cual termina produciendo una reelaboración. De modo que, para lo que interesa aquí, la cuestión es si el recorrido realizado da lugar a una crítica o a un abandono de la crítica.

Para comprender la distancia entre crítica y abandono, resulta pertinente volver al citado libro de Roy Ben-Shai, *Critique of Critique*, donde defiende una lectura en la cual la crítica se define como una “orientación” entre otras. Si bien reconoce que la crítica se ha convertido en una norma cultural dominante (de la crítica de la cultura a la cultura de la crítica), sostiene que la tarea no es historizarla para mostrar su contingencia. Por el contrario, afirma que la crítica es una modalidad “perenne e insustituible de pensamiento”. Esto es así porque, de lo contrario, se asumiría el mismo procedimiento de la crítica –historizar– para abordarla. Por ello, Ben-Shai defiende la necesidad de una circularidad donde se aplica la crítica como pregunta por los límites del conocimiento científico (*sensu* Kant) para aplicarla a la misma crítica: una operación que implica explorar sus premisas sin presuponerlas, suspendiendo su modo de proceder y los compromisos que implica. La crítica, para este autor, se define por su orientación “espectatorial”: el mundo es un espectáculo y el crítico un observador (lo que lo lleva a rastrear está orientación por lo menos hasta Platón). Delimitar sus condiciones

⁴⁰ Malabou, Catherine, “Can We Relinquish the Transcendental?”, *op. cit.*, p. 246. La posición de Malabou, en el marco de la tradición francesa que discute lo trascendental, pasa por sistematizar una *epigénesis de lo trascendental* (cf. Malabou, Catherine, *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, New Jersey, John Wiley & Sons, 2016; Gironi, Fabio (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux*, London, Routledge, 2020; Longo, Anna y Lageira, Jacinto (ed.), *La Genèse du transcendantal*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2017).

necesarias permitiría limitar su alcance y autoridad, esto es, abrir hacia otras orientaciones de pensamiento.

En el recorrido realizado se ha encontrado una tensión entre estas dos posibilidades: una crítica de la crítica o un abandono de la crítica. En la evidencia textual presentada parece insistir, de un modo u otro, una pulsión crítica que no puede ser abandonada. Desde la crítica que conserva un poco de absoluto en Meillassoux a la redefinición de una crítica obstinadamente realista en Latour. La crítica parece ser un hábito de pensamiento del cual no resulta fácil desprenderse. He intentado mostrar que esto se debe a que allí se juega la misma legitimidad de la práctica teórica. O mejor, es la práctica teórica sometida a la pregunta por su legitimidad. En los casos presentados, lo que se conserva de la crítica difiere: o redefinir cierta crítica de la ideología, o volver a plantear la sospecha sobre ciertos dualismos ontológicos, o insistir en la revisión de universales. La astucia de la crítica parece encontrarse en la multiplicidad de rostros que adquiere. Una multiplicidad que se transforma en clausura cuando remite a la circularidad de su método: historizar, limitar, etc. De Felski a Latour, de Colebrook a Meillassoux, se identifican con precisión los aspectos que hacen de la crítica un sentido común indulgente con la práctica teórica que requiere ir más allá de ella, pero al mismo tiempo se insiste en conservar algunos de sus aspectos. En los términos de Malabou, parece que estamos más ante una renuncia que ante un abandono.

Sin embargo, desde mi perspectiva, la radicalización de esta paradoja puede conducir a otros efectos: más allá de las reservas manifestadas, el modo en que las autoras y los autores presentados socavan la estructura trascendental de la crítica, la conformación de un tiempo histórico agotado, o muestran los artilugios de su proceder académico, producen un desmantelamiento que ya no puede ser restituido. En otros términos, se trata simplemente de sacar todas las consecuencias de los mismos postulados presentados. Parece difícil, incluso contra las autoras y autores trabajados, conservar algo así como la crítica si se desmantela el correlacionismo, conservar algo de crítica si se abandona la Constitución Moderna, conservar algo de crítica si la teoría se convirtió en un tigre desdentado. Pero esto no puede entenderse como un ejercicio que muestra los límites de la crítica y la localiza desde una genealogía

histórica, puesto que supondría la circularidad de un procedimiento aplicado sobre sí mismo. Frente a las formas de procedimientos que constituyen una clausura, frente a la conservación de ciertos aspectos, el abandono abre a otra cosa. He allí donde se vislumbra la forma de un pensamiento radical que es otra cosa que la crítica. Buscar las formas de este pensamiento en las instituciones académicas, en las prácticas políticas, en los hábitos de pensamiento quizás inaugure otra época.

Resta entonces la tarea de hacer algo con las múltiples posibilidades que abre ese abandono.

Bibliografía

- Anker, Elizabeth S. y Felski, Rita (eds.), *Critique and Postcritique*, Durham, Duke University Press, 2017.
- Avanessian, Armen, “Por una aceleración”, en De Sutter, Laurent (ed.), *Poscrítica*, trad. Diego Abadi, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020, pp. 11-37.
- Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Ben-Shai, Roy, *Critique of Critique*, Standford, Stanford University Press, 2023.
- Biset, Emmanuel, “Escena posttextual de la teoría”, en *Chuy*, nº 12, 2022, pp. 124-150.
- , “Teoría Política Crítica”, en *PostData*, vol. 25, nº 2, 2020, pp. 375-401.
- Braver, Lee, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism* Evanston, Northwestern University Press, 2007.
- Bryant, Levi R., “Politics and Speculative Realism”, en *Speculations: A Journal of Speculative Realism*, IV, 2013, pp. 15-21.
- Cohen, Tom y Colebrook, Claire, “Vortices: On «Critical Climate Change» as a Project”, en *The South Atlantic Quarterly*, nº116, 2017, pp. 129-143.
- Colebrook, Claire, “La extinción de la teoría”, en *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, año 51, nº146, 2019, pp. 44-69.
- , “What Is the Anthro-Political?”, en Colebrook, Claire, Cohen, Tom y Hillis Miller, John (eds.), *Twilight of the Anthropocene Idols*, London, Open Humanities Press, 2016, pp. 81-125.
- Cusset, François, *French Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.
- Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay mundo por venir?*, trad. Rodrigo Álvarez, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- De Sutter, Laurent “Presentación”, en De Sutter, Laurent (ed.), *Poscrítica*, trad. Diego Abadi, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020, pp. 7-8.
- , “Por una clínica”, en De Sutter, Laurent (ed.), *Poscrítica*, trad. Diego Abadi, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020, pp. 191-216.

- Debaise, Didier, *La naturaleza como acontecimiento*, trad. Laureano Ralón, Londres, Open Humanities Press, 2022.
- Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2021.
- Ennis, Paul J., “The Transcendental Core of Correlationism”, en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, n°1, 2011, pp. 37-48.
- Felski, Rita, *The Limits of Critique*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.
- García, Tristán, “Por una metabolización”, en De Sutter, Laurent (ed.), *Pos-crítica*, trad. Diego Abadi, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020.
- Gironi, Fabio (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux*, Londres, Routledge, 2020.
- Keucheyan, Razmig, *Hemisferio izquierda: un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, trad. Alcira Bixio, Madrid, Siglo Veintiuno, 2013.
- Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis*, trad. Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, 2007.
- Land, Nick, “Crítica del miserabilismo trascendental”, en Avanesian, Armen y Reis, Mauro (eds.), trad. Mauro Reis, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, pp. 65-69.
- Latour, Bruno, “¿Por qué la Crítica se ha quedado sin fuerzas?” [en línea], trad. Sofía Benencio, en *Arqueologías Del Porvenir*, 3, 2022. Consultado el 10/12/2023. URL: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/traduccion/por-que-la-critica-se-ha-quedado-sin-fuerza/>.
- , “Ensayo de Un «Manifiesto Compositorista»” [en línea], trad. Luciano Concheiro, en *Revista Fractal*, 2010. Consultado el 10/12/2023. URL: <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal76BrunoLatour.php>
- , *Nunca fuimos modernos*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- , *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, trad. Gabriel Zadunaisky, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- , *Cara a cara con el planeta*, trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
- Longo, Anna y Lageira, Jacinto (ed.), *La Genèse du transcendantal*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2017.
- Malabou, Catherine, “Can We Relinquish the Transcendental?”, en *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 28, n°3, 2014, pp. 242-55.

- , *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, New Jersey, John Wiley & Sons, 2016.
- Meillassoux, Quentin, “Pensar El Fanatismo Pos-Dogmático” [en línea], trad. Pedro Sosa, en *Arqueologías Del Porvenir*, 2022. Consultado el 10/12/2023. URL: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/traduccion/2583/>
- , *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- Missiroli, Paolo, *Teoria critica dell'antropocene: vivere dopo la terra, vivere nella terra*, Quaderni di teoria critica della società, Milán, Mimesis, 2022.
- Morgan, Anthony, *The Kantian Catastrophe?*, Newcastle, Bigg Books, 2017.
- Negarestani, Reza, “La labor de lo inhumano”, en Avanesian, Armen y Reis, Mauro, (ed.), trad. Mauro Reis, Buenos Aires: Caja Negra, 2017, pp. 221-266.
- Rosa, Harmut, Henning, Christoph y Bueno, Arthur, *Critical Theory and New Materialisms*, Nueva York, Routledge, 2021.
- Valentim, Marco Antonio, *Extramundandade e sobrenatureza ensaios de ontologia infundamental*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2018.
- Whitehead, Alfred North, *El concepto de naturaleza*, trad. Jesús Días, Madrid, Gredos, 1968.

Una biología de la mente

Notas sobre psicoanálisis y neurociencias

A Biology of the Mind

Notes on Psychoanalysis and Neurosciences

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

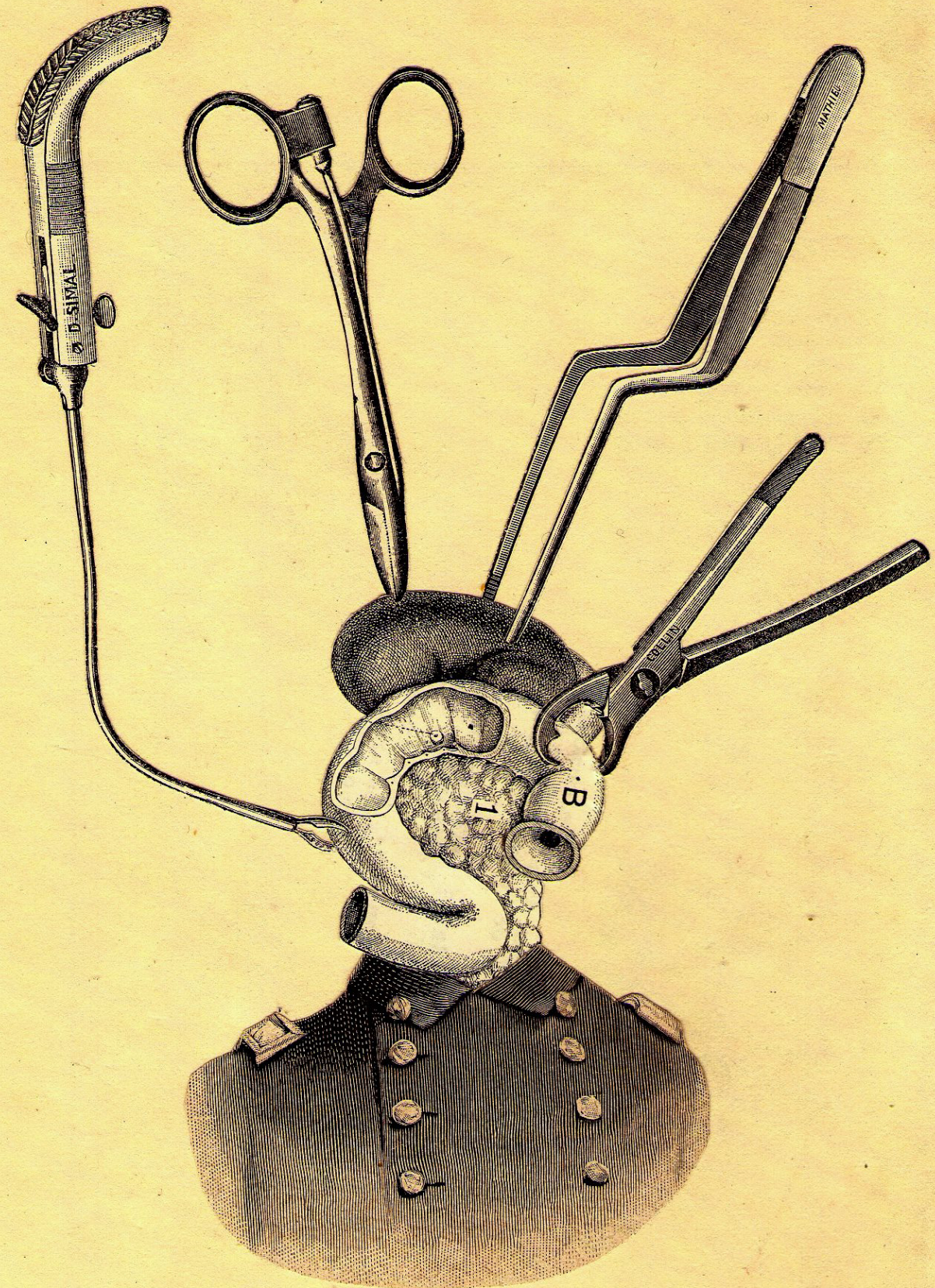
facunahuel@gmail.com

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

Recibido el 16 de noviembre de 2023 – aceptado el 22 de diciembre de 2023

DOI: <https://doi.org/10.69498/ri.2024.19.468>

Facundo Nahuel Martín es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigador de carrera del CONICET y docente universitario. Sus trabajos actuales se relacionan con la posibilidad de un giro materialista en las teorías críticas. Estudia la relación entre el cambio tecnológico, la crisis ambiental, las formas de la subjetividad y la dinámica del capital. Publicó los libros *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad* (El Colectivo, 2014), *Pesimismo emancipatorio. Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de Th. W. Adorno* (Marat, 2019) e *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica* (Ediciones IPS, 2023).



RESUMEN: Presentaré una revisión bibliográfica sobre la relación entre psicoanálisis y neurociencias en un contexto filosófico actual. El psicoanálisis, sostendré, proveyó un modelo teórico con el que una parte de las humanidades pensó la inscripción del cuerpo humano en la cultura. Ese modelo puede revisarse hoy en condiciones de un mayor acercamiento entre teoría de la subjetividad incorporada y biología, a la luz de una serie de tendencias antirreduccionistas en las ciencias de la vida. Voy a recuperar la crítica de Malabou al psicoanálisis, las elaboraciones neuropsicoanalíticas de Mark Solms y las exploraciones filosóficas “postlacanianas” de Adrian Johnston. En los tres casos, encontramos una aproximación al psicoanálisis fuertemente revisionista, que vindica algunos de sus conceptos fundamentales, pero también impone modulaciones inesperadas, abre discusiones nuevas y sugiere debates originales. Voy a recorrer a estos tres autores siguiendo dos hilos conceptuales: la atención a la biología de la subjetividad y la consecuente revisión de la teoría de la pulsión. Cerraré el trabajo planteando algunas preguntas sobre formas posibles de teoría de la subjetividad incorporada que superen el dualismo heredado de cultura y naturaleza. La “inscripción en la cultura” es, sostendré, un proceso biológico tanto como psíquico.

PALABRAS CLAVE: Psicoanálisis – Neurociencias – Subjetividad - Cuerpo

ABSTRACT: I will present a literature review regarding the relationship between psychoanalysis and neurosciences in a contemporary philosophical context. Psychoanalysis, I will argue, provided a theoretical model with which a part of the humanities thought about the inscription of the human body in culture. That model can be revisited today under conditions of a closer rapprochement between the theory of embodied subjectivity and biology, in the light of a number of anti-reductionist tendencies in the life sciences. I will recover Malabou's critique of psychoanalysis, the neuropsychoanalytic elaborations of Mark Solms and the “post-Lacanian” philosophical explorations of Adrian Johnston. In all three cases, we find a strongly revisionist approach to psychoanalysis, which vindicates some of its fundamental concepts, but also imposes unexpected modulations, opens up new discussions and suggests original debates. I will go through these three authors following two conceptual threads: the attention to biology as a constitutive aspect of subjectivity and the consequent revision of the theory of drive. I will close the paper by raising some questions about the ways in which the theory of embodied subjectivity can overcome the nature-culture dualism. The “inscription in culture”, I will argue, is a biological as much as a psychological one.

KEY WORDS: Psychoanalysis - Neurosciences - Subjectivity - Body

Introducción: el problema de los tres cuerpos¹

En su obra póstuma *The Idea of History*, R. G. Collingwood afirma que el hambre no pertenece al dominio de la historia. El estudio propiamente histórico se fija en las *ideas* de los agentes, en el dominio interior o mental, separado de la causalidad natural, en el que las personas experimentan su vida, razonan sobre acciones y despliegan un protagonismo subjetivo diferente de las conexiones físicas mecánicas. El hambre, “como hecho fisiológico”,² pertenecería al campo de la biología o la etología, ciencias mecánicas ajenas a la interioridad de la vida subjetiva. La tarea del historiador es *repensar los pensamientos* de los agentes, no estudiar su vida natural, meramente animal. El problema con esta concepción, explícitamente idealista, es que el fenómeno de “los ombligos vacíos y los miembros enjutos”³ no tiene una realidad fisiológica exclusivamente. El hambre es, después de todo, *tanto un hecho corporal como una experiencia subjetiva*. Da testimonio de la unidad profunda entre la vida orgánica y la subjetividad vivenciada, que vuelve problemática la separación entre la *vida* corporal y la *experiencia de esa vida*. El cuerpo, con su estela indeleble de afectos y emociones, es a la vez una realidad orgánica y la sede de la experiencia. La vida mental humana se refiere siempre, de una forma u otra, al cuerpo y sus afectos.

¹ “El problema de los tres cuerpos” es una novela de ciencia ficción del escritor chino Liu Cixin: *El problema de los tres cuerpos* Madrid, Nova, 2008. El título remite a un problema físico, que consiste en determinar las posiciones y velocidades de tres cuerpos que ejercen atracción gravitatoria recíproca. En este trabajo, utilizo la expresión en un sentido diferente para referirme a ciertas concepciones del cuerpo, influenciadas por el psicoanálisis freudiano, que han sido importantes en las humanidades y las teorías críticas.

² Collingwood, Robert, *The Idea of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1993 [1946], p. 316. A lo largo del artículo, todas las citas referidas a ediciones en inglés son de traducción propia.

³ *Ibidem*.

A lo largo del siglo XX, formas de pensamiento dualistas, como la de Collingwood, fueron cuestionadas con fuerza en diversos ámbitos de las humanidades, la filosofía y la teoría social crítica. El cuerpo sería una dimensión intrínseca de la subjetividad, que desafía toda separación demasiado fuerte entre espíritu y naturaleza. Adorno y Horkheimer adelantan, en *Dialéctica de la Ilustración*, una crítica civilizatoria del desprecio del cuerpo. “Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización”.⁴ La violencia sobre la naturaleza interna, la represión de la vida afectiva y pulsional del sujeto, es la moneda de cambio sobre la que se construyó el proceso de ilustración.

La represión de los afectos es la contracara de un movimiento civilizatorio largo que ejerce violencia sobre el cuerpo vivo. Las ciencias naturales, como expresiones de la racionalidad instrumental, serían resultado de ese proceso de ilustración de larga duración. Estas ciencias solo podrían conocer al cuerpo convirtiéndolo en una cosa muerta, asubjetiva y mecánica.

El cuerpo físico (*Körper*) no puede volver a transformarse en cuerpo viviente (*Leib*). Sigue siendo un cadáver, por más que sea fortalecido. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, forma parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia. Las conquistas de la civilización son fruto de la sublimación, del odio-amor adquirido hacia el cuerpo y la tierra, de los que el dominio ha separado por la fuerza a todos los hombres.⁵

Si la visión idealista de la historia niega o minimiza el rol del cuerpo, las ciencias naturales, en cambio, se ocuparían de un cuerpo sin interioridad subjetiva, reducido a mecanismo muerto, cognoscible desde fuera (*Körper*). Contra ambas concepciones, Adorno y Horkheimer ponen en el centro el cuerpo *afectivo*, que sufre la represión de la pulsión y es irreductible tanto a la realidad orgánica como a la fenomenológica. La constitución del animal humano en sujeto de la razón y la cultura, la erección del

Selbst racional que controla sus impulsos, supondría una operación represiva básica que opera sobre un cuerpo afectivo, que no se identifica con lo orgánico, pero tampoco se transparenta en la experiencia. “La represión del instinto” convierte a los seres humanos “en sí mismos y los separa de las bestias”,⁶ habilitando el pasaje de la naturaleza a la cultura.

El cuerpo que sufre la represión pulsional es un cuerpo de afectos y representaciones, cuya relación con procesos como la homeostasis o el metabolismo es mediata. No corresponde al *Körper*, el cuerpo que aparece en la objetivación científica de la naturaleza. Sin embargo, en tanto que la represión sobre el cuerpo es en parte inconsciente, no puede situarse sin más en el campo del *Leib* vivenciado en la experiencia. Se trata, al parecer, de un *tercer cuerpo* que no corresponde con la experiencia subjetiva (*Leib*), pero tampoco con el organismo biológico (*Körper*). Un cuerpo liminar, que habita en la zona indecible entre lo biológico y lo espiritual, lo material y lo simbólico, lo mecánico y lo subjetivo. Ese *tercer cuerpo* es más afectivo e ideacional que neurofisiológico o anatómico. No es un mero resultado de la cultura o el lenguaje simbólico, aunque tampoco puede separarse de ellos. Se trata de un *cuerpo no orgánico*, por el que circulan, fundamentalmente, *afectos y significaciones, catexis libidinales* y estructuras de tipo semiótico. Este cuerpo es accesible en términos del aparato psíquico que presenta el psicoanálisis freudiano.⁷ El psicoanálisis proveyó a la teoría crítica de un *modelo conceptual para pensar la interacción entre los afectos, no siempre conscientes, y las demandas culturales o simbólicas impuestas al sujeto por el proceso de socialización*. En la zona de contactos entre los afectos incorporados y la vida social estructurada simbólicamente, Adorno y Horkheimer ponen de relieve un cuerpo donde pulsión y razón, emociones y significados, se entrelazan para producir la subjetividad humana.

El *tercer cuerpo*, el cuerpo afectivo que paga con la represión pulsional por el “ingreso” en la cultura simbólica, aportó importantes recursos intelectuales para las teorías críticas en sentido amplio, más allá de los planteos originales de Adorno y Horkheimer. Este cuerpo, atravesado de afectos y significados, aparece

⁴ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1998 [1944], p. 277.

⁵ *Ibid.*, p. 279.

⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁷ *Ibid.*, p. 246.

como el objeto de una técnica interpretativa, propia de una disciplina humanística. No es el organismo, cuya vida se reconstruye mecánico-causalmente. Sin embargo, en cuanto es habitado por procesos inconscientes, a través de las que se desplazan afectos y que no siempre son evidentes al sujeto, tampoco es el cuerpo de la vivencia directa. En torno a este tercer cuerpo se delimita, según una fórmula conocida de Louis Althusser, el objeto propio, específico del psicoanálisis: “los «efectos» del proceso para llegar a ser humano en el pequeño ser biológico surgido del parto humano: ahí está, en su lugar propio, el objeto del psicoanálisis que lleva el sencillo nombre de inconsciente”.⁸

Cierto recurso al psicoanálisis aportó, siguiendo con lo anterior, el andamiaje conceptual con el que una parte de las humanidades pensó el “pasaje” de la biología a la cultura. El tercer cuerpo del psicoanálisis se dirime en una zona de mediaciones suspendidas, *entre* lo biológico y lo simbólico. La teoría psicoanalítica, al diferenciar instinto de pulsión, hace posible un *estudio no biológico del cuerpo* (“¡esta historia no es biológica!”).⁹ Ese estudio desafía, a la vez, la autonomía radical del espíritu o de la vida mental. Nos presenta a los sujetos humanos como *siempre-ya* híbridos de biología y cultura, habitantes de una intersección ontológica problemática y crispada de afectos, que debe interpretarse desde el punto de vista de un *cuerpo constituido en términos del aparato psíquico*.

Hoy podemos hablar de un amplio giro al materialismo en las teorías críticas que demanda nuevos términos para la relación entre la filosofía, las humanidades y la biología. Emergentes de nuestro tiempo histórico, como el calentamiento global, el cambio tecnológico acelerado o la extinción de especies, nos advierten contra los peligros de una teoría social demasiado autonomizada de la naturaleza. En especial, en la filosofía y la teoría crítica feministas, emerge una preocupación por integrar la biología y el estudio humanístico de la subjetividad en contextos de mayor continuidad teórica, en relación con una situación en el que la propia vida biológica aparece como objeto y sujeto de conflictividad política intensa.¹⁰ En esta

nueva ronda de investigaciones materialistas, es posible encontrar los interrogantes propios de una teoría crítica filosóficamente informada, que se pregunta por las intersecciones entre lo normativo y lo descriptivo, entre el análisis y la evaluación práctica, entre el cuerpo y el poder. Pero estas preguntas se formulan en un contexto, en parte, nuevo, más atento a las dimensiones *biológicas pero plásticas* que se manifiestan en la vida social y la agencia subjetiva.

[Las feministas materialistas] están desarrollando teorías en las que la naturaleza es más que una construcción social pasiva, y es en cambio una fuerza agencial [*agentive*] que interactúa con los demás elementos de la mezcla y los cambia, incluyendo a los humanos. Para estas teóricas, la naturaleza “devuelve el golpe” a los humanos, y las máquinas que construyen para explorarla, de maneras que no podemos predecir.¹¹

Catherine Malabou habla de una *testudo*, o formación defensiva, de los filósofos continentales del siglo XX,¹² que profesarían un rechazo unilateral hacia la consideración biológica de la vida humana. Podemos decir que esa *testudo* antibiológica se empieza a desarmar en diferentes contextos de la filosofía continental contemporánea, especialmente en la teoría feminista. Esta situación no responde solo a la crisis ecológica y la condición del Antropoceno como escena práctica donde lo biológico y lo social se enredan o hibridan. El giro guarda, en parte, relación con debates *teóricos* en las propias ciencias de la vida, las ciencias cognitivas y las neurociencias. En estos campos del conocimiento, encontramos, desde hace al menos algunas décadas, desarrollos reñidos con la imagen heredada de las ciencias naturales como intrínsecamente mecanicistas, reduccionistas y eliminativas de la subjetividad. El cuerpo en cuanto *organismo biológico* no es mera materia pasiva disponible para ser manipulada.

⁸ Althusser, Louis, “Freud y Lacan” en *Ideas y valores*, N.º 27-29, 1967, p. 62.

⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰ Véase: Braidotti, Rosi, *The Posthuman*, Londres, Polity, 2013; Alaimo, Susan y Hekman, Susan (eds.), *Material Feminisms*, Indianapolis, Indiana University Press, 2008; Alaimo,

Susan *Bodily Natures*, Indianapolis, Indiana University Press, 2010; Hester, Helen, *Xenofeminismo*, trad. H. Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2018; Preciado, Paul B., *Testo yonqui*, Madrid, Espasa, 2009; para reconstrucciones del campo, véase: Solana, Mariela “Figuras no dualistas de la naturaleza y la cultura en la teoría feminista” en *Cadernos pagu*, N.º 65, 1-15 y Rocca, Facundo, “Biofeminismos y posthumanismos biológicos: para una cartografía del giro corpo-materialista en las teorías críticas contemporáneas”, *Actas del Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas “Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital”*, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2022, pp. 1-10.

¹¹ Alaimo, S. y Hekman, S. (eds.), *op. cit.*, p. 7.

¹² Malabou, C., *Morphing Intelligence. From IQ Measurement to Artificial Brains*, Nueva York, Columbia University Press, 2019, p. 39 y ss.

En las neurociencias, se acepta que la experiencia subjetiva es precisamente lo que se debe explicar, no suprimir o eliminar.¹³ En las ciencias de la vida, el giro epigenético desafía una visión determinista rígida de la herencia.¹⁴ Los debates en curso sobre la agencia y la autonomía de los organismos en la llamada síntesis evolutiva ampliada¹⁵ también plantean nuevas condiciones para la conversación entre la filosofía, las humanidades y la biología. Finalmente, la tesis de la continuidad fuerte entre mente y vida, en especial en el marco del modelo enactivo de la cognición,¹⁶ permite imaginar nuevos puentes conceptuales entre ciencias humanas y ciencias naturales. Se abre la perspectiva de repensar el proyecto de la crítica humanística en relación con una *biología de la mente*,¹⁷ un campo no reduccionista para el estudio de la subjetividad incorporada en términos continuos con las ciencias de la vida. Razones prácticas tanto como teóricas, en suma, demandan nuevas conversaciones entre las ciencias naturales y las humanidades.

En el marco reseñado, la filósofa feminista Elizabeth Wilson lanza un cuestionamiento especial al “tercer cuerpo” implícito en cierta apropiación del psicoanálisis por parte de las humanidades. El abordaje filosófico de ese tercer cuerpo tuvo un modelo intelectual en el tratamiento del síntoma histérico. Freud encontró que las pacientes histéricas sufrían casos de parálisis corporal sin presencia de daño orgánico. Las representaciones del cuerpo, con sus cargas afectivas dinámicas, explicarían la génesis de estas “neurosis de conversión”. Freud optó tempranamente por explicar la conformación del síntoma histérico en términos psicodinámicos, relacionados con las *cargas afectivas* ligadas a las *ideas del cuerpo*. Según Wilson, este “modelo de la histeria” fue paradigmático para buena

parte de la teoría feminista que, análogamente a los citados Althusser, Adorno y Horkheimer, pensaría el cuerpo en términos de la *interacción entre afectos y significaciones*, pero se ocuparía menos del *organismo vivo*.

Este modelo de la histeria, y la emergente preferencia de Freud por las explicaciones psicogenéticas por sobre las neurológicas, ha sido enormemente influyente en los recuentos feministas de la corporeidad (*embodiment*) [...]. Este modelo permitió a las feministas pensar en la transformación corporal de manera ideacional y simbólica, sin referencia a constricciones biológicas; pensar acerca del cuerpo como si la anatomía no existiera.¹⁸

Siguiendo el “modelo de la histeria”, una parte de las humanidades y las teorías críticas habría pensado el cuerpo en el marco de la *testudo* antibiológica cuestionada por Malabou. La *testudo* perdura a veces bajo la crítica al dualismo cultura-naturaleza. La escisión entre *Körper* y *Leib*, cuestionada en *Dialéctica de la Ilustración*, podría decirse, esconde en forma implícita el dualismo que critica. No logra *explicar la continuidad entre los afectos incorporados y la vida orgánica*. En esta escena teórica, parcialmente nueva, se cuestiona la idea recibida del *tercer cuerpo*, ni orgánico ni experimentado, que explicaría el ingreso del “animal humano” en la cultura. ¿Qué teoría del sujeto tendríamos si asumimos que este cuerpo liminar, por el que circulan afectos y operaciones simbólicas, guarda relaciones íntimas, constituyentes y significativas con la *vida biológica*? ¿En qué medida podemos pensar el *organismo* como centro y sede de la vida subjetiva, la experiencia, la significación y el afecto?

En este artículo, voy a presentar tres versiones de pensamiento neurológicamente informado sobre la subjetividad que cuestionan la figura recibida del tercer cuerpo. Voy a recuperar la crítica de Malabou al psicoanálisis,¹⁹ las elaboraciones neuropsicoanalíticas de Mark Solms²⁰ y las exploraciones filosóficas “postlacanianas” de Adrian Johnston.²¹ En los tres casos, encontramos una aproximación

¹³ Para una reconstrucción funcionalista centrada en diseños experimentales, véase: Dehane, Stanislas, *La conciencia en el cerebro*, Buenos Aires, Siglo XXI. Para una síntesis teórica más amplia, véase: Seth, Anil, *Being You. A New Science of Consciousness*, Londres, Penguin, 2021.

¹⁴ Sigo a: Meloni, Maurizio, *Political Biology: Science and Social Values in Human Heredity from Eugenics to Epigenetics*, Londres, Palgrave, 2019.

¹⁵ Véase: Ball, Phillip, “Organisms as Agents of Evolution” John Templeton Foundation, https://www.templeton.org/wp-content/uploads/2023/04/Biological-Agency_1_FINAL.pdf, 2023.

¹⁶ Véase: Wheeler, Michael, “Mind in Life or Life in Mind? Making Sense of Deep Continuity” en *Journal of Consciousness Studies*, N° 18-5, 2011, pp. 148-168.

¹⁷ Véase: Sulloway, Frank, *Freud. Biologist of the Mind*, Nueva York, Harvard University Press, 1992.

¹⁸ Wilson, Elizabeth, *Gut Feminism*, Nueva York, Duke University Press, 2015, p. 48.

¹⁹ Malabou, Catherine, *What should We Do with Our Brain?*, Nueva York, Fordham University Press, 2008; *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*, trad. S. Miller, Nueva York, Fordham University Press, 2012.

²⁰ Solms, Mark, *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*, Londres, W. W. Norton & Company, 2021.

²¹ Johnston, Adrian y Malabou, Catherine, *Self and Emotional Life: Philosophy*,

al psicoanálisis fuertemente revisionista, que vindica algunos de sus conceptos fundamentales, pero también impone modulaciones inesperadas, abre discusiones nuevas y sugiere debates originales. Voy a recorrer a estos tres autores siguiendo dos hilos conceptuales: la atención a la biología como un aspecto constitutivo de la subjetividad y la consecuente revisión de la teoría de la pulsión. Cerraré el trabajo planteando algunas preguntas sobre las formas de teoría de la subjetividad incorporada que es posible imaginar a partir de esta nueva conversación entre psicoanálisis y neurociencias. La “inscripción del cuerpo en la cultura”, sostendré, opera ya en el nivel de análisis biológico. Si el concepto de un *tercer cuerpo* sigue siendo pertinente en este contexto, es preciso situarlo en un marco superador del dualismo cultura-naturaleza heredado.

Antes de proceder, es preciso aclarar que el objetivo de este artículo es estrictamente filosófico y no clínico. No voy a ocuparme, entonces, de los problemas de la transferencia y la cura analítica. Me interesa discutir el rol del psicoanálisis en la concepción filosófica del sujeto. En la búsqueda de marcos analíticos no dualistas (que no separen de forma tajante subjetividad y biología), voy a reseñar algunas nuevas formas de la relación posible entre filosofía, psicoanálisis y neurociencias.

Malabou: de la sexualidad a la cerebralidad

Catherine Malabou es una filósofa continental que se ha dedicado al estudio de las neurociencias. Escribió, bajo la dirección de Jacques Derrida, una tesis sobre el concepto de plasticidad en la *Fenomenología del espíritu*, publicada en español bajo el título *El porvenir de Hegel*.²² Hace dos décadas, estudia ese mismo concepto en relación con la modulación neuronal y la epigenética. En *What Should We Do with Our Brain?* analiza la plasticidad neuronal como clave para pensar la relación entre cultura, subjetividad y biología. En este apartado, me detendré en su obra *The New Wounded*, donde avanza una crítica, basada en las neurociencias, al concepto freudiano de

pulsión. El punto de partida de esa investigación es el estudio de pacientes con daños neuronales severos que destruyen parcialmente la vida de la psique. Sus implicancias teóricas son amplias: Malabou impugna la propia teoría freudiana de la pulsión.

La categoría de *sexualidad*, sostiene la filósofa, se refiere a un *régimen etiológico* que cobra relevancia a nivel de la metapsicología.²³ Se trata de una matriz para la *explicación causal de los fenómenos psíquicos*. Según Malabou, todo el andamiaje etiológico de la sexualidad se ve cuestionado a partir del estudio del cerebro en las últimas décadas. Esa metapsicología asume un *desacople psíquico-neuronal*, que ocurriría porque el cerebro produciría una excitación *mayor de la que es capaz de procesar por su cuenta*. Ese “plus de excitación” sería descargado a un sistema diferente, en la órbita del tercer cuerpo. La psique tendría un dinamismo propio separado de la afectación cerebral. “Para Freud, como veremos, *el cerebro no está en posición de tratar –esto es, de regular– su propia excitación endógena [...]*. La energía psíquica entonces retoma donde la energía neuronal se retira”.²⁴ La energía psíquica, siempre en exceso con respecto a la actividad cerebral, se desplazaría en un terreno propio, autonomizado de lo orgánico, para procesar el exceso de excitación que las neuronas no pueden tratar.

Según la filósofa, la teoría del aparato psíquico como lo concibió Freud, sometido a dinámicas pulsionales desplazadas de lo neuronal, no puede sostenerse a la luz de las neurociencias contemporáneas. El cerebro no produce niveles de excitación en exceso que demanden el pasaje de lo neuronal a lo pulsional. “Los neurólogos, sin embargo, rechazan la hipótesis de una energía «psíquica» que podría ser separada de la energía nerviosa. La teoría neurológica de las emociones hace posible concebir los afectos sin distinguir entre energéticas psíquicas y neuronales”.²⁵ El sistema nervioso central es capaz de *administrar su propia excitación* en una serie de estructuras recursivas autorreferenciales, mediante las que elabora las dinámicas del afecto. Luego, no hay necesidad del desplazamiento

Psychoanalysis, and Neuroscience, Nueva York, Columbia University Press, 2013; Johnston, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston, Northwestern University Press, 2019.

²² Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel*, Buenos Aires, La Cebra, 2013.

²³ Malabou, Catherine, *The New Wounded*, *op. cit.*, p. 1. Para una reconstrucción de algunos aspectos de la “aventura neuronal” de Malabou, véase: Prati, Renata “Enfermedad mental y plasticidad. Neurociencias, psicoanálisis y crítica cultural en Catherine Malabou” en *Revista de humanidades*, N° 39, 41-69.

²⁴ *Ibid.*, p. 26, énfasis en el original.

²⁵ *Ibid.*, pp. 25-26.

al tercer cuerpo y la dinámica de la pulsión. “La economía cerebral de las emociones no requiere la desviación de la energía psíquica y la constitución de un aparato cuya topología imaginara se sob-reimpondría a sí misma, en algún sentido, sobre la organización anatómica y biológica del sistema nervioso”.²⁶ El cerebro gobierna su propia excitación y, por lo tanto, resuelve sus dramas afectivos en una economía neuronal que no necesita el traspaso a la energía psíquica. La idea de libido “es despojada de su única justificación neuronal”.²⁷

La autora propone reemplazar el régimen causal de la sexualidad por el de la *cerebralidad*, lo que habilita una metapsicología profunda (que redime un concepto dinámico de lo inconsciente), pero en un contexto de mayor atención a procesos neurofisiológicos y anatómicos no desvinculados de lo psíquico. Este régimen etiológico neuronal propone un cerebro afectivo, capaz de representarse sus propios estados y elaborar su propia excitación. El fundamento de esta teoría neurobiológica de las emociones es la homeostasis orgánica. Esta forma de autorregulación implica que el cuerpo se informa acerca de sí mismo para mantenerse dentro de rangos compatibles con la supervivencia. Para un organismo regulado por la homeostasis, los estados del medio interior tienen una *valencia*: son buenos o malos, constructivos o destructivos, en cuanto coadyuvan o no al mantenimiento de la propia estructura. El organismo *lee* permanentemente los niveles de oxígeno o glucosa en sangre, el estado de las vísceras, la temperatura, etc. Valora esos estados como conducentes o contrarios a la supervivencia. En términos neuronales, esa evaluación interna se actualiza, en especial, en el tronco encefálico, ese gran mediador entre el cerebro y el resto del cuerpo. Los afectos son, entonces, representantes psíquicos de la homeostasis. “Lejos de ser un proceso mecánico, comparable al funcionamiento de un generador, *la homeostasis es una economía afectiva*”.²⁸ Los afectos expresan procesos orgánicos relacionados con la regulación de la vida. El cerebro se representa, en su dinámica neurofisiológica, la situación del cuerpo y la vida, que se expresa en la vida anímica como afectos y emociones. Esto *cambia el sentido mismo de*

²⁶ *Ibid.*, p. 25.

²⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁸ *Ibid.*, p. 37, énfasis en el original.

lo inconsciente,²⁹ que se presenta entonces como un inconsciente cerebral, que resuelve la relación entre afectos y representaciones en una economía encarnada de la homeostasis orgánica. Los mecanismos neuronales “simultáneamente regulan y representan estados corporales. Dentro del cerebro, por lo tanto, no hay regulación sin representación”.³⁰ El cuerpo del afecto y la representación es *continuo* con el organismo vivo.

La discusión desplegada por Malabou es compleja y de gran densidad teórica. Podrían resaltarse varios aspectos de su planteo. A los fines de este trabajo, voy a destacar solo un punto más. La filósofa cuestiona la *temporalidad* del inconsciente freudiano. Los procesos inconscientes serían “atemporales” para Freud.³¹ Por el contrario, la auto-afección cerebral se refiere siempre a la *finitud del cuerpo*, a su continuidad y posible muerte. El cerebro nunca se comporta como si fuera inmortal. Más aún: la economía cerebral de los afectos está expuesta a la plasticidad destructiva de los accidentes neuronales. El accidente neuronal no tiene la estructura de repetición que aparece en el trauma psicoanalítico. Expone a la psique encarnada a un *borramiento sin recuperación* del pasado, a una pérdida de identidad y forma. El trauma neuronal, para Malabou, desafía la relación entre evento y experiencia, entre *Ereignis* y *Erlebnis*, que se dibuja en el régimen etiológico de la sexualidad. Bajo este régimen, el acontecimiento traumático (*Ereignis*), con lo que tiene de mero azar, de contingencia exterior, es convertido en experiencia (*Erlebnis*), cuando se lo inscribe en una estructura psíquica siempre ya presupuesta. La sexualidad mediatiza el evento externo y gobierna su interiorización psíquica: “el vínculo entre el accidente externo y el evento endógeno, entre adentro y afuera, azar y necesidad, contingencia y sentido es lo que, extrañamente, va a ser llamado *sexualidad* en el trabajo de Freud”.³² La sexualidad procesa el evento traumático en estructuras significativas preconstituidas, tornándolo legible en una economía hermenéutica de los afectos. En adelante, no será el evento exterior, sino su inscripción en términos de significaciones, lo que gobernará la experiencia del accidente, en especial en los

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁰ *Ibid.*, p. 40.

³¹ *Ibid.*, p. 45.

³² *Ibid.*, p. 88, énfasis en el original.

episodios posteriores de la repetición traumática o la elaboración psíquica. La sexualidad, como régimen causal, provee el marco ontológico para el encuentro entre accidente y significación.

Contra esa concepción, Malabou sostiene que las lesiones neuronales de los *nuevos heridos* (que dan título al libro, precisamente) implican un *evento traumático corporal que abruma la capacidad de inscripción de toda estructura psíquica significativa*. El trauma orgánico expresa el triunfo de Orfeo sobre Edipo.³³ Se trata de un cambio de forma que no es interpretable, porque *no significa nada*. Es posible repensar la relación entre estructuras dadoras de sentido y facticidad eventual,³⁴ en un régimen diferente para la ontología del accidente psíquico-orgánico, que admite la posibilidad de una plasticidad destructiva, de un verdadero quiebre discontinuo en la vida psíquica. “Desde el punto de vista neuronal, la hipótesis del peligro absoluto designa el riesgo de una brutal y súbita desaparición de la huella, resultando en la formación de una identidad sin origen y sin memoria”.³⁵ El trauma orgánico muestra una subjetividad donde el régimen de significaciones, que convierte eventos en experiencias con sentido, puede ser abrumado por los hechos.

En síntesis, Malabou nos propone una reformulación de la psicología profunda que reconcilia el inconsciente afectivo y el neuronal, cuestiona la noción misma de pulsión y rediscute la etiología del trauma en torno a la posibilidad de una plasticidad destructiva sin recuperación. Este inconsciente *homeostático* es ajeno a la idea de una energía psíquica que circula por un tercer cuerpo, ni orgánico ni fenomenológico, en el que se tramitan afectos y significaciones. Malabou cuestiona la primacía de la hermenéutica del síntoma, en favor de una economía de los afectos que se plasma directamente en el nivel cerebral. En las secciones subsiguientes voy a explorar otras concepciones que, en contornos más revisionistas que críticos, vindican la idea de pulsión en un marco neurocientífico.

³³ *Ibid.*, p. 154.

³⁴ *Ibid.*, p. 151.

³⁵ *Ibid.*, p. 152.

Mark Solms: neuropsicoanálisis

Mark Solms es una figura muy original en las ciencias de la vida y la mente. Empezó a trabajar investigando los procesos neuronales que gobiernan el sueño. Pertenece a una corriente de neurocientíficos que se centran en el estudio de los afectos, como Antonio Damasio o Jaak Panksepp. Desde hace varias décadas integra su trabajo con una recuperación, de carácter revisionista, del pensamiento freudiano. Reescribió íntegramente el *Proyecto de psicología para neurólogos* de 1895 en términos neurocientíficos actuales³⁶ y es editor de la última edición inglesa de las obras completas de Freud.

Para la neurociencia afectiva que expresa Solms, el fundamento de la conciencia es el *afecto*. La conciencia, entendida en términos muy amplios como *experiencia sintiente*, emerge en los procesos de autorregulación por los que el organismo evalúa su propio estado interno. El primer cometido del sistema nervioso es evaluar la situación del *milieu* interior: el estado de las vísceras, los niveles de acidez, la temperatura, la presencia de agua y otras marcas orgánicas de la homeostasis. El organismo solo puede mantenerse con vida, si su medio intrínseco se mantiene dentro de un rango acotado de estados. Cuando el cuerpo se desvía de esa norma biológica encarnada, aparecen sentimientos que le *demandan trabajo* (hambre, frío, etc.). La conciencia aparece en relación con el registro de la homeostasis corporal. Las estructuras neuronales correlativas se asientan en una parte evolutivamente muy antigua del cerebro: el tronco encefálico. Este mediador entre el cerebro y el resto del cuerpo *evalúa* permanentemente el estado de la homeostasis, la probable o improbable supervivencia del cuerpo, etc.

Las corrientes dominantes de las neurociencias, con su énfasis en las áreas *corticales* de procesamiento de información, tienen un sesgo intelectualista.³⁷ Se fijan en las estructuras del cerebro ligadas a la cognición compleja y la percepción sensorial (sobre todo visual). Identifican implícitamente la conciencia con la cognición dirigida al medio externo. Contra esta manera de pensar, Solms sostiene que los procesos cognitivos de base cortical no son necesariamente conscientes.

³⁶ Solms, Mark, “New Project for a Scientific Psychology: General Scheme” en *Neuropsychanalysis*, N° 22 (1-2), 2020, pp. 5-35.

³⁷ Solms, Mark, *The Hidden Spring*, op. cit., p. 67.

Las pruebas científicas que demuestran que no somos conscientes de la mayor parte de lo que percibimos y aprendemos son ahora abrumadoras. La percepción y la memoria no son funciones cerebrales inherentemente conscientes. En este sentido, el sentido común estaba equivocado. Resulta que todo lo que hace tu mente (excepto una cosa, como veremos) puede hacerse bastante bien de forma inconsciente.³⁸

Fenómenos como el *priming* dan testimonio de este “inconsciente cognitivo”. La habilidad de las personas para reconocer objetos cambia según las experiencias previas, que modifican los modelos predictivos con los que el cerebro construye objetos sensoriales. Es posible que el cerebro *capte información del medio que permanece oculta a la conciencia* (por ejemplo, porque pasa demasiado rápido), pero que de todos modos *condiciona las capacidades perceptivas posteriores*. Esto significa que el cerebro realiza operaciones cognitivas importantes por debajo del umbral de la conciencia.³⁹ Según Solms, solo existe una clase de procesos cerebrales que *no pueden ser inconscientes*: los relacionados con los sentimientos. *El pulso fundamental de la conciencia es el afecto*.⁴⁰ Esta tesis se relaciona con una serie de casos que muestran que, sin activación del tronco encefálico, no hay actividad cerebral organizada que conduzca a la conciencia. En cambio, lesiones severas en la corteza prefrontal implican generalmente pérdida de dimensiones de la percepción y dificultades cognitivas, pero no obliteran la primera persona consciente. Es más: animales decorticados, así como humanos nacidos sin corteza cerebral, muestran actividad y afectividad intensas, lo que hace suponer que son conscientes. A la inversa, incluso lesiones menores en el tronco cerebral producen casi invariablemente el estado vegetativo, obliterando la conciencia radicalmente.

El tronco encefálico no es solamente la “fuente de energía” de la conciencia. No es una mera estructura activadora de los procesos cognitivos corticales. Aporta el elemento fundamental de la vida consciente: su *valencia afectiva*. Las estructuras perceptuales y cognitivas “de orden superior”, como las que procesan información visual del medio, se relacionan siempre con esa valencia. Su cometido

³⁸ *Ibid.*, p. 68.

³⁹ En *La conciencia en el cerebro* (*op. cit.*), Stanislas hace una extensiva reconstrucción en términos experimentales.

⁴⁰ Solms, Mark, *The Hidden Spring*, *op. cit.*, p. 217.

biológico es *contextualizar los afectos*. La percepción de objetos externos, de hecho, no es el simple registro de datos aislados del medio. Los objetos que percibimos son *construidos* por el cerebro a partir de disposiciones preexistentes (algunas legadas por los genes, otras aprendidas en la historia situada del organismo). Los “sólidos mentales” de nuestro mundo de la vida diaria no son, sin más, los objetos externos.⁴¹ Se trata, en cambio, de construcciones modélicas de la realidad, estructuradas de manera *perspectival*, en parte desde el afecto y las disposiciones a actuar. Los objetos cotidianos de la experiencia son *construidos por el cerebro*, que *destaca* parte de la información enviada desde los sentidos, en relación con las expectativas y necesidades (cargadas de afecto) del propio organismo. La forma básica de la percepción de objetos es “me siento de tal o cual manera *acerca de eso*”.⁴²

Solms sigue las ideas de Karl Friston, una de las figuras más prestigiosas de la neurociencia contemporánea. Adopta un modelo matemático (una mecánica estadística) que, en parte, expresa en términos formales-informacionales los procesos característicos de la vida y la conciencia.⁴³ A continuación, voy a explicar directamente las consecuencias que Solms extrae de su lectura de Friston, dejando para trabajos posteriores una reconstrucción exhaustiva de algunos conceptos teóricos formales que dan sustento informacional a esta teoría, como el principio de energía libre o la manta de Markov. Un ser vivo es un sistema físico que resiste activamente la entropía, o que conserva la forma que lo caracteriza a lo largo del tiempo. Esto significa que *revisita* continuamente ciertos estados internos, cierta complejidad propia, en función de cuya restitución trabaja de manera permanente.⁴⁴

En términos mecanicistas, lo anterior significa que los organismos deben *reducir la energía libre*, o mantenerse lo más posible dentro del rango de *estados esperados* exigidos por su constitución interna. La vida, como la pulsión, sería esencialmente conservadora, repetitiva y adversa a la sorpresa. Busca conservar su

⁴¹ *Ibid.*, p. 121.

⁴² *Ibid.*, p. 120, énfasis en el original.

⁴³ Solms, Mark y Friston, Karl, “How and Why Consciousness Arises: Some Considerations from Physics and Physiology” en *Journal of Consciousness Studies*, N° 25 (5-6), 2018, pp. 202-238.

⁴⁴ Solms, Mark, *The Hidden Spring*, *op. cit.*, p. 217, p. 136.

estructura y forma, y eso implica reducir la incertidumbre sobre su ambiente (al que, recordemos, el cerebro no accede de forma directa, sino solo vicaria, cotejando sus modelos generativos con la información sensorial).

Friston explica que los sistemas biológicos, como las células, deben haber surgido mediante versiones complejas del mismo proceso que formó sistemas “autoorganizadores” más simples, como los cristales a partir del líquido, porque comparten un mecanismo común. Este mecanismo, dice, es la “minimización de la energía libre” [...]. Todos los sistemas autoorganizados, incluidos usted y yo, tienen una tarea fundamental en común: seguir existiendo. Friston cree que lo conseguimos minimizando nuestra energía libre. Según él, los cristales, las células y los cerebros no son más que manifestaciones cada vez más complejas de esta autoconservación básica.⁴⁵

Para Solms, el imperativo homeostático del organismo se expresa en la vida psíquica como *pulsión*. A diferencia de Malabou, este autor busca reconciliar, en términos revisionistas, neurociencias y psicoanálisis freudiano. La pulsión, con Freud, es “una medida de la demanda de trabajo que se hace sobre la mente a causa de su conexión con el cuerpo”.⁴⁶ Se trata de la tendencia homeostática del organismo *experimentada en primera persona*, vivenciada “desde dentro” como una demanda psíquica de trabajo. Siguiendo a Jakk Panksepp, habría siete pulsiones básicas en todos los mamíferos (LUST, SEEKING, PANIC/GRIEF, RAGE, FEAR, CARE, PLAY; se las expresa en mayúsculas para diferenciar el sentido técnico del coloquial de estas expresiones). Solms cree que ya se han identificado razonablemente los correlatos neuronales de estas siete pulsiones. No admite la oposición fuerte entre instinto (como algo propio de los animales no humanos) y pulsión (como una cualidad específicamente humana).⁴⁷ Solms reformula la teoría de la pulsión en términos compatibles con una neurociencia de los afectos basada en la homeostasis orgánica.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁶ Freud, Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión” en *Obras Completas*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu, 1990 [1915], citado en Solms, *The Hidden Spring*, op. cit., p. 34.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 44.

En ausencia de una comprensión neurobiológica de cómo se regulan esas necesidades corporales en el cerebro –y mucho menos cómo podrían explicarse “mediante el método físico-matemático”– Freud no tuvo más remedio que “suponer nuevas fuerzas iguales en dignidad a las fuerzas químico-físicas inherentes a la materia”.⁴⁸

El conocimiento actual de la vida y el sistema nervioso permitiría superar el dualismo entre la realidad psíquica y las fuerzas del mundo físico, reformulando el concepto de pulsión en términos de la mecánica estadística de Friston. Solms defiende que esta visión homeostática puede sostenerse también frente al “descubrimiento” de la pulsión de muerte en *Más allá del principio del placer*. El principio del nirvana no es una fuerza psíquica *destruktiva y autónoma*, contrapuesta al principio del placer. Es, más bien, su “otro interno”, su contracara afectiva: Eros y Tánatos serían dos aspectos *del mismo principio psíquico que expresa la vida corporal*. El principio del placer, después de todo, aspira a un estado de homeostasis completa o energía libre mínima, que equivaldría al *afecto cero*. Afecto cero significaría, también, *conciencia cero*. El organismo consciente “de-sea” secretamente el automatismo neuronal.

Lo que todo esto implica es que el estado consciente es indeseable desde el punto de vista de un sistema autoorganizado. [...] [E]l estado ideal es el punto de equilibrio que representa *ninguna demanda en absoluto* [...]. La minimización de la energía libre es el estado ideal de los sistemas vivos, lo que significa que lo ideal es una sorpresa mínima. Esto significa, simplemente, que la necesidad mínima es lo ideal. El afecto no es otra cosa que el anuncio de una necesidad saliente. Esto debería significar que sentir es algo bueno, porque nos permite a los sistemas biológicos resolver nuestras necesidades y así evitar la destrucción. Pero el estado ideal es, sin duda, uno en el que todas nuestras necesidades se satisfacen automáticamente, incluso antes de sentir las, es decir, donde no hay incertidumbre. En ese estado ideal teórico, en el que nuestras necesidades se satisfacen automáticamente, no sentimos nada. (Así es como se satisfacen la mayoría de nuestras necesidades corporales: se regulan automáticamente). Digo “ideal teórico”, porque, con respecto a muchas de nuestras necesidades, especialmente las emocionales, nunca llegamos allí.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 183.

El organismo, el cerebro y la propia conciencia subjetiva son *sistemas jerárquicos y anidados de homeostatos*. Buscan reponer, una y otra vez, sus estados esperados, reduciendo la incertidumbre y el displacer correlativo. Sobre esta base, Solms trata de responder al clásico *hard problem* de la conciencia planteado por David Chalmers,⁵⁰ retomado en estos términos: ¿cómo surge la *experiencia* en un sistema físico? ¿Cómo un trozo de carne y sangre con un montón de neuronas tiene una primera persona, de modo que ser un organismo *se siente como algo* para el propio organismo? El *hard problem* tiene aspectos metafísicos inalcanzables para la ciencia natural. En la medida en que admite un abordaje experimental, este problema debe atacarse desde el punto de vista del afecto. Según Solms, el problema es especialmente agudo en el marco de la “falacia cortical”. *Las disposiciones cognitivas de la corteza cerebral no son intrínsecamente conscientes*. La visión o incluso el procesamiento lingüístico pueden realizarse en forma inconsciente, al menos en parte. Pero *no puede haber sentimientos inconscientes*: un sentimiento no sentido es un oxímoron.⁵¹ La conciencia, comprendida como sintiencia o presencia de experiencia en un sistema físico, se relaciona de manera fundamental e intrínseca con el afecto, no con la cognición dirigida al medio. Solms y Friston defienden, en términos filosóficos, un “monismo de aspecto dual”: no dicen que los procesos neuronales *causan* la experiencia consciente, sino que la experiencia y la actividad cerebral, la mente y el cuerpo, son *dos aspectos de una sola entidad*, el ser vivo, gobernado, *tanto psíquica como orgánicamente*, por las demandas de la homeostasis.⁵² El principio de energía libre regiría simultáneamente la vida orgánica y la pulsional.

Según Solms, si los sentimientos son siempre conscientes, lo inconsciente es fundamentalmente *cognitivo*, lo que lo lleva a postular incluso un *ello consciente*.⁵³ *La cognición no siempre necesita conciencia*. Lo inconsciente se compone sobre todo de *representaciones* reprimidas, a través de las cuales parece que se desplazan los afectos. Solms dice que las personas *siempre sentimos nuestras cargas afectivas*, pero los procesos cognitivos asociados a esas cargas pueden

permanecer reprimidos, desplazados y también pueden ser simplemente no-conscientes. El psicoanálisis freudiano, en la lectura de Solms, no admite sentimientos inconscientes. En la formación del síntoma, los afectos jamás se desplazan de la conciencia (*siempre sentimos* el miedo, el amor o el enojo asociado). Solo las *imágenes* e *ideaciones* asociadas a esos afectos pueden ser reprimidas, de modo que el propio afecto aparezca desplazado hacia las representaciones sustitutivas del caso. En síntesis, Solms nos propone un *neuropsicoanálisis freudiano revisionista*, que recupera las ideas de pulsión e inconsciente en una reformulación sustantiva. La idea de un *tercer cuerpo*, no orgánico ni vivenciado, por el que se desplazan afectos, también es cuestionada aquí. Solms nos muestra que el cuerpo de lo inconsciente no es otro que el *organismo*, siempre atento a las constricciones y demandas de la biología. La vida psíquica y la biológica, sin ser necesariamente idénticas, guardan una mayor continuidad ontológica de la que sugiere la imagen heredada.

Adrian Johnston: heridas narcisistas y naturalismo

Antes de concluir, voy a hacer algunas puntualizaciones sobre el trabajo de Adrian Johnston, un filósofo cercano a la llamada Escuela de Liubliana. Se trata de un autor prolífico y amplio de miras (ha publicado una decena de libros), por lo que es imposible reponer sus ideas completas en este espacio. Me limitaré a señalar algunos aspectos filosóficos de su *materialismo trascendental* y su *naturalismo crítico dialéctico*. Como aclaré en la introducción, me interesa abordar filosóficamente el vínculo entre neurociencias y psicoanálisis. Johnston propone un materialismo filosófico emergentista y antirreduccionista, que piensa la subjetividad humana como *naturaleza desnaturalizada y autonegativa*. Aborda la naturaleza como una *continuidad discontinua*: los sujetos humanos somos parte del ser natural, pero éste mismo es “no-uno”, desgarrado, complejo, contradictorio e internamente múltiple. Johnston propone una lectura cruzada (con “corrección recíproca”) entre ciencias de la vida y psicoanálisis de impronta lacaniana.

Johnston elabora, con muchos matices, la perspectiva de un psicoanálisis inspirado en Lacan, pero asociado al naturalismo científico. Curiosamente, la hipótesis del “ello consciente” podría dialogar con el énfasis de Lacan en un inconsciente estructurado

⁵⁰ Chalmers, David, “Facing up to the Problem of Consciousness” en *Journal of Consciousness Studies*, N° 2, 1995, pp. 200-219.

⁵¹ Solms, *The Hidden Spring*, *op. cit.*, p. 217.

⁵² Solms, y Friston, “How and Why Consciousness Arises”, *op. cit.*, p. 13.

⁵³ Solms, Mark, “The Conscious Id” en *Neuropsychoanalysis*, N°15 (1), 2013, pp. 5-85.

en términos significantes antes que afectivos. Si el psicoanálisis anglosajón se concentró en la interpretación psicodinámica de los afectos, por el contrario, Lacan descartaría radicalmente cualquier posibilidad de afecto inconsciente.⁵⁴ La técnica analítica debería dirigirse, entonces, no al afecto, sino a los representantes ideacionales por los que éste se desplaza. En este punto, sin embargo, aparecen vacilaciones de peso en las obras de Freud y del propio Lacan. En “Lo inconsciente”,⁵⁵ el primero niega la posibilidad de que existan sentimientos inconscientes. Sin embargo, en trabajos como *El yo y el ello*, admite que habría sentimientos inconscientes de culpa.⁵⁶ Lacan, por su parte, dedicó el famoso Seminario X a la angustia.⁵⁷ ¿Puede haber, al menos, angustia, culpa y ansiedad inconscientes? Según Johnston, los sentimientos pueden ser “mal construidos” (*misconstrued*),⁵⁸ expresándose en la consciencia de modo distorsionado. Es que, en la interacción dinámica entre afecto y cognición lingüística, el propio afecto es modificado, moldeado y reconstruido, de modo que puede experimentarse de maneras variables en relación con dinámicas simbólicas de la vida psíquica. De vuelta, Johnston propone, con un trabajo detallado sobre las complejidades del afecto inconsciente, un aprendizaje recíproco entre neurociencias de los afectos y psicoanálisis.

Para hacer posible el aprendizaje recíproco mencionado, el filósofo aporta algunas claves intelectuales para levantar la “alergia a las ciencias de la vida” en el psicoanálisis lacaniano. Retoma una discusión conocida sobre las heridas perpetradas por la ciencia contra el narcisismo humano.⁵⁹ Freud entendió al psicoanálisis como una tercera herida narcisista, en continuidad con las perpetradas

por Copérnico y Darwin. Siguiendo un escrito de Lacan de 1960, la “herida freudiana” no sería continua, sin más, con las anteriores, porque pondría en cuestión al propio saber científico. Con las heridas anteriores, los individuos obtendrían al menos “orgullo y alegría en saber que son manchitas (*blobs*) que saben lo minúsculas e insignificantes que son”.⁶⁰ El psicoanálisis, en cambio, *subvierte al propio sujeto de conocimiento*. Nos presenta un sujeto atravesado por las dinámicas de la pulsión y sometido a estructuras significantes de tipo inconsciente, que no accede a su propia condición como parte de la naturaleza en un contexto de transparencia frente a sí mismo. Según Johnston, la advertencia lacaniana es legítima en cuanto nos pone en guardia contra un naturalismo demasiado fuerte, es decir, contra una versión armónica y articulada de la naturaleza como la (imaginaria) totalidad del ser, que sería accesible a una razón sin fisuras. Sin embargo, discute que sea legítimo, a partir de esa advertencia, pasarse a la desnaturalización radical de la subjetividad humana. La “hipérbole” de la desnaturalización conduce al coqueteo con el constructivismo social y termina en un antinaturalismo incompatible con un materialismo científico y filosófico consecuente.⁶¹

Para Johnston, tramitar filosóficamente la herida freudiana exige pensar a la subjetividad humana como parte de una naturaleza *débil*, llena de huecos y fallas. Los hiatos y fallas que atraviesan nuestra vida subjetiva no empezaron con el lenguaje o la vida simbólica. Una conversación entre psicoanálisis y neurociencias es imposible en un contexto de desnaturalización completa de la subjetividad. Pero es posible un aprendizaje cruzado, donde el abordaje psicoanalítico admite una naturalización parcial, que a su vez “infecta” a la propia filosofía de la naturaleza con algunas concepciones psicoanalíticas. Esto lleva a pensar el ser natural como intrínsecamente desgarrado, lleno de ausencias y negatividades. Retoma algunas ideas del antropólogo biológico Terrence Deacon,⁶² para quien la materia tiene propiedades ausenciales y negativas, que explican la emergencia de la vida biológica, el lenguaje simbólico y la actividad mental. Para Johnston, la naturaleza es “no-una”. Aparece *morcelé*

⁵⁴ Johnston, Adrian, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy” en Johnston, Adrian y Malabou, Catherine, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, Columbia University Press, 2013, p. 76.

⁵⁵ Freud, Sigmund “Lo inconsciente” en Strachey, J., *Obras completas: Sigmund Freud*. Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974 [1915].

⁵⁶ Freud, Sigmund, *El yo y el ello* en, Strachey, J., *Obras completas: Sigmund Freud*. Tomo XIX, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976 [1923].

⁵⁷ Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: la angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

⁵⁸ Johnston, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy”, *op. cit.*, p. 80.

⁵⁹ Freud, Sigmund, “Una dificultad del psicoanálisis” en Strachey, J., *Obras completas: Sigmund Freud*. Tomo XVII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976 [1917].

⁶⁰ Johnston, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy”, *op. cit.*, p. 83.

⁶¹ *Ibid.*, p. 172.

⁶² Deacon, Terrence, *Incomplete Nature*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2011.

o “en pedazos”, incluso antes de la inscripción simbólica o cultural, en el propio nivel de análisis biológico.

El propio cerebro humano es una “chapuza” (*kludge*), un “mezcolanza” y un “dispositivo subóptimo”,⁶³ gobernado por una lógica *anorgánica*, llena de contradicciones internas y antagonismos. No es necesario romper con la biología para preservar el carácter contradictorio, abierto, complejo y opaco del sujeto del inconsciente. En cambio, es posible reconstruir algunos aspectos biológicos del carácter desgarrado, sometido a demandas antagónicas, de la subjetividad incorporada.

Las ciencias de la vida, para hacer justicia a los extraños tipos de sujetos que son los humanos, deben complementar su organicismo espontáneo con la noción de que (expresado al modo lacaniano) hay algo en lo orgánico más que lo orgánico mismo. En otras palabras, una no-organicidad es inmanente a las formas más complejas de lo orgánico. Esto se debe al hecho de que, por encima de ciertos umbrales, la complejidad de diversos tipos (ya sea biológica, computacional, institucional, social o de cualquier otro tipo) tiende a generar dentro de su(s) dominio(s) antagonismos internos, errores, fallos, lagunas, cortocircuitos y tensiones (un hecho del que cualquier programador informático, abogado fiscal o burócrata gubernamental experimentado daría buena cuenta). Más allá de estos umbrales de complejidad, más es menos; más complejidad equivale a menos funcionalidad.⁶⁴

El propio cerebro humano carece de unidad armónica y se presenta como siempre-ya “chapucero”, internamente dividido, autonegativo y antagónico con respecto a sí mismo. Por ejemplo, hay una “brecha de la cronología entre lo relativamente antiguo (tronco cerebral) y lo relativamente nuevo (corteza cerebral), una brecha temporal o desfase que se encarna literalmente en la materia del sistema nervioso central”.⁶⁵ Estas estructuras tienen orígenes evolutivos temporalmente distantes, y ese hiato temporal se plasma en la propia funcionalidad biológica, lo que da lugar a demandas contradictorias en la regulación de la vida orgánica misma. Existe, en la propia organización del cuerpo, y, en particular, en la neurofisiología

humana, una serie de rupturas y quiebres con toda imagen de una totalidad armónica o un mecanicismo cerrado.

Lo anterior permite inscribir la aparición *evolutiva* del lenguaje como un nivel de emergencia ulterior, montado sobre los procesos de la vida biológica, que viene a complicar recursivamente la estructura ya abierta, desgarrada y contradictoria del ser vivo. Johnston defiende una visión transformativa, más que aditiva, de la relación entre lenguaje y biología. El lenguaje “transubstancializa”⁶⁶ los procesos orgánicos por los que se regula la neurofisiología humana, dando lugar a fenómenos como el “mal reconocimiento” de los afectos mencionado más arriba. La aparición del lenguaje introdujo modificaciones *orgánicas* (surgidas en un proceso coevolutivo) en las disposiciones y capacidades del animal humano. No habría, entonces, un “pasaje” mítico de la biología a la cultura, sino la agregación, complicación e interrelación de una serie de procesos a lo largo de los cuales apareció el sujeto humano definido por una relación auto-negativa, internamente desgarrada y sometida a contradicciones que se dan a lo largo de múltiples niveles de análisis. Las ciencias de la vida pueden aprender del psicoanálisis lacaniano que el organismo es “no uno”, es un sistema internamente quebradizo, complejo y abierto. Inversamente, el psicoanálisis lacaniano puede reconciliar sus hipótesis explicativas con los recuentos genéticos basados en la teoría de la evolución, a condición de rehabilitar la filogénesis como un nivel legítimo en la teoría de la subjetividad. Esto lleva a cargar las tintas contra cierta lectura “milleriana” que niega la posibilidad de una filogénesis del sujeto del inconsciente constituido mediante la castración simbólica. En esa visión, con el lenguaje aparecería una dimensión de creación *ex nihilo* que Johnston, sencillamente, rechaza como mitológica. El lenguaje humano surgió en una historia coevolutiva en la que rasgos biológicos y formas de vida sociales de los antepasados homínidos de la especie fueron desarrollándose en paralelo. El psicoanálisis lacaniano debe levantar la “prohibición de la génesis” para asumir una formulación materialista sistemática.

⁶³ Johnston, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston, Northwestern University Press, 2019, p. 223.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁶⁶ Johnston, Adrian, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy”, *op. cit.*, p. 171.

Lacan, vacilando entre justificaciones epistemológicas y ontológicas, prohíbe terminantemente las hipótesis e investigaciones filogenéticas como ilegítimas, al menos dentro de los límites del psicoanálisis [...]. Retrata abiertamente el advenimiento del orden simbólico, una génesis creativa ofuscada y mistificada por la ley lacaniana contra todo lo filogenético, como el descenso del “Espíritu Santo” al mundo. Para cualquier materialista ateo, Lacan incluido, esto debería ser profundamente inquietante.⁶⁷

Esta “lectura cruzada” entre el psicoanálisis y las ciencias de la vida demanda un *materialismo trascendental*. La expresión “trascendental” remite a la necesidad de reflexión del sujeto de conocimiento sobre sí mismo, como operación crítica que da cuenta de las posibilidades y límites de la razón. *Materialismo* mienta la exigencia de conducir esa reflexión *en contextos de objetos*, y no en el plano de una razón pura *a priori*. A lo largo del siglo XX, diferentes corrientes en las humanidades abordaron este materialismo trascendental en términos sociales. Así, Foucault habla de un “a priori histórico” que es objeto de la arqueología del saber,⁶⁸ y Adorno habla de la “primacía del objeto” (*Vorrang des Objekts*) en la autorreflexión subjetiva.⁶⁹ Para Johnston, el materialismo trascendental debe incluir no solo condiciones *sociales e históricas*, sino también *biológicas*, en la teoría del sujeto encarnado. Esta continuidad no implica que haya armonía preestablecida entre la vida biológica y la simbólica. Se trata de una *continuidad discontinua*, de tipo dialéctico, transida por quiebres, momentos negativos y fisuras. El materialismo trascendental se complementa con un naturalismo crítico dialéctico: *crítico*, porque incluye una operación reflexiva del sujeto racional, y *dialéctico*, porque la naturaleza en cuyo seno se reflexiona el sujeto es estratificada, dinámica y multinivel. La serie de fisuras y quiebres que constituye al sujeto, entonces, no se da exclusivamente entre el lenguaje y la biología, entre la cultura y la naturaleza. Aparecen quiebres en todos los niveles, que a su vez se articulan de maneras complejas, enredadas y abiertas, lo que impide hablar de un “pasaje” mítico de la naturaleza meramente biológica a la subjetividad humana mediada por el lenguaje.

⁶⁷ Johnston, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism*, op. cit., p. 245.

⁶⁸ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

⁶⁹ Adorno, Theodor, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2008.

Nuevamente, Johnston sugiere una elaboración “postlacaniana” que busca mayor continuidad entre el *cuerpo* del aparato psíquico y el *organismo* vivo.

A falta de conclusiones: caminos abiertos para la teoría materialista del sujeto

En este artículo, reseñé a tres autores que plantean nuevas condiciones para el debate entre psicoanálisis y neurociencias. Malabou propone una revisión fuerte de la teoría freudiana de la pulsión, a la que considera injustificadamente dualista. La idea heredada de *energía psíquica* presupone un desacople de la actividad neuronal que no es sostenible con la evidencia empírica que traen las neurociencias; propone reemplazar el régimen etiológico de la sexualidad por el de la *cerebralidad*, que explicaría las dinámicas afectivas de la vida subjetiva en términos más atentos al cuerpo y la vida. Solms, en cambio, reivindica la teoría de la pulsión, pero sobre bases biológicas que admiten, incluso, una formalización mecanicista bajo el principio de energía libre. Hay que decir que su teoría neuropsicoanalítica es lo bastante revisionista como para ser, en principio, compatible con los cuestionamientos de Malabou. La pulsión de Solms es la manifestación psíquica de la homeostasis orgánica. No está separada de la economía autorreguladora del ser vivo. El afecto, la fuente de la vida psíquica, remite a una *biología de la mente* que tiene realidad tanto orgánica como subjetiva. Finalmente, con Johnston, señalé algunas puntualizaciones críticas sobre la hipótesis del ello consciente traída a colación por Solms. Este último autor presenta una elaboración, propiamente, *ontológica*. Su materialismo trascendental es una concepción de la subjetividad incorporada que supera los marcos sociales e históricos, para integrar también momentos biológicos. Fomenta una reflexión material o encarnada sobre la subjetividad, que se asienta en un naturalismo ontológico. Pero se guarda de las visiones excesivamente continuistas o armonizantes. La propia naturaleza es “no-una”, internamente rota, compleja, llena de hiatos y de lagunas. Despliega la visión lacaniana de un “cuerpo en pedazos” aplicable a la propia vida biológica y a la organización neuronal humana.

Abrí este trabajo con una interrogación sobre el estatus del *tercer cuerpo*, ni orgánico ni fenomenológico, que sería el sitio y objeto de

la interpretación analítica. Este cuerpo, por el que circulan afectos y representaciones, permitió a campos amplios de las humanidades y las teorías críticas pensar la inscripción de la biología en la cultura simbólica y la vida social estructurada. La cultura *marcaría* el cuerpo en operaciones represivas propias de una *salida* de la naturaleza. La concepción heredada del tercer cuerpo pertenece a lo que Daniel Lord Smail llama el “modelo de entrega” (*hand-off model*),⁷⁰ que explicaría cómo los seres humanos habríamos *abandonado* la biología para entrar en la cultura, en el marco de una *narrativa del pasaje*. Desarrollos antirreduccionistas en las ciencias de la vida, como encontramos en la neurociencia de los afectos, permiten cuestionar este modelo dualista. Esto no significa inmediatamente que solo exista un cuerpo, el orgánico. Probablemente, nuestra vida subjetiva atraviesa varios niveles de análisis, que marcan una estratificación compleja en la que podrían identificarse múltiples conceptos y figuras de lo corporal.⁷¹ Si la economía de los afectos está ligada a la homeostasis orgánica, en adelante parece que el estudio del cuerpo y la subjetividad deberá guardar una continuidad mayor con las ciencias de la vida. La multiplicidad de niveles de análisis no implica el corte dualista ni la narrativa del “pasaje” de la naturaleza al espíritu.

La cultura simbólica, podemos decir, se encarna en la biología, sobre la que deja marcas incluso neuronales. Fenómenos como la co-evolución gen-cultura y la plasticidad neuronal explican cómo algunas estructuras cerebrales son modificadas, en diferentes escalas temporales, por la vida social. Por un lado, el nicho donde nuestros antepasados homínidos evolucionaron estuvo marcado por la interacción social compleja mediada simbólicamente. No apareció primero el cerebro completo del *Homo sapiens*, en el que luego surgió el lenguaje. La propia evolución cerebral que condujo a nuestra especie fue producto de un nicho social simbólico o proto-simbólico que crecía en complejidad y demandaba poderes cognitivos especiales.

Por otro lado, cada individuo moldea su cerebro en el proceso de su biografía, en un movimiento plástico que no está completamente predeterminado en un programa genético. Las experiencias de vida, y por lo tanto las formas de existencia sociales, se incrustan (hasta cierto punto) en la organización cerebral. Estas tesis nos proveen un marco alternativo para pensar la *inscripción del cuerpo en la cultura*, que incluye un proceso de “encerebración” de formas de vida sociales. La idea de un tercer cuerpo simbólico-pulsional puede rediscutirse en relación con los procesos de interacción dinámicos por los que la cultura se plasma en la biología. En los mecanismos epigenéticos de desarrollo neuronal, así como en los procesos coevolutivos, vemos que la cultura se inscribe *directamente* sobre la vida orgánica, que aparece más abierta, maleable y susceptible de transformación por el contexto, de lo que la imagen heredada permitiría pensar.

Este trabajo, de tipo exploratorio y organizado como una revisión bibliográfica, pretende sugerir nuevos caminos para la investigación en las humanidades, en un contexto más abierto a la conversación con la biología. La teoría materialista del sujeto, como sujeto incorporado y situado, atravesado por contextos ónticos y objetuales que le son constituyentes, necesita un *momento somático*, que hoy es posible pensar biológicamente. Lejos de todo reduccionismo, esto habilita un contexto de nuevas conversaciones, superadoras del debate estéril entre el reduccionismo biológico y el constructivismo social. Evidentemente, como queda claro en esta misma revisión, las nuevas conversaciones entre humanidades críticas y biología han de seguir múltiples caminos, no necesariamente convergentes en su totalidad. Existirán, cabe suponer, *varias* formas de vincular la teoría de la subjetividad con la comprensión de la vida orgánica. A lo largo de este artículo, simplemente recorrí algunos puntos nodales para esas conversaciones venideras, relacionadas con la teoría de la pulsión, la concepción del cuerpo y la relación entre biología y subjetividad encarnada.

⁷⁰ Smail, Daniel Lord, “Neurohistory in Action: Hoarding and the Human Past” en *Isis*, Vol. 105, N° 1, 2014, pp. 110-122.

⁷¹ Por ejemplo, en *Linguistic Bodies*, Cuffari, Di Paolo y De Jaegher proponen un modelo de tres cuerpos para la subjetividad humana: un cuerpo orgánico, un cuerpo sensorio-motor y uno lingüístico, que sintetizan tres niveles de autonomía y organización de nuestra vida subjetiva. Este modelo, sin embargo, no implica un *corte* o *pasaje* de la naturaleza a la cultura, sino una sucesión dialéctica de niveles de autoorganización que parte de la vida orgánica.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1998 [1944].
- Adorno, Theodor *Dialéctica Negativa*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2008 [1966].
- Alaimo, Susan y Hekman, Susan (eds.), *Material Feminisms*, Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- Alaimo, Susan, *Bodily Natures*, Indianapolis: Indiana University Press, 2010.
- Althusser, Louis, “Freud y Lacan” en *Ideas y valores*, trad. N. Garreta, N° 27-29, 1967, pp. 53-72.
- Ball, Phillip, “Organisms as Agents of Evolution” John Templeton Foundation, https://www.templeton.org/wp-content/uploads/2023/04/Biological-Agency_1_FINAL.pdf, 2023
- Braidotti, R. *The Posthuman*, Londres, Polity, 2013.
- Chalmers, David, “Facing up to the Problem of Consciousness” en *Journal of Consciousness Studies*, n° 2, 1995, pp. 200-219.
- Cixin, Liu, *El problema de los tres cuerpos*, Madrid, Nova, 2008.
- Collingwood, Robert, *The Idea of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1993 [1946].
- Deacon, Terrence, *Incomplete Nature*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2011.
- Dehane, Stanislas, *La conciencia en el cerebro*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M., *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- Freud, Sigmund “Lo inconsciente” en *Obras completas*, Tomo XIV, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974 [1915].
- , “Pulsiones y destinos de pulsión” en *Obras Completas*, Tomo XIV, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1990 [1915].
- , “Una dificultad del psicoanálisis” en *Obras completas*, Tomo XVII, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976 [1917].
- , *Más allá del principio del placer* en *Obras completas*, Tomo XVIII, trad. J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2010 [1920].
- , *El yo y el ello, Obras completas*, Tomo XIX, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976 [1923].
- Keucheyan, Razmig, *Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*, Londres y Nueva York, Verso, 2013.
- Haraway, Donna, *Manifestly Haraway*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.
- , “Staying with the Trouble. Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene” en Moore, J. (ed.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland, Kairos, 2016.
- Hester, Helen, *Xenofeminismo*, trad. H. Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.
- Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. E. Albizu, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 [1937].
- Johnston, Adrian, “Misfelt Feelings. Unconscious Affect Between Neuroscience, Psychoanalysis and Philosophy” en Johnston, Adrian y Malabou, Catherine, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, Columbia University Press, 2013.
- , *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 2013.
- , *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2014.
- , *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston, Northwestern University Press, 2019.
- Kirby, Vicky, “Matter out of Place: ‘New Materialism’ in Review” en Kirby, V. (ed.) *What If Culture was Nature All Along?*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2017.
- Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: la angustia*, trad. R. E. Rodríguez Ponte, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Malabou, Catherine *El porvenir de Hegel*, trad. C. Durán Rojas, La Cebra, Buenos Aires, 2013.
- , *What Should We Do with Our Brain?*, Nueva York, Fordham University Press, 2008.
- , *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*, trad. S. Miller, Fordham University Press, Nueva York, 2012.
- , *Morphing Intelligence. From IQ Measurement to Artificial Brains*, Nueva York, Columbia University Press, 2019.
- Meloni, Murizio, *Political Biology: Science and Social Values in Human Heredity from Eugenics to Epigenetics*, Londres, Palgrave, 2019.

- Parrington, J., *Mind Shift. How Culture Transformed the Human Brain*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- Prati, Renata, “Enfermedad mental y plasticidad. Neurociencias, psicoanálisis y crítica cultural en Catherine Malabou”, en *Revista de humanidades*, N° 39, 41-69.
- Preciado, Paul B., *Manifiesto Contrasexual*, Madrid, Editorial Ópera Prima, 2002.
- , *Testo yonqui*, Madrid, Espasa, 2009.
- Rocca, Facundo, “Biofeminismos y posthumanismos biológicos: para una cartografía del giro corpo-materialista en las teorías críticas contemporáneas” en *Actas del Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas “Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital”*, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2022, pp. 1-10.
- Seth, Anil, *Being You. A New Science of Consciousness*, Londres, Penguin, 2021.
- Smail, Daniel, *On Deep History and the Brain*, Berkeley, UC Press, 2008.
- , “Neurohistory in Action: Hoarding and the Human Past” en *Isis*, Vol. 105, No. 1, 2014, pp. 110-122.
- Solana, Mariela, “Figuras no dualistas de la naturaleza y la cultura en la teoría feminista” en *Cadernos pagu*, N° 65, pp. 1-15.
- Solms, Mark y Friston, Karl, “How and Why Consciousness Arises: Some Considerations from Physics and Physiology” en *Journal of Consciousness Studies*, N° 25 (5-6), 2018, pp. 202-238.
- Solms, Mark, “The Conscious Id” en *Neuropsychoanalysis*, N°15 (1), 2013, pp. 5-85.
- “New Project for a Scientific Psychology: General Scheme” en *Neuropsychoanalysis*, nro 22(1-2), 2020, pp. 5-35.
- , *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*, Londres, W. W. Norton & Company, 2021.
- Sulloway, Frank, *Freud. Biologist of the Mind*, Nueva York, Harvard University Press, 1992.
- Wheeler, Michael “Mind in Life or Life in Mind? Making Sense of Deep Continuity” en *Journal of Consciousness Studies*, N° 18-5, 2011, pp. 148-168.
- Wilson, Elizabeth, *Gut Feminism*, Nueva York, Duke University Press, 2015.

Deleuze y Beckett: la imagen como agotamiento de la palabra¹

Deleuze and Beckett: The Image as Exhaustion of the Word

CATARINA POMBO NABAIS

ccnabais@ciencias.ulisboa.pt

(CENTRO DE FILOSOFIA DAS CIÊNCIAS - UNIVERSIDADE DE LISBOA - PORTUGAL)

TRADUCCIÓN: SOLANGE HEFFESSE Y GONZALO SANTAYA

Recibido el 4 de julio de 2023 – Aceptado el 24 de octubre de 2023

DOI: <https://doi.org/10.69498/ri.2024.19.514>

¹ Originalmente publicado como Pombo Nabais, Catarina, “Deleuze et Beckett: l’image comme épuisement du mot”, en Pombo, Olga y Guerreiro, António (orgs.), *Da civilização da palavra à civilização da imagem*, Lisboa, Fim de Século Edições, 2013, pp. 99-117.



Catarina Pombo Nabais es Licenciada (Universidade Clássica de Lisboa) y Doctora en Filosofía (Université Paris VIII), bajo supervisión de Jacques Rancière, obteniendo la máxima distinción para una tesis doctoral en Francia. Es autora de *Gilles Deleuze: Philosophie et Littérature* (L'Harmattan, Paris, 2013), prologado por Rancière y traducido al inglés por Ronald Bogue para Rowman & Littlefield (Nueva York, 2020), y co-autora (junto con Boris Groys) de *Towards Self-Design. Philosophical Conversations* (Coimbra University Press, Coimbra, 2022); organizó también el libro *Processos criativos nas ciências e nas artes. A questão da participação pública* (Afrontamento, Lisboa 2021). Es investigadora del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Lisboa y miembro del Centro de Filosofía de las Ciencias de esa Universidad. Ha conducido diferentes proyectos de investigación sobre temáticas vinculadas con filosofía del arte, la ciencia y la tecnología, y dirige tesis doctorales. Cuenta también con un postgrado en Curaduría de Arte de la Universidade NOVA de Lisboa, y ha desarrollado tareas de curaduría en distintas exhibiciones y festivales.

RESUMEN: Desde *Diferencia y repetición*, Deleuze quiere liberar al espíritu de su relación con la representación. Sin embargo, este programa contenía una formulación paradójica. Deleuze propone una nueva imagen del pensamiento, la cual no es otra que la de un pensamiento sin imagen. Todo el combate en contra de “la filosofía de la representación” nos obligaba a pensar el pensamiento sin representar nada, a buscar una imagen del pensamiento que, en tanto pensamiento sin imagen, no fuera ella misma una imagen. Esta ceguera atraviesa todo el trabajo de Deleuze en los años 70, donde no encontramos ninguna teoría de la imagen, ni ninguna tentativa de construir cualquier imagen de un pensamiento sin imagen. Podríamos decir que aquello que fascinó a Deleuze en la experiencia del cine, a comienzos de los años 80, fue precisamente la posibilidad de producir imágenes del pensamiento, e imágenes de un pensamiento sin imagen. Recién en *El agotado* la actividad del espíritu es presentada como la creación de imágenes. Mientras que en los libros sobre cine el espíritu está sobre la pantalla, es decir, que él es el movimiento y el tiempo de las imágenes, en el análisis de las piezas para televisión de Beckett, sin embargo, el espíritu es más bien algo que se cumple en la cabeza de personajes agotados.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Beckett – Imagen – Pensamiento - Representación

ABSTRACT: Since *Difference and Repetition*, Deleuze aims to free the spirit from its relationship with representation. Nevertheless, this program contained a paradoxical formulation. Deleuze proposed a new image of thought, one that is none other than the image of thought without an image. The entire struggle against the “philosophy of representation” compelled one to conceive of a thought without representing anything, to seek an image of thought which, as a thought without an image, was not an image in itself. This blindness permeated all of Deleuze’s work in the 1970s where there is no theory of the image nor any attempt to construct any image whatsoever of a thought without an image. One could say that what fascinated Deleuze, in the experience of cinema, at the beginning of the 1980s, was precisely the possibility of producing images of thought, and images of a thought without an image. It is only with *The Exhausted* that the activity of the spirit is presented as the creation of images. Instead of an image of a thought without images. While in the books about cinema, the spirit is on the screen, i.e., it is the movement and time of images, in the analysis of Beckett’s television plays, the spirit is something that takes place within the minds of the exhausted characters.

KEY WORDS: Deleuze – Beckett – Images – Thought - Representation

Es sabido que, en *Diferencia y repetición*, Deleuze quería re-eliminar el programa de un pensamiento sin imagen. Este programa, en sí mismo, contenía una formulación paradójica. Deleuze se proponía una nueva imagen del pensamiento, la cual no es otra cosa que la imagen de un pensamiento sin imagen. La fórmula parecía contradictoria desde su propia formulación. Había que abolir la imagen clásica del pensamiento, es decir, refutar el presupuesto según el cual pensar es una cuestión de imágenes, la actividad de acceder a una imagen, a una representación cualquiera. Sin embargo, esta nueva comprensión del pensamiento debía hacerse no a partir de un concepto, sino de una nueva imagen del pensamiento. Se hacía necesaria entonces una nueva imagen del pensamiento capaz de mostrarlo como un pensamiento sin imágenes.

Y, sin embargo, en *Diferencia y repetición*, las descripciones de aquello que sería un pensamiento sin imágenes estaban dedicadas, no a diseñar imágenes del pensamiento, sino a la presentación de los conceptos de “Idea”, de “problema”, de “síntesis del tiempo”, de “series disyuntivas”. Todo el libro es un viaje monumental a través de los aspectos que, desde Platón y Aristóteles, son reconocidos como atributos fundamentales del acto de pensar, tales como hacer la diferencia, plantear problemas, actualizar las síntesis del tiempo, elaborar el espacio puro. Pero, de este viaje, Deleuze no proponía ninguna imagen. Nada se veía de esta nueva figura del pensamiento. Sin duda, este enceguecimiento se comprendía dentro del programa mismo de *Diferencia y repetición*. Todo el combate contra la “filosofía de la representación” nos forzaba a pensar el pensamiento sin representar nada, a buscar una imagen del pensamiento que, en tanto que pensamiento sin imagen, no fuera ella misma una imagen.

Este enceguecimiento ha atravesado todo el trabajo deleuziano de los años 70. No se encuentra en *El anti-Edipo*, en *Kafka*² o en *Mil mesetas* ni una teoría de la imagen, ni una tentativa de elaborar alguna imagen de un pensamiento sin imagen. No es sino hasta el comienzo de los años 80 que Deleuze vuelve al concepto de imagen. Puede decirse que aquello que ha fascinado a Deleuze, en la experiencia del cine, fue precisamente la posibilidad de producir imágenes del pensamiento, e imágenes de un pensamiento sin imagen. En una entrevista sobre los dos volúmenes de su obra sobre el cine, Deleuze dice:

Algo raro me impresionó en el cine: su inesperada aptitud para manifestar, no el comportamiento sino la vida espiritual (al mismo tiempo que los comportamientos aberrantes); la vida espiritual no es el sueño o la fantasía, que siempre fueron callejones sin salida del cine, sino más bien el dominio de la decisión fría, de la comprensión absoluta, de la elección existencial. [...] En suma, el cine no se limita a introducir el movimiento en la imagen, lo introduce también en el espíritu. La vida espiritual es el movimiento del espíritu.³

Con el cine, Deleuze descubre imágenes que hacen ver la actividad del pensamiento, pero justamente de un pensamiento que no tiene ninguna relación con imágenes. Como dice en esta entrevista, la vida del pensamiento, la vida espiritual, no es una vida compuesta de sueños o fantasmas, sino una vida que decide, se empeña, hace elecciones existenciales. El entusiasmo de Deleuze por las imágenes, sean las imágenes-movimiento, sean las imágenes-tiempo, es quizá la expresión del descubrimiento de que existe una forma de arte donde es posible hacer no solamente imágenes del pensamiento, sino sobre todo imágenes de un pensamiento sin imágenes. Puede incluso decirse que este entusiasmo expresa también y ante todo el entusiasmo de alguien que viene de sobrepasar sus propios callejones sin salida: los de la teoría del sueño y del fantasma, que, desde la *Presentación de Sacher-Masoch*, *Diferencia y repetición*, y *Lógica del sentido*, acechaban el concepto de pensamiento. En efecto, el sueño y

el fantasma han sido considerados por Deleuze como callejones sin salida del cine, que únicamente una ontología de las imágenes y una taxonomía de los signos ópticos, cinéticos o sonoros han podido resolver.

Los libros sobre el cine son pues el momento de reconciliación de Deleuze con el mundo de las imágenes, tras haber abandonado la teoría de las imágenes y de lo imaginario que organizaba su concepto de “fantasma” en los años ‘60 y que marcó, por la negativa, toda su crítica de la imagen durante los años ‘70. Con su libro sobre Francis Bacon (1981) y los dos volúmenes sobre el cine (1983 y 1985), la imagen retorna. Pero es con Beckett que la imagen adquiere un estatuto privilegiado. El libro sobre Beckett es el momento de la apoteosis de la imagen. La imagen surge allí por un proceso de agotamiento del lenguaje.

1. Las cuatro formas de agotamiento del lenguaje

El agotamiento del lenguaje que Deleuze señala en Beckett no implica una lectura posmodernista que sentencia el fin de la escritura. Esto sería confundir el fin de la escritura con la poética del fin. Por el contrario, Deleuze quiere construir, a partir del trabajo de Beckett, una teoría del lenguaje que lleve las funciones de designación y de manifestación a su fin, conservando su dimensión de significación. El rasgo central de esta teoría del lenguaje del fin se caracteriza por una relación especial entre el plano de lo enunciado y el de la enunciación.

De acuerdo con Deleuze, el agotamiento del lenguaje se hace en tres niveles, y a cada nivel corresponde una lengua específica: una lengua de las palabras, una lengua de las voces y una lengua de las imágenes. De la misma manera, a cada nivel de la lengua corresponde un tipo de agotamiento de lo posible.⁴ La singularidad poética de Beckett pasaría por la densidad, al mismo tiempo escénica y literaria, del agotamiento de estas lenguas casi artificiales, y por muchas maneras de hacer la experiencia de lo posible. Hay que subrayar que

² N. de lxs T: la autora se refiere a *Kafka*. *Por una literatura menor* (1975), escrito por Gilles Deleuze y Félix Guattari.

³ Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París, Minuit, 2003, p. 264 [*Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*], trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 255-256]. De aquí en más se utiliza la sigla DRF.

⁴ La teoría de la imagen en *El agotado* no se comprende sin el retorno de Deleuze a una metafísica de lo posible, cosa que siempre rechazó. Para un análisis más detallado de estas modulaciones del pensamiento deleuziano, cf. Pombo Nabais, Catarina, *Gilles Deleuze: Philosophie et littérature*, París, L'Harmattan, 2013.

este agotamiento de las lenguas que habita todo lenguaje no conduce a un “más allá”⁵ del lenguaje. El límite de las cosas, del mundo, de las voces de los Otros, del espacio, de la imagen, es un límite que no se hace sino por el lenguaje. “El límite no está por fuera del lenguaje, él es su afuera: está hecho de visiones y audiciones no lingüísticas, pero que sólo el lenguaje hace posibles”.⁶ Por el lenguaje puede accederse a las visiones y a las audiciones, a las imágenes puras que se elaboran como efecto último del agotamiento del lenguaje. Como dice Deleuze en *Crítica y clínica*:

También existen una pintura y una música propias de la escritura, como efectos de colores y de sonoridades que se elevan por encima de las palabras. Vemos y oímos a través de las palabras, entre las palabras. Beckett hablaba de “perforar agujeros” en el lenguaje para ver u oír “lo que se esconde detrás”.⁷

Según Deleuze, el lenguaje es para Beckett la percepción del mundo, pero de un mundo no lingüístico de colores y música, un mundo de imágenes puras que no se percibe sino en tanto que disipación de las imágenes: las visiones y las audiciones. Es un mundo que se escucha y se ve, pero solamente por y detrás del lenguaje. Agotar el lenguaje, más precisamente, para dar a ver el mundo que se elabora como el afuera de un lenguaje agotado.

Primeramente, se trata de volver imposible una lingüística de la nominación, agotando la correspondencia entre las palabras y su designación. En la nominación, la cual es siempre una remisión a mundos posibles, las cosas se presentan al sujeto como series realizables. Por el contrario, cuando el sujeto las nombra de una manera arbitraria, indiferente o, mejor, cuando la nominación ha sido abolida, entonces ya no hay relación asignable entre los nombres y las cosas. Los nombres devienen átomos de series disyuntivas que ya no nombran nada. El agotamiento del lenguaje de las designaciones es una ausencia de lógica, donde toda acción deviene sin causa ni finalidad. La renuncia a toda designación no significa, sin embargo, una caída en lo indiferenciado. El agotamiento no es una pasividad sino una acción. Es acción del no, activación a nada (*rien*), actividad

de la nada (*néant*) de toda preferencia.⁸ “Uno se activa, pero para nada. Uno estaba fatigado de algo, pero agotado, de nada”.⁹ Toda realización es una elección entre posibles, una disyunción exclusiva (“me pongo los zapatos para salir y las pantuflas para quedarme”). Agotar lo posible pasa pues por el agotamiento de esta elección, lo cual significa volver inclusiva a la disyunción (“zapatos, se queda, pantuflas, se sale”). La combinatoria, el simple juego de las permutaciones y las disyunciones, es lo que constituye la acción del agotado. Él se activa para nada, únicamente para la combinatoria como vacío absoluto.

Según Deleuze, Beckett inventa una lengua artificial para la escena, en la que los nombres no tienen ninguna relación con las cosas y en la que las frases no representan nada. En esta Lengua I, la lengua de las cosas, hay dos modos de agotamiento. Primero, la enumeración reemplaza la proposición. En escena, los personajes de Beckett o bien utilizan objetos cualesquiera sin ninguna relación con su acción, o bien designan objetos que no corresponden a aquello que enuncian. La serie de los objetos deviene independiente de la serie que los designa. La serie de los atributos se autonomiza también. Nombres y atributos devienen conjuntos aleatorios de singularidades flotantes. Esto permite la construcción de secuencias combinatorias de objetos, nombres, atributos, que los personajes realizan.

Bajo una segunda forma, como señala Deleuze, Beckett conduce esta lengua de las cosas a su límite asintótico, una lengua donde los nombres y los atributos ponen en juego las posibilidades según reglas gramaticales. Relaciones combinatorias reemplazan relaciones sintácticas. El agotamiento de la lengua se hace así por una combinatoria vacía, es decir, una combinatoria que instaure una nueva forma de conexión: la disyunción inclusiva, cuyos términos, desprovistos de significación o de valor, no sirven sino para permutarse. Hay que subrayar que, de acuerdo con Deleuze, la combinatoria beckettiana no juega el rol de la unidad de contradictorios, y no es indiferenciada. En tanto disyunción inclusiva, ella es un conjunto

⁵ N. de lxs T: las comillas fueron añadidas por lxs traductorxs.

⁶ Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, París, Minuit, p. 9 [*Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 9]. De aquí en más se utiliza la sigla CC.

⁷ *Ibidem*.

⁸ N. de lxs T: las palabras entre paréntesis en idioma original fueron añadidas por lxs traductorxs. Así ocurre en todos los casos siguientes en los que vuelva a aclararse entre paréntesis y en cursiva el término original traducido del francés o del inglés.

⁹ Deleuze, Gilles, “L’Epuise” en Beckett, Samuel, *Quad et autres pieces pour la télévision (Trio du Fantôme, ... que nuages..., Nacht und Träume)*, París, Minuit, 1992, p. 59. De aquí en más se utiliza la letra E.

de Nada (*Rien*). Ella es vacía, porque es una nada (*néant*) de posible. Está agotada en sí misma, y no subsiste sino en tanto que vacío o juego de agotamiento. Ella es una actividad sintáctica de nada.

Se combina el conjunto de variables de una situación a condición de renunciar a todo orden de preferencia y a toda organización de objetivos, a toda significación. [...] Sin embargo, no se cae en lo indiferenciado o en la famosa unidad de los contradictorios [...]. Las disyunciones subsisten, e incluso la distinción de los términos es cada vez más cruda, pero los términos disjuntos se afirman en su distancia indescomponible, porque no sirven para nada más que para permutar.¹⁰

Lo que cuenta es la permutabilidad de los términos, el simple juego de la combinatoria. De ahí el agotamiento, puesto que lo que hay que hacer es agotar las combinatorias, agotar todo lo posible de nada, la permutabilidad total, “para terminar aun”, en un movimiento de variación infinita donde siempre hay que acabar. El fatigado agota la posibilidad porque pone en juego una combinatoria en tanto realizable. Pero la combinatoria del agotado es una nada, una nada de posibles.

Por ello, según Deleuze, Beckett debe inventar un metalenguaje que establece ya sea el léxico, ya sean las estructuras combinatorias de esta lengua de nombres que se tornaran independientes de las cosas. Y este metalenguaje tiene un doble efecto: escénico y literario. Asegura el procedimiento del agotamiento del lenguaje en el enunciado, transformando a cada personaje en una repetición al infinito de un mundo cerrado, e inventa una poética de los nombres a la deriva, nombres sin anclaje, puras fusiones sonoras.¹¹ Este primer metalenguaje, o lengua I, es una lengua “atómica, disyuntiva, cortada, troceada, donde la enumeración reemplaza a las proposiciones, y las relaciones combinatorias, a las relaciones sintácticas”.¹² La relación entre las cosas y los nombres está cortada. Las cosas y los nombres devienen átomos, distintos unas de otros e indescomponibles en sí

mismos. En la lengua I, la combinatoria consiste en el juego entre los nombres y las cosas, combinables, pero en tanto que términos atómicos, sin ninguna relación de conexión entre sí. La lengua I es así la primera tentativa de agotamiento del lenguaje por las palabras. Se trata de agotar la posibilidad de la relación entre las cosas y las palabras, es decir, la posibilidad de la enunciación del tipo sujeto-predicado. Agotando esta relación, se agota la significación misma, la clasificación lingüística de las cosas. Palabras y cosas devienen dos mundos paralelos, combinables pero independientes en su atomicidad. “Las palabras, desde entonces, no proponen ya lo posible a una realización, sino que dan ellas mismas a lo posible una realidad que le es propia, precisamente agotable”.¹³

En *El agotado*, Deleuze da varios ejemplos de este tratamiento de la lengua en Beckett: “breves segmentos que se yuxtaponen sin cesar al interior de la frase”,¹⁴ la “desligazón” y la “puntuación de dehiscencia”.¹⁵ Se trata de llevar a la lengua hasta los límites de lo inarticulado, de lo incomprensible o del sinsentido. Deleuze subraya las repeticiones casi obsesivas de Beckett, así como los aumentos y permutaciones de términos. Hacer agujeros en la lengua, borrar las palabras, elaborar “rasgos que tamicen la frase para reducir sin cesar la superficie de las palabras”.¹⁶ O, más aún, como Deleuze indica en “Esquizofrenia y sociedad”: “Así son las secuencias de Beckett: piedras-bolsillo-boca; un zapato-una cazoleta de pipa-un paquetito blando indeterminado-una tapadera de timbre de bicicleta-la mitad de una muleta.”¹⁷

El segundo nivel de agotamiento del lenguaje concierne a la dependencia entre lo enunciado y aquel que lo enuncia. Entre la voz que se escucha y la acción que ella enuncia se crea una distancia, una incompatibilidad. Beckett inventa, según Deleuze, una segunda lengua artificial, que sería la lengua II, la lengua de las voces, “que no procede ya con átomos combinables, sino con flujos mezclables. Las voces son las ondas o los flujos que conducen y distribuyen

¹⁰ E, p. 59.

¹¹ “Deleuze compone a ambos (el fatigado y el agotado) en una fabulación teórica y construye a partir de los personajes de las ficciones de Beckett aquello que es a la vez una teoría del lenguaje y una teoría del proceso artístico, de la invención lingüística” (Joubert, Claire, “La Question du Langage: Deleuze à l’épreuve de Beckett”, *Théorie-Littérature-Enseignement*, n°19, “Deleuze-Chantier”, 2001, p. 37).

¹² E, p. 66.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ E, p. 105.

¹⁵ E, p. 104.

¹⁶ E, p. 106.

¹⁷ “Esquizofrenia y sociedad”, en DRF, p. 19 (trad. cast.: p. 42).

corpúsculos lingüísticos”.¹⁸ Hay que liberar a las voces de los sujetos que hablan, dejar a los sonidos devenir objetos sin propietario. Las voces pierden su carácter personal de enunciación de nombres y devienen un flujo sin relación con aquello que sucede y con aquel que lo enuncia.

La lengua II se construye sobre la base de la lengua de los nombres, e intenta ir más lejos: tiene por finalidad el agotamiento de las palabras mismas. La lengua I recorta átomos, pero sin embargo, ella permite aún combinaciones posibles. Pero la lengua II, al agotar las palabras mismas, los átomos, los “corpúsculos lingüísticos”, vuelve por ello imposible los flujos de estas combinaciones posibles. Es una lengua que corta el flujo de átomos, sin dejar subsistir más que el silencio. La lengua II quiere verdaderamente acabar con las voces para alcanzar el silencio. La pregunta que la trabaja es: “¿Cuál será la última palabra, y cómo reconocerla?”.¹⁹

Finalmente, el tercer nivel es el de la lengua de las imágenes. Sin duda, las lenguas I y II, la lengua de las cosas y la de los mundos privados, tienen sus dominios propios de imágenes. Están incluso sobrecodificadas en esos dominios. Las imágenes, visuales o sonoras, habitan de un modo intrínseco las series de objetos y las series de voces. Nombrar es siempre prefigurar la posibilidad de un objeto correspondiente. Ocurre lo mismo con las memorias evocadas en la voz de cada personaje. Ellas tienen una profundidad melancólica; aportan recuerdos privados. La lengua de los nombres y la de las voces se enganchan a una cierta forma de imágenes. Deleuze considera esta presencia (de objetos o de memorias) en la lengua como un trabajo de la imaginación. Hay una imaginación combinatoria, una imaginación serial en la lengua I, y hay una imaginación narrativa, una imaginación de las historias privadas, en la lengua II. La primera es, como él dice, “contaminada de razón”, la segunda, “contaminada de memoria”. Acceder a las imágenes puras, a las imágenes que no remiten a objetos ni a mundos posibles privados, es pues liberar a la lengua de imaginaciones, es desencadenar las palabras y las voces de las series prefiguradas de los objetos y de los recuerdos. Las palabras devienen series exhaustivas que se combinan aleatoriamente y las voces no remiten ya a ninguna subjetividad sino que

¹⁸ E, p. 66.

¹⁹ E, p. 67.

adquieren un estatuto ontológico autónomo, como recuerdos sin sujeto o historias sin contenido.

Este algo visto, u oído, se llama Imagen, visual o sonora, a condición de liberarla de las cadenas bajo las cuales la mantenían las dos otras lenguas. No se trata ya de imaginar un todo de la serie con la lengua I (imaginación combinatoria «contaminada de razón»), ni de inventar historias o inventariar recuerdos con la lengua II (imaginación contaminada de memoria).²⁰

La imaginación combinatoria y la imaginación mnémica asfixian la imagen. Ellas la repliegan sobre objetos e historias. Como dice Deleuze: “es muy difícil desgarrar todas estas adherencias de la imagen para alcanzar el punto «Imaginación Muerta Imagina» (*Imagination Morte Imaginez*)”.²¹

Deleuze es muy explícito en aquello que concierne al estatuto de las facultades en la cuestión de la imagen pura: no hay ningún lugar para la imaginación, ni para la imaginación relacionada a la razón ni para aquella que es llenada por la memoria. La primera, que caracteriza a la lengua I de Beckett, es una imaginación combinatoria que debe imaginar el todo de la serie para hacerlo corresponder a las palabras y así agotar las series de combinaciones. La segunda, que habita la lengua II, es decir, la lengua de los Otros como mundos posibles que se expresan en los enunciados, se manifiesta como un poder de ficcionar intrigas entre personajes, de inventariar asuntos. Se trata de una imaginación que no es, pues, una facultad de la razón sino una facultad de los recuerdos, de la memoria. Pero la imagen debe luchar con la muerte de estos regímenes de la imaginación que habitan las lenguas I y II. Por eso, la imagen no es jamás el producto de una imaginación. Ella no surge sino por el agotamiento de toda forma de imaginación.

Se comprende mejor por qué hay que agotar las cosas a través de combinatorias y, luego, agotar las voces por una voz sin interioridad. Hay que llevar hasta el agotamiento a los mundos posibles que están inscritos en los nombres por una lógica asintáctica, y

²⁰ E, p. 70.

²¹ E, pp. 70-71. (N. de lxs T: Ese es el título de un relato publicado por primera vez en francés en 1965, incluido en el volumen *Têtes mortes* de 1972. Una versión en castellano se encuentra en Beckett, Samuel, *Relatos*, trad. Moix, Ana María, de Azúa, Félix y Talens, Jenaro, Buenos Aires, Tusquets, 2010, pp. 155-158).

agotar los mundos posibles que cada Otro expresa, desechando las voces, vaciándolas de toda expresión, de toda subjetividad. No se puede hacer imagen sino después de haber anulado las formas de la imaginación que están acopladas a los nombres y a las voces. La combinatoria de las cosas, así como el vaciamiento de las voces preparan un único proceso: matar a la imaginación, liberar la imagen.

Solo en este momento, al hacer la imagen pura, se justifica verdaderamente la necesidad de agotar las palabras y las voces. Este era el único modo de liberar el lenguaje de la imaginación, desencadenarlo de las falsas imágenes, de las imágenes ancladas a las cosas y a los mundos subjetivos. Purificar el lenguaje de su función de designación agotando la relación entre las palabras y las cosas, purificar el lenguaje de su función de manifestación agotando la relación entre la voz y los recuerdos, todo para purificar el lenguaje de la imaginación y, así, liberar la imagen pura. Más allá de las lenguas I y II, que liberaban el lenguaje del peso de la imaginación, se abre la lengua III, la lengua de la imagen.²²

La imagen pura no es ni racional ni personal. Ella no da a ver ni cosas organizadas por léxicos, ni voces contaminadas por relatos. La imagen pura es indefinida, ella está “en estado celeste”.²³ La imagen que Deleuze quiere hacer nacer en Beckett es una imagen espiritual. Deleuze presenta la imagen pura a partir de un punto de vista paradójicamente kantiano: la imagen se define por su forma (tensión interna).

La imagen no se define por lo sublime de su contenido, sino por su forma, es decir, por su “tensión interna”, o por la fuerza que moviliza [...] para desengancharse de la memoria y de la razón, pequeña imagen alógica, amnésica, casi afásica, a veces,

²² “Lengua de los límites entre las lenguas, de aquello que se mantiene en el intersticio entre las voces, haciendo pasar de la una a la otra, y creando una suerte de zona de indiscernibilidad entre una y otra. Lengua de la inmanencia donde se desgarran las presencias de las voces. Pero se trata entonces de una inmanencia que es límite antes que plano. [...] Entonces aparece un espacio en el que las cosas han perdido sus coordenadas y sus pertenencias. Ya no posibilidades de cosas, como en la lengua I, tampoco de Otros, de voces y mundos posibles como en la lengua II, sino una imagen sin sujeto, que es «una vida y nada más», «entre-momento», a-subjetiva, para retomar expresiones del último texto sobre la inmanencia. Imágenes desconectadas que atestiguan lo impersonal” (Vinciguerra, Lucien, “Peindre le Cri, Peindre la Promesse”, en *Rue Descartes, Immanence et Vie*, n°20, mayo de 1988, p. 118).

²³ E, p. 71.

manteniéndose en el vacío, a veces temblando en lo abierto. La imagen no es un objeto sino un “proceso”.²⁴

Del formalismo de Kant, Deleuze conserva solamente la dimensión de la forma. Pero es sobre todo la condición estética de la forma, es decir, en tanto que, de un lado, es el resultado de la falla de las facultades de la imagen, como realidad sin contenido, presentación del hecho de que hay un irrepresentable y, del otro lado, como violencia interna al campo trascendental, tensión entre las facultades en su proceso para representar aquello a lo que no puede acceder la representación. La imagen que, según Deleuze, Beckett quiere crear sobre la escena, se obtiene también por un devenir sublime del juego de las facultades. Una vez liberada de su anclaje en las cosas, la lengua de la razón, la lengua de los nombres y enunciados, entra en deriva.

Esta misma debacle se produce con la facultad de la memoria. Cortada de las voces, desenraizada de los mundos posibles de los Otros, la memoria desaparece. Sobre las ruinas de la razón y la memoria, sobre las ruinas de la imaginación (sea la que dobla la razón dando a ver objetos, sea la que está pegada a la memoria), la imagen surge. Ella se da entonces en una condición pura, sin lógica, sin memoria, casi sin palabras –“alógica, amnésica, casi afásica”–. Sin contenido, sostenida solamente por sus fuerzas internas, por su estatuto de punto de tensión entre las facultades en catástrofe, la imagen no existe sino en un espacio vacío, en un espacio que se define por su relación a nada, por su apertura a lo abierto. Es en este sentido, pues, que Deleuze puede presentar a la imagen como un “proceso”. Ella no existe sino en tanto que fuga, en tanto que se evade a las facultades que la asfixian, que la aprisionan en las cosas, en los mundos posibles, en las narraciones, en la imaginación. Ella es una imagen sublime o, mejor, lo sublime del proceso de hacer la imagen. La tensión interna, es decir lo sublime de la forma de la imagen, expresa los vectores de los conflictos de las facultades unos con otros. Deleuze retorna entonces al tema de lo sublime para señalar allí su condición de imagen sin contenido. Es un sublime de la forma en tanto que configuración de las fuerzas que están en tensión al interior de las facultades. Y, puesto que es dinamismo, conflicto interno, la forma es la fuerza misma que permite a la imagen liberarse de las facultades. Deleuze propone entonces la imagen (en lugar de la

²⁴ E, p. 72.

imaginación contaminada de memoria o razón) como siendo en sí indefinida, “pero estando completamente determinada”.²⁵

Deleuze retoma las dimensiones no representativas de la teoría de lo sublime. Como el aparecer del hecho de la imposibilidad de aparecer que caracteriza la experiencia de lo sublime en Kant, la imagen pura no es sino un aparecer vacío. Pero Deleuze va más lejos. La violencia que descubre en el juego de las facultades, y que fuerza al pensamiento a pensar aquello que no puede ser pensado, es ahora puesta al servicio de la producción de la imagen sublime. Deleuze ve esta violencia como el proceso que conduce a la tensión interna que constituye la forma de la imagen. Él puede ahora decir que la imagen pura no es sino esta tensión interna, no es sino aquello que presenta como “energía potencial”, una energía que no existe sino como inminencia de un estallido.

Una imagen tal que se mantiene en el vacío por fuera del espacio, pero también a distancia de las palabras, de las historias y los recuerdos, acumula una fantástica energía potencial que ella hace detonar al disiparse. Lo que cuenta, en la imagen, no es el pobre contenido, sino la loca energía captada próxima a estallar.²⁶

Todo el proceso de agotamiento se revela como el dispositivo necesario para producir esta energía potencial que se condensa en la imagen pura. Y, sin embargo, esta imagen pura no es nada en sí misma, es sin contenido, no manifiesta nada. Ella no es, a su vez, más que energía, no es sino esta captura de energía que va a extraer de las palabras, de las voces, del espacio. Es un dispositivo de vampirismo de las cosas, de las memorias, de los lugares de encuentro puestos al servicio de una realidad puramente inmaterial, al servicio de una imagen pura, de una energía potencial cuyo único fin es hacerse estallar para disiparse, detonando esa energía acumulada. No es excesivo afirmar que la imagen pura que Deleuze descubre

²⁵ E, p. 74.

²⁶ E, p. 76. Como muestra Tom Conley, Deleuze parece definir la imagen solamente por el espacio: “Deleuze llama «imagen» al movimiento de estos límites inmanentes [...]. Tan pronto como Deleuze describe lo que es una imagen [...] la distingue de sus cualidades extensivas.” Pero esta definición espacial de la imagen no está ahí sino para estallar: “la transformación de la «subjetividad» es menos un movimiento en el espacio que una invención de una eliminación del espacio” (Conley, Tom, “The Film Event. From Internal to Interstice”, en Flaxman, Gregory (ed.), *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2000, p. 308).

en las piezas de Beckett es su última y definitiva formulación de lo sublime kantiano. Puesto que se define, desde el punto de vista de su contenido, por su no representación, y desde el punto de vista de su fuerza, por su energía potencial, por su tensión interna próxima a disiparse, la imagen pura es el punto focal de todas las facultades, de todas las posibilidades, de todas las potencialidades, de todos los poderes. Ella es el lugar en el que el mundo entero conspira para devenir espíritu, el lugar donde todas las cosas nombradas, todas las memorias narradas, todos los espacios atravesados urden su propia disipación al servicio de una pura energía potencial.

2. “Extenuar las potencialidades del espacio”

A la imagen pura, producida sobre las ruinas de la imaginación, de la razón y de la memoria, le falta por lo tanto un plano de existencia. Inmaterial, sin anclaje en las facultades y sin relación a las palabras y a los Otros, ella se disipa al momento mismo de su aparición. Según Deleuze, podemos encontrar en Beckett procedimientos escénicos para hacerla presente, para darle lugar de existencia. Es necesario entonces, paradójicamente, inscribir la imagen pura dentro de las capas de lenguaje de donde ella había sido arrancada por agotamiento. Deleuze descubre dentro de ciertas experiencias de silencio, o de modelaciones bizarras de voces que hacen historias impersonales, sin intimidad, sin mundos posibles privados, el proceso para traer de vuelta a la imagen pura al interior del lenguaje.

Sin embargo es necesario que la imagen pura se inserte dentro del lenguaje, dentro de los nombres y las voces. Y he aquí que a veces eso será dentro del silencio. [...] A veces es una voz plana muy particular [...] que describe todos los elementos de la imagen por venir, pero a la que todavía le falta la forma.²⁷

Así, los personajes de Beckett hablan melancólicamente de recuerdos que no les pertenecen, o guardan silencio ante las visiones que los golpean, pero de las cuales ellos ignoran el contenido. La imagen pura entonces desciende al escenario, se encaja en las frases, se deja sorprender en la profundidad de las historias falsamente privadas. Y, por lo tanto, la imagen siempre se escapa del lenguaje.

²⁷ E, p. 73.

Al borde de su disipación, ella se deja decir en los nombres y en las voces pero para garantizar su exterioridad frente al lenguaje.

Esta no pertenencia de la imagen pura a un lenguaje en donde ella, sin embargo, no cesa de hacerse inscribir, depende de su relación paradójica con el espacio. En las piezas de Beckett, como la imagen pura, el espacio es el afuera del lenguaje. Deleuze lo subraya: “ese afuera del lenguaje no es solamente la imagen, sino la «vastedad» (*vastitude*), el espacio.”²⁸ Para trabajar sistemáticamente ese doble afuera del lenguaje, más allá de la lengua I, la de las palabras, y de la lengua II, la de las voces y las historias, Beckett ha creado una tercera y última lengua escénica, justamente aquella de la imagen, la cual incluye también al espacio. Para Deleuze es ahí que se juega lo fundamental de todo el proceso de agotamiento. Se trata de conducir la imagen a su condición puramente espiritual a través de un doble movimiento espacial: en primer lugar su inscripción en un espacio cualquiera, para alcanzar, por agotamiento del espacio, su existencia mental absoluta. La lengua III es entonces la de la imagen a la que le falta todavía su forma y del espacio como vastedad o espacio cualquiera. Es necesario señalar que “del mismo modo que la imagen debe acceder a lo indefinido, estando del todo completamente determinada, el espacio siempre debe ser un espacio cualquiera, desafectado, inafectado, aunque esté geoméricamente determinado por entero.”²⁹

De la misma manera que es necesario liberar la imagen de las palabras y las voces, de manera de no confundir a la imagen pura ni con la imaginación combinatoria de cosas, ni con la imaginación mnémica de mundos posibles de recuerdos que se anclan en las voces, es necesario ahora liberar la imagen del espacio. El proceso de Beckett, según Deleuze, es siempre el mismo: el agotamiento. Es necesario agotar el espacio para liberar la imagen.

Deleuze distingue en Beckett tres modos de agotamiento del espacio como procesos intrínsecos al espacio mismo. El primero es por la fragmentación del espacio (que se encuentra, por ejemplo, en *Trio*).³⁰

El segundo, es por movimientos incompletos o fragmentarios, como el pasaje negro y oscuro que solo muestra vacío entre sus elementos (es el caso de *Quad*).³¹ El tercero, por neutralización del espacio, el cual, sobre el fondo de una voz murmurante, ella misma devenida neutra, blanca, sin intención ni resonancia, deviene un espacio cualquiera, sin dimensiones. Esto es lo que encontramos en *Trio*. Y, como lo dice Deleuze, “es el último paso de la despotenciación –un paso doble, ya que la voz seca lo posible al mismo tiempo que el espacio extenua sus potencialidades”.³²

3. La imagen sublime

Deleuze ve entonces en Beckett un laboratorio único para pensar la condición estética de la imagen al interior de las artes del espectáculo. Es cierto que el teatro no existe más que en la medida en que alguna cosa aparece, que alguna cosa se da a ver, a escuchar, a sentir. Pero, casi desde su nacimiento, el teatro trabaja en la manifestación de otra cosa que no aparece a los sentidos. Esta otra cosa está ligada a otras formas de experiencia u otras visiones. Así que siempre hay una imagen (mental, ideal) que sobrevuela la escena. Y la condición estética del espectáculo será precisamente esa relación (*rapport*) entre la imagen visible y la imagen invisible.

Beckett trastorna esa división entre lo visible y lo invisible en el escenario. Por las diferentes capas de visibilidad de la escena, y por las diferentes lenguas que él ha inventado para agotarlas una a una, él busca imágenes. Hay imágenes físicas de actores, de objetos en escena, de la luz, de la música. Pero estas imágenes están ahí para darnos a ver en flagrante delito personajes que se están preparando para hacer otras imágenes. Ellas son imágenes que concentran, no cosas o historias, sino la energía. Estas últimas imágenes que Beckett quiere dar a ver no son ni del orden de la representación ni del orden de lo visible. Porque estas imágenes no existen más que al momento de su disipación, son imágenes puras, sin contenido, sin significación. Ellas no se ven, ni se imaginan, ni se contemplan en

²⁸ E, p. 74.

²⁹ E, p. 74.

³⁰ N. de lxs T.: La autora se refiere a *Trio du Fantôme*, una de las cuatro piezas para televisión a las que el escrito de Deleuze acompaña (trad. cast. “Trío fantasma” en Beckett, Samuel, *Teatro reunido (Eleutheria, Esperando a Godot, Fin de partida, Pavesas, Film)*,

trad. José Sanchis Sinisterra, Ana María Moix y Jenaro Talens, Buenos Aires, Tusquets, 2017, pp. 441-448).

³¹ N. de lxs T.: *Quad* es otra de las piezas comentadas por Deleuze (trad. cast.: *ibid.*, pp. 483-486).

³² E, p. 90.

un ejercicio de simbolización. Ellas devienen existencias puramente formales, en tanto que tensión interna de fuerzas.

Dentro de este método de agotamiento de todas las visibilidades para absorberlas, para almacenarlas en la imagen pura, Beckett adopta eso que Deleuze llama un retorno a las teorías poscartesianas, según las cuales “ahora hay dos mundos, uno físico y uno mental, uno corporal y uno espiritual, uno real y uno posible”.³³ La imagen pura se sitúa en el mundo mental. No porque sería el doble subjetivo del mundo físico, su representación para una conciencia. Ella pertenece desde siempre al mundo mental en la medida en que ella es un acontecimiento (*événement*) que se produce, no en el mundo real, sino en el mundo posible. Ella no tiene relación alguna de representación o de evocación de memorias. Ella es presencia a sí de sí misma, dentro del mundo mental. Para subrayar bien esta autonomía de la imagen pura frente al mundo de los cuerpos, Deleuze presenta a la imagen como una realidad del dominio del espíritu. Como él le dice, “esto es precisamente la imagen: no una representación de un objeto, sino un movimiento en el mundo del espíritu. La imagen es la vida espiritual”.³⁴

Según Deleuze, en sus piezas para la televisión, lo que está en juego en el trabajo de Beckett es justamente una disipación del poder mimético de la imagen. Beckett toma a cargo la televisión, ese medio que aparentemente es el más dependiente de la imagen, pero para construir un nuevo teatro, un teatro del espíritu. “Eso que es llamado un «poema visual», un teatro del espíritu que se propone, no desenrollar una historia, sino elaborar una imagen [...]. Sólo la televisión, según Beckett, cumple con estas exigencias.”³⁵ La pregunta entonces es: ¿cómo hacer un teatro del espíritu? ¿Cómo hacer con las imágenes sobre una pantalla una imagen pura, una imagen sin contenido, pura energía? Esa es toda la cuestión de una estética de lo sublime que Beckett retoma, según Deleuze. ¿Cómo constituir como objeto de experiencia a aquello que no tiene contenido, visual, sonoro, táctil u otro, aquello que no se da más que como imposibilidad de aparecer?

³³ E, p. 95.

³⁴ E, p. 96.

³⁵ E, p. 99.

Deleuze transforma el tema de lo irrepresentable en el tema de la autodisipación de la imagen sublime. El movimiento por lo sublime, por lo elevado, por el camino preciso de la ascesis, es el movimiento que “eleva” a la persona a un estado indefinido, es similar al movimiento que conduce, en Kant, a las facultades a la catástrofe, ante la pretensión de elaborar una imagen de lo infinito de las Ideas de la Razón. Como en la tradición de lo sublime, Deleuze presenta al proceso para hacer una imagen pura como una disciplina del espíritu. Comprendemos entonces por qué Deleuze puede decir que, al último momento de este movimiento del espíritu, se elabora una imagen, una “imagen sublime”. E incluso él dice que, cuando esa imagen sublime aparece, como tensión espiritual última, lo es para desaparecer inmediatamente. Se impone aquí una cita larga de Deleuze:

No es fácil hacer una imagen. No es suficiente con pensar en cualquier cosa o en cualquier persona. [...] Es necesaria una oscura tensión espiritual, una *intención* (*intension*) segunda o tercera como decían los autores de la Edad Media, una evocación silenciosa que sea también una invocación e incluso una convocación, y una revocación, porque ella eleva la cosa o la persona al estado indefinido: una mujer [...]. Novecientos noventa y ocho sobre mil, fallamos y no aparece nada. Y cuando lo logramos, la imagen sublime invade la pantalla, rostro femenino sin contorno, y a veces desaparece inmediatamente, en el mismo aliento, a veces se demora antes de la desaparición [...]. Y, en tanto que movimiento espiritual, ella no se separa del proceso de su propia desaparición, de su disipación, prematura o no. La imagen es un suspiro, un aliento, pero en expiración, en vía de extinción. La imagen es eso que se sale, se consume, una caída (*chute*). Es una intensidad pura, que se define como tal por su altura, es decir, su nivel por encima de cero, que ella no describe más que cayendo.³⁶

Deleuze no duda en retomar no solamente toda la gramática kantiana de lo sublime, sino también todo el léxico de la teología negativa para hablar de esta aparición de esta cosa “en estado indefinido” que es la imagen. Para hacer la imagen, se debe pasar por una inmensa disciplina de lo no-dicho, la cual va de la evocación silenciosa hasta casi la convocación y la revocación.³⁷ Nos ejercitamos en lo

³⁶ E, pp. 96-97.

³⁷ “El silencio es la forma no-extensiva (*unextended*), intensiva, virtual del lenguaje. Buscando decir ese silencio que viene en la estela de las palabras, los narradores de Beckett encarnan lo abierto, paradoja generativa de un lenguaje en el cual la diferencia entre

sublime a través de estas oscuras tensiones espirituales. Y, por lo tanto, la aparición de la imagen pura no está garantizada. Ella no llega más que excepcionalmente. Solamente cuando uno triunfa –y Deleuze no explica jamás en qué podría consistir ese triunfar. Luego, él dice: “la imagen sublime invade la pantalla”. Y esta imagen es sublime porque ella es sin forma, es un acontecimiento (*événement*) como aquel de la sonrisa sin boca o, como en *Los días felices*,³⁸ “rostro femenino sin contorno”. Es un movimiento espiritual que finaliza en la imagen sublime, pero para conducirla a su disipación, porque esta imagen no es más que el proceso que la conduce de su aparición a su propia desaparición, de lo posible que se agota, a un más allá de lo posible.

La imagen se disipa al mismo momento de su aparición porque ella está en el límite de todo lenguaje. “Cuando uno dice: «hice la imagen» es porque esta vez está terminada, *ya no hay más posible*”.³⁹ La imagen es el punto último del agotamiento de lo posible. Este movimiento en escalada es, según Deleuze, un movimiento de refinamiento (*épurement*), una purificación de la esfera personal y del mundo de lo real, casi hasta el mundo de lo posible, es decir, al mundo del espíritu donde la imagen pura va a elevarse para disiparse. Esta debe despotenciarse, es decir, debe romper con sus lazos a su “imagen” dogmática, para alcanzar un nivel más alto: el espíritu. Y ahí estamos dentro de un más allá de lo posible. “La imagen concentra una energía potencial que ella produce en su proceso de autodisipación. Ella anuncia que el fin de lo posible está cerca”.⁴⁰ Este fin está siempre ya ahí, sin que nadie lo sepa, y por lo tanto ella aún no ha tenido lugar. Todo posible está ya agotado antes de nacer.⁴¹

el hablar (*speaking*) y el silencio se vuelve imperceptible”. Murphy, Timothy S., “Only Intensities Subsist: Samuel Beckett’s *Nohow On*” en Buchanan, Ian y Marks, John (eds.), *Deleuze and Literature*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000, p. 245.

³⁸ N. de Ixs T.: Beckett, Samuel, *Los días felices/Happy Days* (Edición bilingüe), Rodríguez-Gago, Antonia (edición y trad.), Madrid, Cátedra, 2006.

³⁹ E, p. 78.

⁴⁰ E, p. 98. “Es la intensidad dentro de una imagen ella misma intensiva, que se desvanece al extenderse, porque la intensidad se disipa deviniendo imagen. Nacimiento y muerte coinciden en esta imagen que uno no puede más que repetir. Por lo tanto, no hacemos la experiencia de lo posible como tal, o de lo posible como potencia, más que en su caída o su agotamiento: se trata también de «agotar lo posible»”. Zourabichvili, François, “Deleuze et le possible: De l’involontarisme en politique”, en Alliez, Eric (dir.) *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, 1998, p. 344.

⁴¹ Cuando Deleuze habla de la loca energía de autodisipación de la imagen, está pensando en el caos de *¿Qué es la filosofía? ¿Hacer una imagen es la misma cosa que hacer*

En un orden progresivo, Deleuze nos conduce de este modo del agotamiento del lenguaje de las cosas al agotamiento del lenguaje de las voces, luego del agotamiento del espacio al agotamiento de la imagen. Deleuze puede por lo tanto decir, como resumen del proceso de Beckett: “el agotado es el exhaustivo, el secado, el extenuado y el disipado”.⁴² El agotamiento consiste en todos esos procesos: de precisión (agotamiento –*exhaustion*– de nombres), de sequía o de atomización (secar las voces), de fatiga absoluta, de ir hasta casi el límite (extenuar el espacio) y de consumación y de desaparición –*disparition*– (disipar la imagen). El agotamiento es por lo tanto un proceso de atomización por la precisión, a la manera de llevar a su objeto casi al límite de sus fuerzas, casi a su disipación en la imagen pura. Y las cuatro piezas de Beckett para la televisión serían ellas mismas, en sus combinatorias, diferentes planos de esas cuatro dimensiones, el agotamiento escénico de ese proceso de agotamiento en escena. Como dice Deleuze, “*Quad* será Espacio con silencio y eventualmente música, *Trio du Fantôme* será Espacio con voz presentadora y música, *...que nuage*...⁴³ será Imagen con voz y poema. *Nach und Träume*⁴⁴ será Imagen con silencio, canción y música.”⁴⁵

Conclusión

El texto de *El agotado* establece una relación nueva entre el pensamiento y la imagen. A esa dimensión del pensamiento como creación de imágenes Deleuze la llama “espíritu”. El espíritu se manifiesta como creación de imágenes pero estas imágenes no existen más que

un concepto? O bien, es justo lo contrario: ¿hacer la imagen es introducir el caos en lo real, hacer los agujeros, los hiatos, para llegar a ver las visiones? “Más aún, la imagen permanece inseparable del movimiento por el cual ella se disipa de ella misma [...]. La imagen visual es impulsada por la música, imagen sonora que corre (*court*) a su propia abolición. Ambas van hacia el final, todo posible agotado.” (E, p. 94). Veamos el paralelismo de esta afirmación de *El agotado* con “El cerebro es la pantalla”: “Me gustan los autores que reclaman que se introduzca el movimiento en el pensamiento [...]. ¿Cómo no reencontrar el cine que ha introducido el «verdadero» movimiento dentro de la imagen? [...] Íbamos directo de la filosofía al cine.” (DRF, p. 263, trad cast: p. 255). El mismo movimiento que rompe al pensamiento, el movimiento del caos, también vuelve a entrar (*rentre*) en la imagen y hace saltar a las cadenas sensorio-motrices.

⁴² E, p. 78.

⁴³ N. de Ixs T: otra de las obras para televisión comentadas (“... Sólo nubes...” en Beckett, Samuel, *Teatro reunido*, op. cit., pp. 449-455).

⁴⁴ N. de Ixs T: la cuarta pieza comentada en *El agotado* (trad. cast.: *ibid.*, pp. 493-494).

⁴⁵ E, p. 79.

sin contenido, ellas son puras formas en proceso de autodisipación. Es cierto que en la idea de la imagen pura descubrimos ese antiguo combate contra la reducción del pensamiento a la imagen. Como en *Diferencia y repetición*, Deleuze quiere liberar el espíritu de su relación con la representación, él busca una comprensión del pensamiento que la presente sin imagen. Y, por lo tanto, hay algo radicalmente diferente entre el pensamiento sin imagen de *Diferencia y repetición* y un pensamiento que crea imágenes puras de *El agotado*.

Si bien la extenuación de los nombres y el proceso de secarse de las voces liberan al lenguaje y al pensamiento del peso de las cosas y de las memorias, liberando la escena de todas las facultades de la representación y, entonces, liberando a la escena de la imagen, la imagen es, por lo tanto, el momento último, el objeto extremo del trabajo escénico. Como hemos visto, el agotamiento de las cosas, de los mundos posibles interiores, así como el agotamiento del espacio son los dispositivos exigidos para hacer, no una imagen de cosas, de situaciones, de gestos, pero de todas formas una imagen. En efecto, esta imagen, totalmente depurada de todo anclaje en las cosas, es todavía una imagen. Deleuze podría haber elegido otro nombre para indicar esta realidad. Él define a este objeto que llegamos a hacer en la escena, aunque muy raramente, como puramente espiritual. Él es creado desde cero, ficción absoluta. Tiene como forma una tensión interior y su modo de existencia es virtual. Este producto del espíritu es energía potencial.

Únicamente en *El agotado*, como hemos visto, y después en *¿Qué es la filosofía?*, la actividad del espíritu es presentada como la creación de imágenes. El movimiento del espíritu culmina en la creación de imágenes puras en autodisipación. En los libros sobre cine hay imágenes de pensamiento pero el pensamiento no es una actividad de producción de imágenes. Al contrario, las imágenes son realidades autónomas que, ya sea como imagen-movimiento, ya sea como imagen-tiempo, introducen al movimiento y al tiempo en el pensamiento. La imagen es capturada por el pensamiento, ella se introduce en él y lo fuerza a pensar. Y la actividad del espíritu que el cine captura en estas imágenes no tiene nada que ver con la creación de imágenes. El espíritu que se expresa a través de las imágenes que vemos sobre la pantalla, es un espíritu donde la actividad es la decisión, la terquedad y la elección.

El teatro de Beckett pone en escena el movimiento del espíritu en un acto flagrante de hacer imágenes. La puesta en escena es ya una

puesta en imagen en su sentido representativo. Así como también en el cine, en el teatro también estamos delante de imágenes. Las primeras en primer lugar son capturadas por las cámaras, montadas, compuestas y luego proyectadas sobre la pantalla. Las imágenes del teatro son dadas en vivo, se basan en la simultaneidad de su aparición y de su captura por el ojo del espectador. En el caso de las piezas de Beckett que Deleuze analiza, hay un excedente (*surplus*) en las imágenes. Más que teatrales, las imágenes que Beckett pone en escena son imágenes cinematográficas, capturadas en primer lugar por un ojo plural detrás de cámaras fijas.

Ahora bien, son exactamente estas piezas para televisión que Deleuze analiza. Y es para mostrar en ellas que el tema central es hacer ver, por las imágenes, a los espíritus que no se preparan más que a crear imágenes. En *El agotado*, Deleuze acompaña varios niveles de este acto de hacer imágenes. Tenemos, de un lado, la imagen en escena que el espíritu del espectador capta como su propio movimiento espiritual, y, del otro, las imágenes de personajes agotados cuyo espíritu busca hacer imágenes. Como en los análisis del cine, Deleuze puede prescindir en *El agotado* completamente del espectador. Para Deleuze, el ojo del espectador no existe más que en las imágenes sobre la pantalla de una televisión que fija los movimientos sobre el plano. Las imágenes sobre la pantalla son por lo tanto el movimiento mismo del espíritu, el pensamiento-cerebro y, al mismo tiempo, aquello que esas imágenes nos dejan ver son los espíritus en vías de hacer imágenes. Con *El agotado*, en lugar de una imagen del pensamiento sin imagen, tocamos imágenes del pensamiento, las cuales no existen más que en tanto que ellas hacen imágenes.

En los libros sobre cine el espíritu está en la pantalla, es decir que él es el movimiento y el tiempo de las imágenes; sin embargo, en el análisis de las piezas para televisión de Beckett, el espíritu es en cambio cualquier cosa que se logra en la cabeza de personajes agotados. Y ese espíritu de los personajes se manifiesta como la actividad de hacer las imágenes. Pero estas imágenes, al contrario de aquello que pasa con el cine, no tienen ninguna correspondencia material. Ellas no existen más que en el proceso de su autodisipación en tanto que energía potencial.

Bibliografía

- Conley, Tom, "The Film Event. From Internal to Interstice", en Flaxman, Gregory (ed.), *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2000.
- Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993 [*Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996].
- , *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París, Minuit, 2003. [*Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2007].
- , "L'Épuisé" en Beckett, Samuel, *Quad et autres pièces pour la télévision (Trio du Fantôme, ... que nuages..., Nacht und träume)*, París, Minuit, 1992.
- Joubert, Claire, "La Question du Langage: Deleuze à l'épreuve de Beckett", *Théorie-Littérature-Enseignement*, n°19, "Deleuze-Chantier", 2001.
- Murphy, Timothy S., "Only Intensities Subsist: Samuel Beckett's *Nohow On*" en Buchanan, Ian y Marks, John (eds.), *Deleuze and Literature*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000
- Pombo Nabais, Catarina, *Gilles Deleuze: Philosophie et littérature*, París, L'Harmattan, 2013.
- Vinciguerra, Lucien, "Peindre le Cri, Peindre la Promesse", *Rue Descartes. Immanence et Vie*, n°20, mayo de 1988.
- Zourabichvili, François, "Deleuze et le possible: De l'involontarisme en politique," en Alliez, Eric (dir.), *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, 1998.

La ciencia de la diferencia:

lo universal concreto
en Deleuze y Althusser

The Science of Difference: The Concrete Universal in Deleuze and Althusser

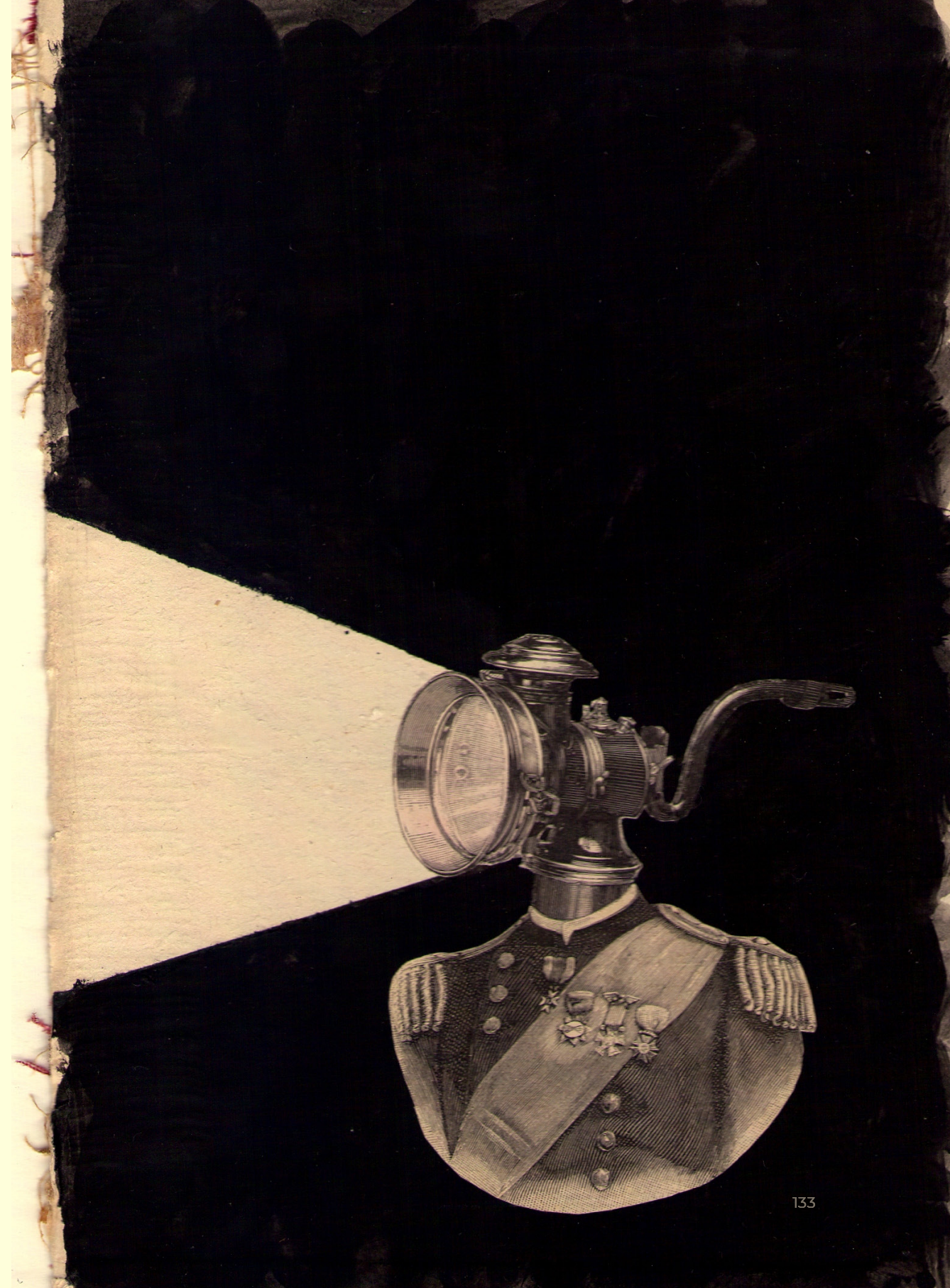
SANTIAGO LO VUOLO

santiagolovuolo@gmail.com

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

Recibido el 28 de junio de 2023 – Aceptado el 27 de agosto de 2023
DOI: <https://doi.org/10.69498/ri.2024.19.516>

Santiago Lo Vuolo es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia en la carrera de filosofía de la UNLitoral y en las carreras de psicología y de artes visuales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Es miembro del grupo de investigación *Deleuze: ontología práctica* (UBA) desde 2015, participando en muchas de las publicaciones colectivas del grupo. Su tesis doctoral versa sobre los caminos cruzados de Althusser y Deleuze, específicamente en sus producciones de los años 1960, para elucidar la recepción y resignificación del marxismo y del estructuralismo en estos autores.



RESUMEN: En este trabajo se proponen puntos de contacto no explícitos entre las filosofías de Althusser y de Deleuze. Para ello, caracterizamos la práctica teórica y científica de Althusser como una práctica ligada a elementos alejados de una visión clásica o positivista: la indagación de causas ausentes, no visibles y no medibles da cuenta de una concepción novedosa de la ciencia, que sin dudas merece ser atendida. Si la ciencia en términos marxistas tiene por objeto una construcción del pensamiento y no un dato empírico, entonces ese objeto se emparenta con lo que Deleuze caracteriza como la diferencia. Por su parte, la filosofía de la diferencia deleuziana también puede ser caracterizada en los términos de lo que Althusser llama una práctica teórica. La metodología que comparten ambos filósofos, y aquello que guía la puesta en común que aquí realizamos, es la de la búsqueda del universal concreto.

PALABRAS CLAVE: Althusser – Deleuze - universal concreto - marxismo

ABSTRACT: This work proposes implicit points of contact between the philosophies of Althusser and Deleuze. In order to do this, we characterize Althusser's theoretical and scientific practice as one linked to elements distant from a classical or positivist view: the inquiry into absent, invisible, and immeasurable causes accounts for a novel conception of science, which undoubtedly deserves attention. If science in Marxist terms aims at constructing thought rather than empirical data, then that object is related to what Deleuze characterizes as difference. Similarly, Deleuze's philosophy of difference can also be characterized in terms of what Althusser calls theoretical practice. The methodology shared by both philosophers, and what guides the synthesis we present here, is the search for concrete universals.

KEY WORDS: Althusser – Deleuze - Concrete Universal - Marxism

Introducción

¿Hay ciencia de la diferencia? ¿Es la diferencia un objeto de conocimiento? Para abordar ese problema, proponemos aquí una lectura cruzada de Deleuze y Althusser. Más específicamente, se trata de articular la filosofía de la diferencia de Deleuze y la práctica teórica de Althusser a través del concepto de universal concreto. El cruce de sus textos permite acentuar, de un lado, un aspecto específico del marxismo althusseriano, que puede enunciarse de la siguiente manera: la práctica científica se encuentra ligada a una dimensión de indeterminación, a una opacidad que resulta incompatible con la exigencia de claridad y distinción típicamente cartesiana. El objeto de conocimiento es un objeto elaborado sobre un trasfondo no-objetivo, no claro, no determinado. Del otro lado, la experiencia de la diferencia, que Deleuze emparenta con el éxtasis dionisiaco, esto es, el ascenso de un fondo que barre todas las formas, tiene una relación íntima con el trabajo teórico o científico. El fondo que asciende no remite a una experiencia de lo inefable, sino que constituye el reverso de las formas de manifestación, es decir, de superficie. La diferencia no está dada, sino que es puesta en escena por el pensamiento, que la descubre como problema en las soluciones dadas. Entre Althusser y Deleuze se perfila así un método científico-dionisiaco. Lo científico implica un rasgo de oscuridad y apertura y lo dionisiaco supone un trabajo crítico y sintético, es decir, una práctica teórica, una forma de ciencia. La noción de universal concreto ocupa, tanto en Deleuze como en Althusser, el lugar de ese objeto que el proceso de conocimiento, de análisis, de crítica y de creación debe poner en escena.

Comenzaremos el recorrido dando cuenta de la práctica teórica a partir de la lectura que Althusser hace de un pasaje de la *Introducción de 1857* de Marx. Mostraremos cómo la dialéctica que allí destaca Althusser, que va de la crítica del universal abstracto a la

constitución de un universal concreto, se repite en Deleuze. En primer lugar, en su texto “El método de dramatización”, luego en el primer apartado del primer capítulo de *Diferencia y repetición*, “La diferencia y el fondo oscuro”. Así, veremos cómo, tanto en Althusser como en Deleuze, se asume el carácter creativo, no dado, del universal concreto como objeto de pensamiento.¹

1. De lo abstracto a lo concreto: un camino discontinuo

En “El objeto de *El Capital*”, Althusser plantea la siguiente pregunta: si Marx reconoce los méritos del método científico que economistas como Quesnay, Smith y Ricardo construyeron y aplicaron; si el contenido mismo, es decir, los conceptos de valor y de plusvalor, aparecen allí en los textos de estos economistas, ¿cuál es su propio mérito? ¿Hay una continuidad subyacente entre aquellos textos y *El Capital*, como un simple trabajo de refinamiento sobre el mismo objeto?² Para dirimir esta cuestión, Althusser se dirige a otro texto de Marx: la *Introducción de 1857*.

En el capítulo tercero de esa introducción, el referido al método de la economía política, encontramos pasajes que son esenciales

para el trabajo de Althusser como intérprete de Marx. Es preciso que citemos *in extenso* el comienzo de ese texto, ya que sobre él va a hacer el filósofo francés su intervención de lectura sintomal.

Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos por su población, la división de ésta en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de la producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etcétera.

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción si de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra vacía si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reempezar el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVIII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos singulares fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple – trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio – hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena

¹ Existen algunos estudios que cruzan o comparan las filosofías de Althusser y Deleuze. Michael Hardt, en su texto de 1993, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, plantea que la ontología materialista deleuziana no se corresponde con una práctica teórica (o práctica epistemológica) como la que propone Althusser. No vamos a responder punto por punto a su lectura, pero damos aquí algunos argumentos para la confrontación (cf. Hardt, Michael, *Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1993). Katja Diefenbach aborda la relación Deleuze-Althusser confrontando la lectura que cada uno tuvo de Spinoza (cf. Diefenbach, Katja, “Althusser with Deleuze: how to think Spinoza’s immanent cause”, en Diefenbach, Katja, Farris, Sara R., Kirn, Gal, & Thomas, Peter (eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Londres, Bloomsbury, 2013). Ted Stolze, en su artículo “Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism”, se detiene, ya en 1998, en la relación entre ambos filósofos, haciendo una lectura detallada de la correspondencia entre ambos (cf. Stolze, Ted, “Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism”, en *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, n° 10:3, 1998, pp. 51-63). Fernando Coccimano se detiene en un punto sumamente interesante que hace a la relación entre las filosofías de Deleuze y Althusser: éste último, aunque también busca superar la dialéctica hegeliana, no rechaza el concepto de contradicción, sino que lo deconstruye hasta volverlo irreconocible para la tradición (cf. Coccimano, Fernando, “Contradicción y diferencia: Althusser y la pregunta por una dialéctica materialista”, ponencia leída en VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina, en Memoria Académica, disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4196/ev.4196.pdf).

² Cf. Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre, y Rancière, Jacques, *Lire Le Capital*, París, Quadridge/PUF, 1996 [1965], p. 264.

es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual.³

Se trata de un pasaje complejo por sus referencias a los teóricos de la economía política y a Hegel mismo; pero podemos ensayar una lectura general del proceso que describe Marx. En principio, el objeto de intuiciones y representaciones aparece como lo concreto real, pero es descubierto como una abstracción. Ciertamente, en esa representación no se consideran las singularidades de las que está compuesto el objeto. En ese sentido, Marx menciona a la población como objeto de representación que puede constituir un punto de partida legítimo, en tanto sujeto necesario de toda producción. Sin embargo, indagando un poco vemos que “la población” no es un todo homogéneo, sino que está compuesta por clases sociales. Vemos, además, que esas clases están compuestas por trabajo asalariado, capital, etc. A su vez, el trabajo asalariado y el capital suponen el intercambio, los precios, la división del trabajo, valor, dinero, etc. Entonces, lo concreto real es una representación caótica, también llamada “plena”, que es mera abstracción. El análisis permite descubrir determinaciones cada vez más simples. Se trata de un procedimiento en el que se descubren los momentos singulares que componen internamente ese conjunto caótico. Podemos pensar, por ejemplo, que se procede a analizar específicamente la relación de precios en un mercado dentro de un cierto ciclo que afecta a la tal población en general; se analiza cierto sector de la división del trabajo, se analiza cierto comportamiento del capital y su relación con el trabajo asalariado, etc. He allí otro tipo de abstracción: en este caso, una abstracción analítica, mientras que la representación plena del conjunto caótico “población” se considera una abstracción por la desatención a sus momentos singulares. Ciertamente, la segunda abstracción lleva a lo concreto: después del análisis en el que descubrimos los momentos singulares, después

de considerar por separado, es decir, de proceder a separar y precisar esos momentos singulares, llega el proceso de *síntesis* de esas múltiples determinaciones. Nos elevamos de lo abstracto a lo concreto: primero, vamos de la representación caótica del conjunto a sus momentos singulares abstractos y, desde esa abstracción analítica, nos elevamos a la apropiación de lo concreto: reproducimos lo concreto, no como un conjunto caótico dado a nuestra representación, sino como un concreto de pensamiento, objeto de múltiples determinaciones. Llegamos al concepto de una totalidad rica en múltiples determinaciones y relaciones. Lo concreto ya no es una generalidad vaga y difusa, sino una construcción elaborada a través de singularidades puestas en relación.

Ahora bien, ¿el final es igual al punto de partida? Para Althusser, disipar esa interpretación reviste una importancia crucial. Lo concreto tal como es pensado al final del proceso no estaba ya contenido en lo concreto representado, en la materia prima o en el dato empírico. Lo que ha sucedido es producto de un trabajo teórico que no estaba anticipado en el comienzo; más bien, se ha producido un corte con ese punto de partida.

Ciertamente, decíamos al comentar el texto de Marx que, si partimos de la población, podemos *ver* que en realidad se compone de clases sociales, y *ver* que esas clases sociales se componen de determinaciones cada vez más simples: la división del trabajo, el dinero, etc. Althusser no lo dice con estas palabras, pero el problema que señala estaría en esa supuesta “visión” de lo simple que compone al todo caótico real. La idea de una visión que analiza y abstrae sus componentes simples puede sugerir la idea de que el procedimiento implica una relación de correspondencia real con el objeto real (lo que Althusser llama una ideología empirista). En principio, habría que explicitar (y Marx, para Althusser, no lo hace) de qué se trata esa representación caótica, esa representación plena: ¿es la materia bruta de nuestra percepción o es la materia prima desde la que comienza el trabajo científico porque es el objeto que recibe para su trabajo teórico? Y la abstracción, ¿es una operación sobre el objeto real, una operación que consiste en “desprender las «relaciones generales abstractas»”?⁴ Althusser sugiere que falta aquí distinguir

³ Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, trad. José Aricó y Jorge Tula, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, pp. 50-51.

⁴ Althusser, Louis, *Lire Le capital*, op. cit., p. 269. Althusser se refiere al pasaje de la *Introducción* de Marx citado más arriba.

tipos de abstracciones: abstracciones buenas y malas. No aclara en qué consistiría esa distinción, pero podemos pensar que se trata de que hay abstracciones que se pretenden en correspondencia con el objeto real y hay abstracciones que se reconocen como un procedimiento teórico y no de extracción de la esencia oculta en el objeto real. Las abstracciones buenas serían aquellas que se admiten como resultado de un trabajo productivo (transformación de una materia prima en un objeto de pensamiento), y no como una “visión de lo oculto/no visible” (extracción de esencia). Partir de la población y alcanzar su división en clases, así como las divisiones del trabajo que determinan la división de clases, no significa encontrar componentes que ya estaban presentes en el objeto real, no significa aislar componentes del todo viviente por un proceso de separación de las fibras mismas de la realidad. Dar cuenta de singularidades como la división en clases sociales, la distinción entre el trabajo asalariado y el capital, las articulaciones de la división del trabajo y el valor, el precio, el intercambio, no es abstraer elementos esenciales del fenómeno dado, sino producir determinaciones por un mecanismo analítico. Ciertamente, el proceso de poner en relación esas singularidades para dar con una totalidad rica en determinaciones es explícitamente (en el texto) un proceso creativo. Marx manifiesta que se trata de un producto del pensar, que no se confunde con el orden real, independiente del pensamiento.

1. 2. *El método para alcanzar lo económico como universal concreto*

En el texto introductorio a *Lire Le Capital*, Althusser explicitaba en qué consiste el método científico que se apoya en esta dialéctica materialista. Se trata de una reducción del dato (lo supuestamente empírico, la materia ideológica) a su concepto, para luego alcanzar la unidad interna de ese concepto, es decir, la sistematicidad de los conceptos unificados bajo su concepto. El pensamiento científico comienza cuando se alcanza tal sincronía elemental, tales relaciones internas entre conceptos, formas y estructuras.⁵ En esa formulación queda claro que el producto del proceso de conocimiento no nos devuelve a lo dado, al contenido empírico desde el que parte el proceso. El conocimiento no consiste en un

⁵ *Ibid.*, p. 77.

círculo que, a través del pensamiento, vuelve a los orígenes de lo pre-filosófico o lo pre-científico.⁶ La imagen de la circularidad es síntoma de una ilusión: la de que el propio objeto empírico contiene en sí las distinciones internas que se descubren por análisis conceptual, como si la diferenciación que va de lo abstracto a lo concreto sucediese por el devenir de la cosa misma, por su propia negatividad. La sistematicidad de los conceptos es el momento del universal concreto si y sólo si hay una discontinuidad entre las instancias del proceso.

Podemos leer, en el desarrollo de los capítulos de *El objeto de El Capital*, una aplicación del método. Los economistas clásicos que Marx critica parten, según Althusser, de un dato, de una materia prima que resulta ser pura ideología, algo concreto representado. Es el dato del individuo humano como sujeto de necesidades económicas.⁷ Los fenómenos económicos: la producción, la distribución, el intercambio y el consumo se explican, en última instancia, como fenómenos económicos por referencia a ese individuo supuesto en el origen. El mito del hombre como unidad originaria emula la imagen del Robinson que, aislado y preso de sus necesidades, inicia el proceso de su economía –y erige por sí mismo todo el modelo del capital. Marx, en cambio, muestra que ni el consumo ni la producción –mucho menos la distribución y el intercambio– remiten a una instancia individual: hay producción; hay consumo, no sólo de objetos de consumo, sino de medios de producción; hay consumo, no sólo por necesidades humanas de supervivencia, sino por efecto de la producción misma (el deseo también es efecto de la economía y no mera causa primaria).⁸ Las esferas de la economía se determinan entre sí y lo que define su carácter económico es esa sobredeterminación. Del mismo modo, lo que hace lingüístico un fenómeno no es su significado sino la pertenencia a un sistema de relaciones entre significantes. La causa de lo económico no es un referente externo: el Hombre como sujeto de necesidades. La causa no es trascendente sino inmanente: una serie de relaciones entre prácticas diversas. En este caso, son las

⁶ Sobre la crítica de la imagen del círculo, ver *ibid.*, p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 368.

⁸ Althusser trabaja los conceptos de producción, distribución y consumo en Marx a lo largo del octavo apartado de su texto, titulado “La crítica de Marx” (en *Lire le Capital*, op. cit., pp. 372-395).

relaciones sociales de producción las que definen los fenómenos económicos. Esas relaciones son la causa, que al mismo tiempo que es inmanente a los fenómenos, no se confunde totalmente con ellos, no se agota en ellos. Lo económico es el cúmulo de esas relaciones, ausente en sí mismo, presente en sus efectuaciones. En ese sentido, lo económico es un objeto construido y no “dado”: es una totalidad social como multiplicidad de determinaciones entre estructuras sociales.

Y bien, tenemos allí un universal concreto: lo económico como concreto ha sido obtenido a través de un proceso de conocimiento y no extraído de la realidad empírica. Ciertamente, lo concreto indica aquí un elemento de ausencia, un rasgo evanescente, que no podría ser recabado como dato de la realidad percibida. El objeto de conocimiento, la ciencia de lo universal concreto implica un compromiso con una dimensión abierta, oscura, no visible y no medible, que es la dimensión en que se relacionan las estructuras entre sí.

Para acentuar el carácter abierto de esta totalidad pensada, elaborada en el pensamiento, hay que decir que se trata de una dimensión por definición variable. La única invariante estructural es, pues, la variabilidad de los roles que ocupan las estructuras y prácticas.⁹ El método es un procedimiento para poner en escena lo invisible, para hacer visible un hilo invisible. La causa estructural, la estructura que determina en su indeterminación profunda las relaciones entre las prácticas sociales, entre los individuos y sus intercambios, sólo se alcanza en el sistema de conceptos construido en el trabajo teórico.

En lo que sigue, trabajaremos sobre la resonancia que esta metodología tiene con ciertos textos de Deleuze, lo cual nos permite acentuar el carácter irremediabilmente dionisiaco de la práctica teórica y científica de Althusser.

⁹ En “Sobre la dialéctica materialista (la desigualdad de los orígenes)”, artículo que aparece en *Pour Marx*, Althusser expresaba más claramente esta invariante de la variación; cf. Althusser, Louis, *Pour Marx*, París, La Découverte, 2005 [1965], p. 215.

2. De lo empírico a lo trascendental: la práctica teórica deleuziana

Para comenzar a elucidar la práctica teórica que ejerce Deleuze y su relación con la de Althusser, elegimos “El método de dramatización”.¹⁰ Por un lado, es un texto iniciático: inicia en una ontología, en un sistema de pensamiento. Y por lo reducido de su extensión, tiene algo de oracular. El objetivo es no perdernos en su extrañeza y caracterizarlo como una práctica teórica.

2.1. El método: representación - dinamismos intensivos - Idea

En la apertura de su conferencia, Deleuze retoma un legado de Nietzsche según el cual para dar cuenta de algo no es lo mejor preguntar qué es, sino *cómo es, o quién es, cuánto es, para qué*. La primera, la pregunta por el *qué*, nos remite a descripción de la cosa en su sentido más general; es preciso seguir indagando para dar con sus condiciones más profundas.

La indagación puede partir de la representación de las cosas en su versión aparentemente más simple: a partir de sus aspectos cualitativos y cuantitativos. ¿Qué es una cosa? Su cualidad y su cantidad. Deleuze indica que el ojo crítico revela que esos conceptos son producto de un proceso de *especificación cualitativa* y de *organización extensiva*. A su vez, esos conceptos están dramatizados por *dinamismos espacio-temporales*, los cuales suponen un encuentro de diferencias de intensidad a través de un *precursor oscuro*.

Pensemos en un animal: sus rasgos característicos son sus cualidades de género y especie, su extensión interna determinada por regiones y puntos relevantes de su fisiología, y su extensión externa, es decir, el modo en que traza un territorio. Tal especificación y tal organización extensiva supone movimientos celulares, anteriores al individuo representado conceptualmente. Deleuze se expresa en un lenguaje propio de la biología: habla de un entorno, de un campo,

¹⁰ El 28 de enero de 1967, a pocas semanas de haber entregado su tesis doctoral, titulada *Diferencia y repetición*, Deleuze da una conferencia en el Anfiteatro Michelet de la Sorbona, a modo de presentación de su reciente trabajo. Fue publicada bajo el nombre de “El método de dramatización”, en Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, París, Les éditions de minuit, 2002, pp. 131-162.

de un espacio intensivo donde se producen esos dinamismos, anterior a las extensiones y cualidades; evoca un proceso de individuación que toda especificación y toda partición extensiva suponen. Es el mundo del *huevo*. En ese campo sólo hay intensidades, diferencias de potencia. Y las diferencias de potencia entran en relación a partir de sus propias diferencias.

Esa relación entre intensidades es llamada por Deleuze una “comunicación entre series heterogéneas”. Esta vez, el ejemplo es meteorológico: “El relámpago destella entre diferentes intensidades, pero está precedido por un precursor oscuro, invisible, insensible, que determina de antemano la trayectoria invertida y hueca, porque es primero el agente de la comunicación de series de diferencias”.¹¹ El cambio en el tipo de ejemplo muestra que Deleuze no se limita al campo de lo biológico, sino que nos exige pensar que todo fenómeno pasa por un estadio embrionario, por un proceso de individuación hecho de dinamismos espacio-temporales sin individuos asignables. La comunicación entre intensidades diferentes supone un canal, un tracto ahuecado que anticipa la trayectoria, que la posiciona y la direcciona, induce su orientación, prefigura y modela su efecto.

La imagen del rayo es recurrente en Deleuze. La idea es básicamente que el relámpago ilumina un cielo oscuro y por lo tanto el fogonazo nos permite ver, no sólo su propio brillo, sino el lugar del que procede: hay un ámbito en el que esa descarga es preparada, hay nubes cargadas de electricidad, y ese espacio oscuro es el ámbito de un precursor de la comunicación que vemos como estallido. Si no nos deslumbramos sólo por el rayo, sino que atendemos al campo oscuro que se muestra, podemos habilitar la pregunta por esa condición previa, insensible e invisible, que es el agente del encuentro entre cargas de diferente potencia. El rayo es el signo visible, las cargas eléctricas de las nubes son la señal, el cielo oscuro es el sistema en el que resuena internamente la diferencia de potencial.

El sistema intensivo o mecanismo diferencial que Deleuze descubre con la pregunta por lo que hace posible la representación extensiva y cualitativa no es la última instancia del campo trascendental impersonal: todavía quedan por descubrir los mecanismos diferenciales en la Idea.

¹¹ *Ibid.*, p. 135.

Por un lado, la representación general de una cosa nos da su concepto, es decir, una cosa tiene como concepto su cualidad y extensión. En ese sentido, el concepto está dividido internamente según sus cualidades y extensiones. Ahora bien, esa división es posible porque hay dinamismos espacio-temporales, de hecho, la división conceptual supone tales dinamismos. Esos dinamismos son ya una instancia más *concreta* respecto de la división *general* del concepto cualitativa y extensivamente. Ahora bien, ¿cómo puede ser que el concepto esté dramatizado por dinamismos espacio-temporales, si son dos cosas de naturaleza diferente? La conexión está dada por una instancia que es inmanente a los dinamismos: la Idea. “[L]os dinamismos espacio-temporales puros tienen el poder de dramatizar conceptos, porque en primer lugar actualizan, encarnan Ideas”.¹² Así, tanto los conceptos como los dinamismos están determinados en la Idea. El concepto tiene una relación inmanente con la Idea a través de los dinamismos intensivos: la cualidad tiene una relación inmanente con las relaciones diferenciales en la Idea, la extensión tiene una relación inmanente con la distribución de singularidades pre-individuales.¹³ Las Ideas son compuestos de relaciones diferenciales y de singularidades. Las *relaciones diferenciales* se actualizan como *especies* y las *singularidades* se encarnan como *partes extensivas*.

Primero, lo universal abstracto. La definición de una cosa según sus aspectos cualitativos y extensivos es una definición empírica y abstracta, porque da rasgos generales, que omiten el campo de sus diferencias. Se pierden sus rasgos más profundos, más íntimos: designa de forma abstracta y caracteriza desde una generalidad. Sólo procede hacia lo particular por limitación de lo general. En cambio, el método de dramatización apunta a la composición de la cosa o del individuo como un personaje, como una máscara, cuya efectividad supone ritmos, tiempos, velocidades intensivas a través de las cuales marca su territorio extensivo y diseña la forma de sus cualidades específicas. Asimismo, apunta a la Idea que esa composición intensiva expresa: es decir, a las relaciones diferenciales y a la distribución de puntos singulares que se encarnan en las especies y partes que configuran la representación actual.

¹² *Ibid.*, p. 138.

¹³ *Ibidem.*

2. 2. La dramatización como práctica teórica

De la representación a la dramatización: he allí un viaje teórico, una práctica que transforma una materia prima extensiva y cualitativa, una representación general y abstracta, en un universal concreto. La práctica es una elaboración de un material espiritual, por eso en el final del camino seguimos en el plano teórico. Es *en el pensamiento* que construimos la escena que se dramatiza en las cosas, aquélla de la cual las cosas son soporte. Se trata de un ejercicio de pensamiento y no de reconocimiento empírico. Lo que se obtiene es el mapa trascendental del individuo cualitativo y extensivo; la estructura, el campo lumínico en el que los matices de ese individuo adquieren su tonalidad. En ese sentido, el método consiste en abordar las cosas según el drama que están poniendo en escena.

¿Se trata de un corte epistemológico, como el que caracterizaba Althusser? ¿Se traza una distinción tajante entre la representación ideológica y su elaboración científica? En todo caso, así como Althusser considera que hay una relación inmanente entre la ideología y el pensamiento científico, porque siempre partimos de lo ideológico, porque no es posible eliminar esa materia prima, porque ésa es la materia que podemos transformar, así también Deleuze piensa en relaciones inmanentes entre lo empírico, lo intensivo y lo ideal. Lo empírico no es un campo meramente ilusorio: las cosas se nos presentan de hecho de modo extensivo y cualitativo; nos representamos las cosas de hecho como compuestas de partes, con sus cualidades específicas. Del mismo modo, podríamos decir que el trabajo –por tomar una categoría simple, una generalización abstracta– existe en cualquier época y en cualquier lugar, pero la representación abstracta del trabajo no es simplemente falsa; es equívoca, es vaga. Lo que constituye una falta grave es intentar dar cuenta de algo más específico, de una economía política, a través de esa representación general. Ese es el ejercicio que es preciso denunciar a través de la crítica. Es decir, lo que es preciso evitar es que esa región ontológica se vuelva la caracterización primaria de las cosas; que se constituya en un dogma: un dogma empirista. Su aparente claridad y distinción limita las posibilidades del pensamiento, las posibilidades de captar la diferencia de la cosa misma. Por otros métodos, podemos dar cuenta de la cosa como síntesis de múltiples determinaciones: como encarnación de síntesis de relaciones diferenciales y singularidades y de síntesis

de intensidades sensibles y asimétricas. El trabajo, por ejemplo, aparece entonces como síntesis de una estructura económica (de una Idea social), que está en relación con otras estructuras y que se encarna en las especies cualitativas y organizaciones extensivas de trabajo por procedimientos intensivos pre-cualitativos y pre-extensivos.¹⁴

Antes de continuar con estas afinidades teóricas, veamos desde otro punto de vista la operación deleuziana.

3. La diferencia y la representación

La apertura del primer capítulo de *Diferencia y repetición* puede considerarse, como “El método de dramatización”, un texto iniciático. La primera sección, denominada “La diferencia y el fondo oscuro”, nos sumerge de lleno en el espíritu de la obra: nos entrega en un vistazo y apenas por un instante algo que parece siempre perdido y que es preciso recuperar, o más bien, reconstruir, repetir. Esta presentación de la diferencia pura, aún en su calidad enigmática, breve (ocupa nada más que el primer párrafo), poética, distorsiona el orden que propone la práctica teórica tal como la vimos en Althusser e incluso en “El método de dramatización”: esta vez no comenzamos por la crítica del universal abstracto sin tener noticia de aquello que esa generalización viene a conjurar. La puesta en escena tiene, pues, un componente obscuro: presenta al monstruo en el comienzo y luego cuenta la historia de su persecución, de su desaparición de la escena. Por eso, esta presentación abismal configura una posición de vidente: es decir, la de aquel que no puede hacer nada más que advertir confusamente lo que le es señalado.¹⁵ Es una escena de *voyeurismo* (en el peor de los casos, somos Penteo ante la orgía de las bacantes). Luego comenzará la secuencia de la práctica teórica: la posición de la crítica y de la construcción del objeto teórico, de la Idea de la diferencia.

¹⁴ Sobre la noción de Idea social, cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, pp. 240-241.

¹⁵ Sobre la figura del vidente, ver Deleuze, Gilles, *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Minuit, 1985, p. 33.

3. 1. La determinación unilateral: el rayo

Cuando pensamos en la diferencia entre dos cosas, una cosa se distingue de la otra y esta otra se distingue al mismo tiempo de aquélla. Esa es la diferencia extrínseca, empírica. La diferencia interna, la diferencia en-sí, se da en el caso de algo que se distingue, pero aquello de lo que se distingue no se distingue de él. Este extraño caso al que Deleuze pide que prestemos nuestra atención es el de algo que se distingue, pero se distingue respecto de algo que en sí mismo no se distingue, que sigue siendo indistinto, indeterminado. La diferencia entre lo que se distingue y lo indistinto en sí no es una diferencia extrínseca, entre dos cosas, sino una diferencia más profunda: es el en sí de la diferencia, la diferencia interior. Es una distinción unilateral, es LA determinación, no las determinaciones: la de una cosa y la de la otra.¹⁶ El relámpago es el ejemplo destacado, aunque su uso es diferente al que vimos en “El método de dramatización”. El rayo aparece en el cielo, pero no sólo vemos el rayo, sino que, de repente, todo el cielo negro poblado de nubes se vuelve visible con la manifestación del fenómeno eléctrico.¹⁷ ¿De qué se distingue el rayo? De un cielo negro, indistinto en sí. La distinción se realiza a partir del cielo negro indiferenciado, no respecto de otra cosa. El cielo negro, entonces, sube a la superficie, pero no como “algo” distinto en sí, sino como fondo, como oscuridad. La manifestación de esa oscuridad precisa de la distinción de un elemento que la arrastra para distinguirse. Esa necesidad es cruel y monstruosa: si se separa el rayo del cielo, al mismo tiempo se une a él, lo trae consigo, lo vuelve visible como lo invisible mismo. Al mismo tiempo, ese fondo ya no es el mismo: es lo invisible, pero adquiere un valor de necesidad como tal. Ya no es lo invisible de lo cual no hay noticia, lo olvidado, respecto de lo cual no podemos sino ser indiferentes. Sigue siendo lo indeterminado, pero de otra manera: es lo indeterminado en lo cual algo se refleja. Ese abismo ahora devuelve la mirada: algo se distingue en él, ha cobrado el estatus de una indeterminación a partir de la cual algo se determina.

¹⁶ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 44: “[...] el pensamiento es ese momento en que la determinación se hace una, a fuerza de sostener una relación unilateral y precisa con lo indeterminado”.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43: “El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe traerlo consigo [...]”.

“[...] [E]n lugar de una cosa que se distingue de otra cosa, imaginemos algo que se distingue –y que sin embargo *aquello de lo cual se distingue no se distingue de él*”.¹⁸ En tal caso, lo distinguido “se opone a algo que no se puede distinguir de él”.¹⁹ Lucha cruel y monstruosa contra un adversario inasible. El mismo movimiento de separación es una forma de unión. Allí, entonces, la determinación que se alcanza como distinción es unilateral: se da respecto de un mismo y único ser. La cosa no se distingue de todo lo que ella no es, sino de algo que de algún modo ella misma es. Esta determinación es la diferencia que *se hace*, no la que se contempla en una comparación de dos términos. Es el movimiento por el cual algo hace su diferencia, se conmueve hasta su propio extremo. Es una diferencia interna, auto-subsistente, sustentada en sí misma.

Pero entonces, agrega Deleuze, esta determinación no es formal: es la disipación de toda forma, es la determinación alcanzada en la reflexión sobre un fondo que sube y barre todas las formas.²⁰ El fondo que sube ya no es un fondo *de algo*, subordinado, subyacente. Ahora es algo en sí mismo. Por su parte, la forma que se refleja en ese fondo deja de ser una forma: se vuelve una línea abstracta. En ese momento la determinación se hace una con lo indeterminado.

Deleuze es consciente del efecto de extrañeza y de terror que evoca su descripción de la diferencia como fondo que sube y diluye las formas, como lucha monstruosa con algo que no se distingue de uno mismo. Ciertamente, enfatiza ese efecto al afirmar, en el segundo párrafo, que el movimiento de la diferencia pura ha sido maldecido: constituye, en la tradición hegemónica occidental, la figura del Mal que debe ser expiado. La filosofía de la representación, que tiene sus primeros elementos en Platón, pero alcanza su forma en Aristóteles, se encarga de esa expiación, de esa conjura. “A partir de una primera impresión (la diferencia es el mal), se propone «salvar» la diferencia representándola, y representarla poniéndola en relación con las exigencias del concepto en general”.²¹ La tarea es, pues, reconciliar la diferencia con el concepto. La historia de la conjura

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.: “[...] la forma que se refleja en ese fondo no es más una forma, sino una línea abstracta que actúa directamente sobre el alma”.

²¹ *Ibid.*, p. 45.

comienza, aparentemente, con buenas intenciones: la diferencia podría ser vivible y pensable si es mediatizada; podría devenir un organismo armonioso, una determinación ya no unilateral, sino en conjunción con otras determinaciones.

3. 2. Representación: la diferencia subordinada

En la metafísica aristotélica, dice Deleuze, dos cosas son diferentes “cuando acuerdan también en otra cosa, en género para las diferencias de especie, o incluso en especie para las diferencias de número, o aún «en el ser según la analogía» para diferencias de género”.²² Cuando la diferencia es subordinada a la identidad, dos términos difieren cuando son otros, no por sí mismos, sino en relación a otra cosa respecto de la cual convienen. La diferencia en general no es la diversidad o la alteridad. Dos especies, por ejemplo, son otras entre sí porque comparten el género; y dos géneros, en última instancia, comparten el ser. Por ello, la contrariedad, en cuanto diferencia específica, es un concepto armonioso, una representación orgánica.²³ Esto significa que la diferencia más grande y más perfecta sólo lo es en cuanto que es conciliable con el concepto en general. La consecuencia es fatal:

Jamás se descubre un *diferenciante de la diferencia*, que pondría en relación, en su inmediatez respectiva, lo más universal y lo más singular. La diferencia específica no designa más que un *máximum* totalmente relativo, un punto de acomodación para el ojo griego y más aún para el ojo griego del justo medio, que ha perdido el sentido de los transportes dionisiacos y de las metamorfosis.²⁴

En estas palabras, Deleuze sintetiza su “reproche” a la filosofía de la representación y da la orientación de la filosofía nueva: la búsqueda del universal concreto. Ciertamente, el concepto de la diferencia planteado por Aristóteles es un universal abstracto en la medida que apunta a una generalidad, aspira a dar cuenta de las particularidades bajo el orden de lo general. De esa manera, la universalidad de la diferencia está dada, no por la diferencia misma, sino

por su comprensión en un concepto: el del género o incluso el del ser. Deleuze apuesta, por el contrario, a una diferencia no relativa, a una noción de la diferencia *en sí*, absoluta, que pone en relación lo universal y lo singular no a través de un concepto mediador que los acerca al punto intermedio en el que convienen, sino que hace surgir lo singular sobre el fondo universal mismo. Lo determinado se produce, entonces, en una relación unilateral con lo indeterminado, y no a través de la mediación de lo idéntico, lo semejante, lo opuesto o lo contrario. En vez del punto medio, la relación se da por los extremos. Deleuze asimila lo dionisiaco con esa extremidad perdida ya en el mundo griego.

Hay un pasaje del *Banquete* de Platón que está en sintonía con la operación aristotélica: cuando Erixímaco, el médico, plantea que el arte más refinado (el de la medicina) pasa por alcanzar la relación de lo diferente, no en tanto son diferentes, sino en tanto comparten algo, se asemejan en algún aspecto. En su discurso el personaje formula una crítica a Heráclito:

Dice que lo uno «al diferir concuerda consigo mismo, como la armonía del arco y la lira». Es un completo absurdo decir que la armonía difiere o que se da a partir de cosas que todavía difieren. Sin embargo, tal vez quería decir que primero se parte de lo agudo y lo grave, que difieren, y luego, después que lograron un acuerdo por obra de la técnica musical, porque seguramente no habría armonía a partir de lo agudo y lo grave si todavía difirieran, dado que la armonía es una concordancia y la concordancia es un acuerdo, y un acuerdo a partir de cosas que difieren, mientras están difiriendo, es imposible, y a su vez lo que difiere y no acuerda es imposible que armonice.²⁵

Erixímaco no admite una reunión de lo diferente en tanto diferente, un diferenciante de la diferencia. Quizás, podemos decir nosotros, Heráclito sí pensaba la articulación de lo diferente a partir de lo diferente, ya que no había perdido el sentido de lo dionisiaco y el poder de las metamorfosis. Aunque Deleuze no se demore en explicitarlo, evidentemente lo dionisiaco refiere al ascenso del fondo que disuelve las formas, que constituyen el mundo de lo apolíneo.²⁶

²² Deleuze, Gilles, *ibíd.*, pp. 45-46.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Platón, *Banquete*, trad. Claudia Mársico, Buenos Aires, Miluno, 2009, p. 180 (187a-b).

²⁶ Deleuze refiere tácitamente a *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Cf. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

El poder de la metamorfosis consistiría, pues, en el pasaje de lo indeterminado a la determinación, en esa disolución de las formas y en la posibilidad de una producción de lo singular a partir de esa crisis de lo individual y lo formal. Entonces, lo universal y lo singular están inmediatamente relacionados, sin necesidad de la mediación del concepto armonizador. La búsqueda del universal concreto pasa por la construcción de ese concepto de la diferencia como relación inmediata de lo universal y lo singular.

Ahora bien, esa construcción de la Idea de la diferencia implica el planteamiento de un problema y la correspondiente producción de sentido. Mientras esa tarea no se lleva a cabo, domina un ejercicio del pensamiento sometido a su imagen moral: un pensamiento que conjura la diferencia como maldad.

4. El método científico-dionisiaco

Después de esta presentación de la Idea de la diferencia volvamos a pensar su relación con la práctica teórica althusseriana.

Para comenzar, recapitemos. En el primer apartado de este artículo, vimos que, en la lectura de Althusser, Marx da cuenta de tres momentos: un primer momento de intuición o representación: el objeto tomado como representación general o caótica, que circula como material ideológico. Un segundo momento, que es el de análisis, en el que se procede a diferenciar, a distinguir componentes internos. El tercer momento es la síntesis: allí aparece lo universal concreto, la reunión de lo diferente. Entonces, lo que llamamos “trabajo” o “población”, como representaciones generales que circulan como materia prima ideológica para la investigación científica (economía política, en este caso), se compone de toda una red compleja de partes y estructuras en relaciones cambiantes. La investigación que comienza con un supuesto dato termina dando cuenta de órdenes diferentes relacionados sin un centro fijo ni roles prefijados.

En el segundo apartado, vimos que “El método de dramatización” también puede ser comprendido en tres momentos. En primer lugar, tenemos la representación de la cosa en general, el supuesto empírico, lo universal abstracto: la definición de la cosa por su cualidad y su cantidad (extensión). Luego ingresamos al análisis diferencial: los procesos de especificación de cualidades y de organización de

partes, que suponen dinamismos intensivos espacio-temporales. Finalmente, es el momento de las síntesis ideales: de las relaciones diferenciales entre elementos indeterminados, con sus correspondientes singularidades pre-individuales. Allí aparece lo universal concreto. La cosa que nos representamos con los conceptos de cualidad y de extensión nos remite a toda una serie de diferencias de intensidad y de diferencias entre elementos indeterminados.

En el texto que abre el primer capítulo de *Diferencia y repetición*, el apartado titulado “La diferencia y el fondo oscuro”, pareciera que comenzamos por el tercer momento: Deleuze presenta de golpe al sin-fondo, al abismo que sube y arrasa con todo. ¿Qué relación podemos encontrar entre la síntesis de lo diverso (la totalidad concreta, el universal concreto como síntesis ideal de la diferencia) y este momento abismal?

En la lectura althusseriana de Marx encontramos una cierta *disolución de las formas* en el momento en que se pierde el referente externo que les daba sentido: el mito antropológico del Hombre como sujeto de necesidades económicas. Esa causa trascendente que explica el carácter económico de los datos económicos desaparece para la crítica de la economía política. Las prácticas económicas serían, pues, esas formas que ya no se explican por referencia a una exterioridad, sino en la inmanencia de sus relaciones. Así, lo que emerge es un fondo: la causa ausente, que no se distingue de sus formas. Lo que estamos describiendo es un pensamiento en el que el fondo que emerge no diluye toda forma con crueldad, bestialidad o pura maldad. El efecto de este pensamiento no es aquello que la filosofía pretendió conjurar; aquí lo dionisiaco no es el mal, sino que se conjuga bien con lo apolíneo. Ciertamente, los fenómenos económicos (la producción, la distribución, el consumo, el intercambio) pierden sus formas aisladas y se muestran sobredeterminadas: las formas no pierden carácter propio, pierden propiedad, es decir, autonomía, y pasan a ser definidas por un fondo que las excede. Ese exceso *da sentido*: no lo diluye por completo, como temía el filósofo moralista. La totalidad que emerge es un rasgo inmanente a las formas, que no se confunde con ellas. La causa ausente es una línea abstracta que liga y determina las formas, al mismo tiempo que se ve determinada por ellas.

Nos elevamos de lo abstracto a lo concreto: lo económico se nos aparece, en el fulgor de un rayo, como un cielo oscuro. Lo determinante es indeterminado, es una estructura no visible, no medible,

abierta, diferencial. Es a través de sus efectos, como signos de otra cosa, que se hace visible lo económico en todo su espesor. Es el cielo oscuro que no vemos sino a partir del rayo. La determinación económica nunca suena por sí misma, dice Althusser; siempre aparece en sus efectos.²⁷ Lo oscuro sólo se vuelve visible por el relámpago.

Así, el concepto de lo económico, ese objeto de conocimiento, es universal e inmediatamente singular porque se expresa como universal en las singularidades económicas. Lo universal en sentido deleuziano es causa ausente en sentido althusseriano, porque sólo existe en sus efectos, es decir, en las singularidades. Por su parte, las singularidades son inmediatamente universales porque resultan de esas relaciones, siendo indeterminado ese elemento que reúne lo diferente como diferente. Los efectos en los que se hace presente la estructura ausente son determinaciones producidas por las diferencias internas de esa estructura. Así, la totalidad social está estructurada en relaciones asimétricas, de dominación y subordinación en desplazamiento. Las articulaciones constituyen un mecanismo diferencial complejo, invisible, que determina sin mediación de una contradicción simple, de una oposición general.

Dijimos que lo científico y lo dionisiaco se complementan. Ciertamente, la práctica teórica, que Althusser caracteriza como científica, implica un compromiso con una forma de conocimiento que no excluye lo oscuro, lo indeterminado; y, por su parte, la aventura de remover ese fondo en el que se barren las formas supone que desde el sinsentido se produzca un efecto de sentido, como un relámpago que, al tiempo que destruye, señala un camino en la noche oscura. En Marx, siguiendo la lectura de Althusser, lo diferencial es objeto de ciencia: la crisis de la economía política, la crítica del referente externo que explica todo fenómeno, la denuncia de ese fundamento como un supuesto implícito, no deriva –retomando las metáforas deleuzianas– en lo inefable de una “nada negra”, en un fondo que diluye todo sentido, ni en una “nada blanca”, donde cada forma permanece aislada, sin lazo que le dé explicación. Aquí la diferencia es el fondo que reúne a las formas sin perder su propia dinámica, su autonomía como causa inmanente.

²⁷ Cf. Althusser, Louis, *Pour Marx*, op. cit., p. 113: “Ni en el primer ni en el último instante, la hora solitaria de la «última instancia» nunca suena”.

Bibliografía:

- Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre y Rancière, Jacques, *Lire Le Capital*, París, Quadrige/PUF, 1996 [1965].
- , *Pour Marx*, París, La Découverte, 2005 [1965].
- Coccimano, Fernando, “Contradicción y diferencia: Althusser y la pregunta por una dialéctica materialista”, ponencia leída en VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina, en Memoria Académica, disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4196/ev.4196.pdf
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.
- , *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Minuit, 1985.
- , *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, París, Les éditions de minuit, 2002.
- Diefenbach, Katja, Farris, Sara R., Kirn, Gal, & Thomas, Peter (eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Londres, Bloomsbury, 2013.
- Hardt, Michael, *Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1993.
- Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, trad. José Aricó y Jorge Tula, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Platón, *Banquete*, trad. Claudia Mársico, Buenos Aires, Miluno, 2009.
- Stolze, Ted, “Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism”, en *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 10:3, 1998, pp. 51-63.

Repensar lo pensado, pensar lo no pensado.

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel

MARIANO GAUDIO

mgaudio77@yahoo.com.ar

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 28 de junio de 2023 – Aceptado el 27 de agosto de 2023

1.

El pasado 5 de noviembre partió una figura difícil de calibrar de manera acabada: el representante más emblemático de la corriente denominada filosofía de la liberación, el filósofo más importante de las últimas décadas en la región, el interlocutor más desafiante para las posiciones centrales que todavía no han despertado del sueño eurocéntrico. Y así podríamos seguir. Tallador de una obra extraordinaria e inabarcable, entusiasta del rigor metódico, cultivador de la claridad pedagógica, y protagonista de una biografía pletórica en significatividad, y que refrenda la teoría en la práctica, Enrique Dussel (1934-2023) ha realizado una trayectoria absolutamente ineludible para cualquier corriente de filosofía contemporánea que se digne de ser tal, y por lo mismo, para cualquier contenido de filosofía latinoamericana actual.



Ahora bien, ¿cómo trazar aquí un semblante, breve pero genuino, a modo de homenaje y quizás también con cierto balance crítico? ¿Cómo ponderar semejante figura sin caer en una mera cronología o catálogo de publicaciones, sin diluirse en lo biográfico o en el contexto de las ideas circulantes, o sin sobrevolar superficialmente conceptos fundamentales de su obra? Es casi un cliché de la filosofía latinoamericana entretenerse o perderse en ese tipo de incursiones biográfico-contextuales y postergar los elementos nucleares del pensar filosófico. Sin la pretensión exhaustividad, pero sin eludir lo conceptual, intentaremos evitar los caminos donde lo histórico ocupa casi todo, aunque al mismo tiempo buscaremos una mirada en perspectiva. Por suerte, el mismo Dussel nos ofrece varias retrospectivas sobre su obra y sobre el sentido y alcance de la “filosofía de la liberación”, nombre con el cual puede designarse un movimiento mucho más amplio y heterogéneo y que, no obstante, refiere también específicamente a su propia posición filosófica. Esas retrospectivas del mismo filósofo permiten no sólo reconstruir ciertos mojones en la producción de la obra, sino también observar sus reconfiguraciones. Comenzaremos aprovechando algunas de esas retrospectivas, para luego hurgar más allá, tomando como eje vertebrador de un antes y un después la ya clásica *Filosofía de la liberación* (1977).

Entre las retrospectivas, vamos a tomar básicamente dos: una de un texto relativamente reciente, *Filosofías del sur* (2015), que es una compilación de artículos que van desde 1999 hasta 2013, y otra de comienzos de los '80, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (1983), que también contiene artículos, en este caso de los primeros años de su estadía en México, es decir, desde 1975. Ambos libros están atravesados por la problemática de la praxis y de la política, que a la vez están aunadas por el desafío de la liberación, y reflejan perspectivas diferentes cuya comparación minuciosa nos desviaría del asunto que queremos subrayar aquí. Analicemos, entonces, estas retrospectivas.

En el texto de madurez (2007) Dussel presenta todo un cuadro de situación respecto de su origen y posicionamiento filosófico:

Pertenezco a una generación latinoamericana cuyo inicio intelectual se situó a finales de la llamada Segunda Guerra Mundial, en la década de los 50. Para nosotros no había en la Argentina de esa época ninguna duda de que éramos parte de la “cultura occidental” [...]. La filosofía que estudiábamos partía de los

griegos a quienes veíamos como nuestros orígenes más remotos. El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas [...]. No había ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina [...]. Alemania y Francia tenían hegemonía completa, en especial en Sudamérica.¹

En esta primera postal aparece el corte generacional con la “llamada” Segunda Guerra Mundial, que no fue mundial, ni fue el primer holocausto de la Modernidad; por eso Dussel impugna ese nombre. De todos modos, sí es cierto que representó otro gran impulso (o, al menos, otro gran replanteo, como sucedió con la Gran Guerra y la crisis del positivismo) para la filosofía latinoamericana, pero todavía completamente eurocentrada y sin referencia alguna a lo originario. Lo occidental aparece como una referencia incuestionada e incuestionable, principalmente en Sudamérica, esto es, dejando de lado lugares como, por ejemplo, México o el Caribe.

En el otro texto, treinta años antes (1977), y con un contenido más personal que generacional, afirma: “Mi formación filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo fue francamente tradicional. Universidad seria de provincia, me dio los instrumentos necesarios para comenzar un largo camino”.² Se trata de un camino a desandar, o mejor, a destruir. Pero, antes de eso, un interesante detalle biográfico: “Mi pueblo natal, muy pequeño, en medio del casi desierto de Mendoza” –se refiere a La Paz– “me había dado la posibilidad de vivir mis primeros años muy junto a la pobreza, a la sencillez de nuestra gente de campo” –una posición que lo marca para toda la vida–, y agrega: “No tenía como Sarmiento deseo de negar mi origen, ni mi buena madre”.³ El carácter periférico, nacional o incluso provincial, y la alusión a ciertos tópicos como el desierto o el interior profundo, se conjugan con una categoría central en la producción de Dussel: el pobre y, en este caso, el estar-junto-con y del-lado-de, independientemente de todo lo que venga después.

Y lo que viene después es el viaje iniciático, la “experiencia europea” (1957-1967), donde la periferia se vuelve a mostrar y sentir:

¹ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, pp. 257-258.

² Dussel, Enrique, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 11.

Con mi viaje a Europa [...] nos descubríamos “latinoamericanos” o no ya “europeos” [...]. Las diferencias saltaban a la vista y eran inocultables. Por eso el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: “¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?”⁴

La diferencia se hizo notar, se encarnó en lo cotidiano, en lo invisibilizado; y propulsó la batería de preguntas que suelen acaernos cual cultura colonizada. En Madrid se revela el ser no-europeo, se corta la pretendida identificación inmediata con la cultura occidental. Pero para Dussel también fue un lugar de descubrimiento y de encuentro: “en el Colegio Guadalupano [...] conviví con más de doscientos compañeros de todos los países latinoamericanos. Mi voluntad latinoamericanista viene de aquella época”.⁵ El viaje, la distancia, la diferencia, el punto de encuentro, la reflexión. Es muy importante el periplo, que dura una década y pasa por Israel y La Sorbona, porque en esa experiencia se cimenta, aunque no lo parezca –como veremos en el siguiente apartado–, el posicionamiento de una filosofía latinoamericana. Lo que Dussel caracteriza como “peregrinación a las fuentes”⁶ y que lo conduce primero al humanismo semita y luego al humanismo helénico, no se puede escindir de su incansable buceo sobre los fundamentos de la cultura occidental pero desde una mirada que dé genuina cuenta de la historia mundial y, por ende, que destruya los mitos eurocentrados. Esta constante se observa en toda su obra. Sin embargo, semejante buceo tiene recovecos laberínticos, que empiezan con Ricoeur, de quien Dussel dice que lo ayudó a asumir la barbarie,⁷ y que prosiguen con la fenomenología y Heidegger, con Hegel, luego Levinas, y en la década de los '80 con Marx, por poner los hitos más llamativos. El problema reside en que este periplo tiene siempre como horizonte a esclarecer el sentido de América Latina, incluso con los riesgos de la internalización del entramado conceptual de cada caso y, entonces, sería muy superfluo (pero principalmente unilateral y deformador) diseccionar y reducir la obra de Dussel a estas referencias.

⁴ Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur*, op. cit., p. 258.

⁵ Dussel, Enrique, *Praxis latinoamericana*, op. cit., p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

De ahí que sea tan importante otro foco de irradiación, que curiosamente no entra en la agenda eurocentrada: la teoría de la dependencia. Ya no se trata de una inspiración en la distancia del viaje iniciático, sino de un contacto estrecho con la situación concreta en su regreso a la Argentina en 1967, años convulsionados y sumamente movilizantes. En este contexto aparece la teoría de la dependencia como instancia genuinamente reveladora:

En reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas, comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires, vi profundamente criticadas mis opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda no habla de “sociología de la liberación”? ¿Cuáles serían los supuestos de una tal filosofía?⁸

Este pasaje presenta la teoría de la dependencia (a la que posteriormente también criticará) como una conversión, como un baño de realidad. En 2007, en cambio, Dussel enfatiza de su estadía en Europa en los '60 todos los componentes latinoamericanistas, y el encuentro con la teoría de la dependencia al regreso del viaje iniciático no aparece como un momento revelador.⁹ Aunque no deja de señalar que se trata de una “fractura”, la teoría de la dependencia aparece a la par de Levinas y de los movimientos populares y estudiantiles de 1968. La ruptura consiste, según Dussel, en la reconfiguración de la visión del mundo desde los parámetros de centro y periferia. Y en este punto emerge la necesidad de problematizar el tema del pueblo, que acompaña todo el periplo dusseliano, y que resurge a comienzos del siglo XXI con el populismo.

En la década del '70 madura la filosofía de la liberación. El Congreso de Filosofía de Córdoba (1971) constituye un momento crucial, por cuanto se reúnen muchos de los principales exponentes de esta corriente. Pero el desafío va más allá, y abraza a toda la patria grande latinoamericana en articulación con el reto que lanzara Augusto Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968). Según Leopoldo Zea, que responde de inmediato a tal exhortación, las ideas de Salazar Bondy son muy afines al planteo de la necesidad de una filosofía latinoamericana que realiza Dussel. La obsesión de

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur*, op. cit., pp. 258-264.

Dussel radica, por entonces, en la cuestión del método. Por eso, la reconstrucción de la génesis histórica de la filosofía de la liberación, en la obra que lleva ese mismo título (1977), viene al final, junto con las reflexiones sobre el método. Rechazando por igual la filosofía analítica, el marxismo y la hermenéutica histórica, la filosofía de la liberación “pretende asumir dichas posiciones” (esto es, las posiciones de las tres corrientes mencionadas):

desde una actitud creadora, pero no ecléctica [...]. Pretende además, histórico filosóficamente superar el fisiologismo griego, el teologismo medieval y el conciencialismo moderno del centro, para discernir una antropología, una filosofía que tenga como pivote central al ser humano como libertad, como exterioridad, como persona, como oprimido.¹⁰

Ante la respuesta negativa con que concluye Salazar Bondy a su propia pregunta, la filosofía de la liberación se ofrece (y lo mismo hace Leopoldo Zea en México) como una respuesta afirmativa:

es posible filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, [...] desde las clases explotadas y populares, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, sólo si descubre otro discurso [...]. Es decir, es necesario no sólo no ocultar sino partir de la disimetría centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad-exterioridad, y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora. Pero lo que es más, pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación.¹¹

La *Filosofía de la liberación* se presenta como revolucionaria: no sólo para *repensar todo lo pensado* desde una configuración que cambia totalmente el sentido, sino también para animar a *pensar lo no-pensado*. Este gesto fundacional resulta ineludible en el Dussel posterior. Por un lado, ya en 1975 tiene que exiliarse de Argentina tras sufrir un atentado en su casa y ser expulsado de la Universidad. Su patria destino será México, pero en definitiva es América Latina. Por otro lado, la re-lectura de lo pensado se orienta en la década siguiente hacia Marx, arduo y minucioso trabajo que le llevará más de una década, y posteriormente hacia la confrontación y articulación

¹⁰ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, reed. 2011, p. 255.

¹¹ *Ibid.*, p. 256.

de la filosofía de la liberación con un abanico de corrientes de filosofía contemporánea, desde las discusiones con el posmodernismo, con la filosofía francesa, con los virtuales herederos de Frankfurt como Apel y Habermas, con los estudios culturales, subalternos y pos-coloniales, etc.; y con posiciones críticas o situadas, como la de Santiago Castro-Gómez, la opción decolonial o la filosofía intercultural. El panorama es muy amplio y variado, y desde fines los años '90 Dussel se mantuvo muy al tanto de las principales discusiones filosóficas en el concierto regional y mundial.

Trazada *grosso modo* esta retrospectiva, ahora procedemos a recortar, enfocar y sumergirnos en algunos momentos que nos parecen significativos y representativos de su obra.

2.

El primer momento que queremos destacar es la instancia inmediatamente previa a la elaboración de la *Filosofía de la liberación*, y más precisamente entre el regreso del viaje iniciático y el comienzo de su posicionamiento en favor de una filosofía latinoamericana de la liberación, es decir, los últimos años de la década del '60. Esta etapa no puede sino estar atravesada por tensiones. Por un lado, el presupuesto de entrelazamiento con la cultura occidental, rubricado con toda una formación que va desde la Universidad seria de Provincia, hasta las catedrales europeas. Por otro lado, el tener siempre en vista el problema de América Latina. Todo esto se traduce en cómo re-pensar lo pensado, en cómo torsionar el rigor académico en crítica y creatividad. Para este momento, tomamos como referencia dos obras, *Lecciones de Antropología Filosófica* (1968) y *Para una de-strucción de la Historia de la Ética* (1969-70), reeditadas recientemente en un solo volumen por Las Cuarenta.

Que en este momento Dussel esté atravesado por la tensión entre lo occidental y lo latinoamericano no significa que no tenga elementos para resolver o conjugar la cuestión. Pero tampoco corresponde quitarle la fuerza que la misma tensión contrae. Así, por ejemplo, en el capítulo V de las *Lecciones de Antropología Filosófica* afirma: “Como latinoamericanos, mínimo horizonte de comprensión de nuestra cultura nacional, al volvernos a nuestro mundo, no podemos evitar, en el presente (si este «volver» es crítico y radical), de

re-considerar la etapa griega de nuestra constitución”.¹² Este componente fundamental se completa con el pensamiento hebreo y cristiano,¹³ al que Dussel le dedica otro capítulo. Pero entonces lo latinoamericano, que parece ser la preocupación que oficia de horizonte en este texto, recién emergería cuando las categorías fundamentales fueran del todo esclarecidas, y en el entretanto se cuela y trafica sin notarlo (o, al menos, sin una crítica radical) el elemento constitutivo occidental como si fuera el único, ciertamente mediante distintas etapas históricas. Mientras que en los primeros dos capítulos Dussel se dedica a reconstruir exhaustivamente los parámetros de la fenomenología, la crisis de la ciencia moderna (Husserl) y la comprensión del ser en el mundo de Heidegger, y mientras que en los últimos dos capítulos echa las raíces de lo latinoamericano en los griegos, hebreos y cristianos (dejando sin escribir los capítulos dedicados al hombre moderno y al hombre contemporáneo, junto con la segunda parte donde suponemos haría un balance crítico de la filosofía de Heidegger), cabe preguntarse: ¿dónde está lo específicamente latinoamericano? Pues en estas consideraciones, y en el esquema general de la obra, lo latinoamericano aparece poco y nada, apenas como un resultado en el que se aplicarían las categorías existenciales. Dicho de otra manera, el predominio de la filosofía tradicional europea es abrumador en estas *Lecciones* de Dussel.

Sin embargo, en otro pasaje de la misma obra, se cuestiona: “¿Qué sentido tiene esta historia [de la antropología filosófica, o de la ontología fundamental] *para nosotros, hoy, en América Latina?*”.¹⁴ Y unas páginas después, tras distinguir –a partir de *Ser y tiempo*– entre historicidad inauténtica y auténtica, y tras referir el sentido heideggeriano de traducción, olvido y destrucción, confiesa: “Como latinoamericanos que somos, debemos saber elegir la historia de *los pueblos* que nos construyen (las culturas) y en ellos *los momentos* históricos esenciales”.¹⁵ Para Heidegger, esa historia de la destrucción abarca desde la ontología griega, medieval y cristiana, hasta la moderna con Nietzsche incluido. Dussel comparte –con varios matices y reformulaciones– esta periodización, y entronca el “pensar de

¹² Dussel, Enrique, *Lecciones de Antropología Filosófica, seguido de Para una destrucción de la Historia de la Ética*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2019, p. 125.

¹³ *Ibid.*, p. 157.

¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵ *Ibid.*, p. 122.

la América colonial”¹⁶ como continuación de la filosofía medieval, y la moderna y la contemporánea como aconteciendo con retraso. Es decir, sigue bajo el presupuesto eurocentrado. ¿Acaso no reproduce acríticamente la periodización?

Desde luego, todo esto nos resulta llamativo hoy, conociendo el periplo ulterior de Dussel, y cómo ha ido afinando y calibrando permanentemente una historiografía de la historia mundial y también de la historia de la filosofía. Pero lo señalamos, no para enrostrar, sino para vivenciar contradicciones que brotan de la formación tradicional y de la confrontación con las realidades de América Latina, y en relación con las convicciones éticas de nuestro filósofo. Querer comprender lo latinoamericano como continuación (y en alguna medida, como repercusión tardía) de lo europeo forma parte de la mentalidad consolidada por el sentido común académico. Lo maravilloso, entonces, no radica en el artificio de contraponer lo occidental y lo latinoamericano, sino en rastrear las huellas de lo que conduciría a develar lo que está más allá, en abrir camino hacia esa exterioridad que la formación académica le vedaba u ocultaba. Y la huella fundamental que pulula en estas *Lecciones* es la destrucción.

El tema de la destrucción, que resulta explícito ya en el título de la obra que sigue a las *Lecciones de Antropología Filosófica*, aparece también con motivo del pensamiento crítico. Para Dussel, la antropología filosófica constituye la verdadera introducción a la filosofía, porque “llega necesariamente a la esencia misma del hombre como trascendencia, ex-sistencia. Es, sin embargo, una «segunda» trascendencia; la «primera» es apertura al mundo; esta «segunda» es ejercicio de un pensar crítico acerca del mundo, del hombre”.¹⁷ Significa la activación del pensamiento crítico frente a las habitualidades del “plácido burgués”. “La filosofía es justamente un «¿por qué?» hecho metódicamente parte de un pensar, es un modo de estar trascendiendo el mundo cotidiano de la inautenticidad, del impersonal «se» dice”.¹⁸ Dussel construye este pensar crítico no sólo con Heidegger y la fenomenología, sino también con Nietzsche, Scheler, Zubiri, Ortega y Gasset, entre otros, y con una mirada sobre la modernidad, la ciencia y el contexto histórico-social.

¹⁶ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

Ahora bien, la antropología filosófica ¿implica solamente una introducción a la filosofía? Ya de entrada Dussel apuesta fuerte: “La introducción a la filosofía es un comenzar a pensar lo primero que debe ser pensado. Es un plantearse desde el comienzo el fundamento”.¹⁹ Y en otro pasaje: “Sin el hombre no hay mundo. Esto nos manifiesta la preeminencia de la cuestión antropológica sobre toda otra cuestión filosófica”.²⁰ Aunque se pueda interpretar la preeminencia como lo que se da primero pero recibe un fundamento ulterior, para ello se estaría forzando los textos de Dussel. Más aún, nuestro filósofo considera que de esta manera no sólo está siguiendo el camino del Heidegger de *Ser y tiempo*, sino incluso del así denominado segundo Heidegger, porque de inmediato agrega: “El *hombre-ser* es el encuentro primerísimo, es el «acontecimiento participativo» (*Er-eignis*) en que el hombre abre el ámbito del ser, permitiendo que el ser de las cosas se le revele”.²¹ Es decir, para Dussel la antropología filosófica se condice plenamente con la ontología fundamental. Hombre y ser coincidan. El problema de las antropologías anteriores (Scheler incluido) consiste en que tratan al hombre como un ente más, y para Dussel recién con el *Da-sein* heideggeriano se alcanza la unidad fundamental y el tratamiento adecuado, porque recién en este caso el hombre es pensado como el *factum* originario y se abre el ámbito fundamental del ser. Tal convergencia entre hombre y ser lleva a que Dussel sostenga que no hay un cambio radical en la evolución del pensamiento de Heidegger.²² Más allá de este aspecto, lo importante está en la identificación entre antropología y ontología como una primera instancia de configuración del sistema. Por un lado, se cierra y completa el círculo antro-po-ontológico; por otro lado, saliendo ya de esta obra, se abrirá el ámbito metafísico, la pieza clave de la filosofía de Dussel, la exterioridad.

De todos modos, en *Para una de-STRUCCIÓN de la Historia de la Ética* profundiza el sentido de lo que será una constante de su posicionamiento y que se volverá contra aquello que servía de fuente inicial, la filosofía europea. La destrucción no es meramente negativa, sino

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 69.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibid.*, p. 84; pp. 308-309, nota 21.

crítica, y conlleva el camino de retorno y búsqueda de lo olvidado. “*Struo* en latín nos habla de juntar, hacinar, acumular, amontonar. Por ello de-*struir* es un des-atar, desmontar, escombrar, pero no simplemente arruinar”.²³ En este caso, nuestro filósofo se ocupa minuciosamente de la historia del *ethos* occidental, y dedica cuantiosos apartados a Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant, para llegar finalmente a Scheler. Resulta claro que reproduce la línea histórica eurocéntrica. Pero, a diferencia de las *Lecciones* (donde la alusión a lo latinoamericano era muy esporádica y se lo enfocaba simplemente como una consecuencia de la aplicación de la elaboración conceptual), en *Para una de-STRUCCIÓN*, al iniciar el *ethos* contemporáneo y con referencia a la modernidad en su conjunto, afirma contundentemente: “la civilización europea moderna ha conquistado todo el mundo conocido”.²⁴

En no más de un par de años, aparece esta línea que oficia de divisoria de aguas, que conlleva una reinterpretación de lo pensando. Como observamos, en las retrospectivas Dussel reconoce que efectivamente hacia la década del '70 la cuestión se agudiza: aquí, en *Para una de-STRUCCIÓN*, el dato del colonialismo en sus múltiples expresiones se erige en una verdad que exige reconfigurar la modernidad y la contemporaneidad en su conjunto. La universalización de Europa a partir del siglo XV viene de la mano de su relativización, esto es, del carácter unilateral y completamente insuficiente de la universalización. En otras palabras, lo Mismo encerrado en la repetición de lo Mismo, incapaz de captar al Otro. Esta perspectiva se reúne aquí con la crítica a la metafísica de la subjetividad de raigambre heideggeriana y contra Scheler. La destrucción comienza a volverse contra sí misma: “la de-STRUCCIÓN se torna des-cubrimiento, por cuanto permite claramente no caer ya en los supuestos de la metafísica de la subjetividad”.²⁵ Aunque Dussel prosiga con la polémica entre Sartre y Heidegger acerca de la primacía del ser o del hombre, la equiparación terminológica entre de-STRUCCIÓN y des-cubrimiento no resulta inocente. En efecto, el libro concluye así:

La metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica dominador-dominado, ya que la “voluntad de poder” fue la culminación de la modernidad. Pero, si

²³ *Ibid.*, p. 171.

²⁴ *Ibid.*, p. 273.

²⁵ *Ibid.*, p. 303.

la superación de la modernidad es lo que se viene gestado, dicha superación histórica es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad.²⁶

En otras palabras, el factum originario de la colonización cambia rotundamente el panorama de reflexiones. La universalización de la moderna civilización europea, a la par de su consiguiente relativización no asumida, llega hasta la voluntad de poder nietzscheana y en plena crisis contemporánea, signada aquí por la crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad. El mundo de la técnica y de la razón occidental llega a su consumación última con la así llamada Segunda Guerra Mundial. De nuevo, en este contexto emerge el Otro, la exterioridad del sistema vigente. La exterioridad de la repetición de lo Mismo proviene, inicialmente, de Levinas. En poco tiempo, Dussel echa mano de *Totalidad e infinito* para ir contra el cierre sobre sí de la ontología en Heidegger, pero también va más allá de Levinas, abriendo la exterioridad de la exterioridad de este filósofo. La destrucción y el descubrimiento en América Latina cobran otra dimensión. Si, por un lado, Levinas le sirve a Dussel para abrir la ontología hacia la metafísica, por otro lado, la verdadera exterioridad, la del dominado, colonizado, oprimido, indio o mestizo, le sirve para abrir una exterioridad aún más profunda que la de la viuda, el huérfano y el extranjero. El pobre, en Latinoamérica, tiene otra historia, otro color y otra fuerza. Con este itinerario nace y crece la filosofía de la liberación.

3.

En plena década del '70 Dussel elabora y sistematiza la filosofía de la liberación. Antes de ingresar en el libro que lleva por título ese nombre con el que se identifica la filosofía de Dussel en su conjunto, conviene presentar sucintamente algunos tópicos de un curso que funcionó como introducción. Se trata del curso de Viedma de 1972, publicado en 1977 en México como *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, y en 1979 en Bogotá (con varias reediciones posteriores) como *Introducción a la filosofía de la liberación*, y vuelto a publicar recientemente como *Lecciones de Filosofía de la Liberación* que tomamos como referencia aquí. Tal curso funciona

²⁶ *Ibid.*, p. 309.

precisamente como introducción y está dividido en seis partes o capítulos o lecciones: totalidad, exterioridad, eticidad-praxis, erótica-pedagógica, política-arqueológica y analéctica. La erótica, la pedagógica, la política y la arqueológica plantean distintas modalidades de la relación con el otro (con la mujer, con el hijo/discípulo, con el hermano y con Dios), y la analéctica constituye el apartado de reflexión sobre el método como superación de la dialéctica. Aunque no sea condición para la lectura de la *Filosofía de la liberación*, este curso contiene la ventaja de trazar ese contraste fundamental en la filosofía de Dussel entre totalidad y exterioridad, contraste que refleja una ruptura, pero también una reformulación, de los planteos anteriores.

La “totalidad vigente” implica tanto adoptar la cotidianidad como punto de partida del análisis, como asumir su dimensión crítica y desarmarlo, dando cuenta de aquello que excluye en su totalización. A diferencia de los textos anteriores, donde Dussel explora minuciosamente la terminología técnica de la fenomenología, en este caso la postal que coloca al comienzo resulta muy significativa y proviene de Bartolomé de las Casas: es una descripción a fractura expuesta de la conquista signada por la “insaciable codicia y ambición”²⁷ de los españoles frente a la mansedumbre de los nativos. Después viene el arsenal técnico-conceptual-fenomenológico: vida cotidiana, ser en el mundo, horizonte, hombre y mundo, com-prender, lo existencial y lo existenciarlo, la apertura, el ser y los entes, la totalidad de sentido y el proyecto. Así, de acuerdo con el testimonio de Bartolomé de las Casas, la conquista aparece instrumentando como entes a los nativos en función del proyecto de enriquecerse sin límites. “América Latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes* o *cosas* desde su fundamento”.²⁸

El problema de la totalidad y de la ontología consiste en que tiende a cerrarse sobre sí misma. En el caso de Hegel, el más allá de la ontología surge con Feuerbach, Marx y Kierkegaard; pero sucede que la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger también siguen reposando sobre la totalidad. Por tanto: “Desde

²⁷ Dussel, Enrique, *Lecciones de Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2020, p. 73.

²⁸ *Ibid.*, p. 79.

las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana”.²⁹ A la totalidad le sigue necesaria e inmediatamente la cuestión de la exterioridad, la alteridad que irrumpe e interpela en cuanto rostro del Otro. Mientras que la totalidad se caracteriza por la reproducción y el eterno retorno de lo Mismo, la alteridad implica una interrupción, una fractura y un injerto (la gran metáfora martiniana), donde el Otro, en el encuentro cara-a-cara, se revela como misterio, sin certeza pero con confianza. El otro precede en todo sentido al sí-mismo, y constituye la fuente primera de todos los aprendizajes. El otro es una epifanía, dice Dussel, está más allá del *lógos* (o del ser, identificado con el *lógos*) y se revela, sacude, interpela, “porque surge más allá de la totalidad, como lo que todavía no tiene sentido”.³⁰ En Latinoamérica esta exterioridad es la barbarie. De ahí el debate acerca de la humanidad o no del indio, y de ahí también la misión presuntamente educadora y civilizadora de la modernidad, uno de los mitos cruciales para la imposible justificación de la conquista.

Ahora bien, casi como un paréntesis en estas lecciones, Dussel hace alusión al doble cariz del amor y del odio como modos de relación con el Otro. En una genealogía que se podría remontar heterogéneamente a varias tradiciones clásicas, modernas y contemporáneas, el amor aparece como la confianza en la palabra, en la autenticidad de la revelación del Otro, y como un alegrarse empáticamente frente a su bien, mientras que el odio aparece simétricamente como la negación del otro, la desconfianza, la envidia, el entristecimiento por su bienestar o un alegrarse por su mal. Este aspecto resulta muy esclarecedor no sólo ante la situación contemporánea signada por el individualismo y el egoísmo (o al menos, como desconfianza hacia toda instancia colectiva y aglutinante), sino también como perspectiva interpretativa de la modernidad, como clave de distinción entre el conquistador y el nativo. La negación del Otro caracteriza a la razón moderna, conquistadora, colonialista, capitalista, egoísta, etc., en la cual el Otro es el no-ser. Bajo esta separación, subsunción e instrumentación, se pretende justificar el colonialismo en todas sus formas.

²⁹ *Ibid.*, p. 92.

³⁰ *Ibid.*, p. 99.

El problema reside en que el punto de vista de la cotidianidad ha invisibilizado al Otro. De ahí que el pensamiento crítico, la filosofía misma, tengan que situarse fuera de la totalidad vigente, esto es, en el pobre, en el pueblo, en las figuras que sintetizan una diversidad de otredades silenciadas y ninguneadas. “La fiesta de la liberación es la fiesta del pueblo”, es decir, de los analfabetos, de los incultos, los que no han sido alienados, y los que hay que escuchar e interpretar, “porque ahí está lo nuestro oculto”.³¹ Mientras la totalidad dominadora se empeña en repetir lo Mismo de manera vacua y muerta, el auténtico contenido y vitalidad se hallan en el Otro. Y mientras los griegos divinizaron el ser, los cristianos abrieron la alteridad pero sólo de manera teológica, los modernos negaron al Absoluto y colocaron al hombre como sujeto, hasta que finalmente “vinimos los latinoamericanos y, por primera vez en la historia mundial, afirmamos a otro hombre como el Otro”.³² La nietzscheana muerte de Dios significa ahora la matanza europea del otro hombre como epifanía del Otro absoluto. Y la liberación de Europa (u Occidente) en cuanto totalidad dominadora no se producirá –marxiana y freireanamente– sino mediante la liberación de los dominados, de modo que la tarea de la filosofía latinoamericana consiste en destruir, destruir la máquina de pensamiento eurocentrado para producir una nueva.

Y en este punto también emerge un aspecto curioso y polémico. Dussel se queja de “un comentarista de Buenos Aires”, uno de los tantos porteños que “creen que lo saben todo”, y que le reprochó a su libro *La dialéctica hegeliana* (1972) algo así: “«Este autor, que dice hablar de América Latina, lo único que hace es comentar europeos»”.³³ El argumento de Dussel apunta que debemos conocer muy bien la filosofía europea, “meterse muy dentro”, para hacerla estallar, para “conocer muy bien sus puntos débiles de su lógica y saber dónde poner la dinamita que los destruye”, contando además con la ventaja de provenir de la exterioridad, “donde surge la verdadera originalidad”.³⁴ Por un lado, el argumento resulta muy tentador, en cuanto entronca o injerta la formación tradicional con la perspectiva crítica

³¹ *Ibid.*, p. 110.

³² *Ibid.*, pp. 110-111.

³³ *Ibid.*, p. 111.

³⁴ *Ibid.*, p. 112.

de la liberación. En este sentido, la destrucción puede ser tan atractiva como el reconocerse como formando parte del hedor en Kusch. La destrucción permitiría articular un rasgo de continuidad en la ruptura que implica repensar lo pensado desde un contexto situado. Desde luego, el matiz malicioso del comentarista porteño descansa en que supuestamente Dussel no hace más que comentar y repetir, esto es, niega la originalidad de la apropiación destructiva. Se trata, indudablemente, de un sesgo: en toda su obra, con sus más y sus menos, Dussel jamás deja de posicionarse en Latinoamérica (o el Sur global) ni de reconstruir críticamente los autores europeos. Y jamás deja de aplicar una crítica radical. Pero, por otro lado, surge la cuestión roigiana de la valoración de lo propio, y esto podría ser un talón de Aquiles para la perspectiva dusseliana, porque el repensar lo pensado ocupa mucho más lugar y dedicación que el pensar lo no pensado. Al centralizar el foco en la destrucción de la filosofía europea, ¿acaso no habría una suerte de carencia (o de legitimación por omisión) en el reconocimiento de los contenidos propios, una suerte de invisibilización por obvios, o al menos una jerarquización que supone una valoración insuficiente de la filosofía latinoamericana que lo precede? ¿Acaso no se estaría alimentando una nueva dependencia conceptual, una importación de la agenda de problemas a pensar? ¿Acaso no se sustraerían y traficarían ciertos presupuestos implícitos, por más implacable y radical que sea la crítica?

El asunto está abierto. En el entramado de las *Lecciones de Filosofía de la Liberación*, Dussel se propone situar a América Latina dentro del concierto de la historia mundial, un tema que sin duda lo obsesiona y que aquí opera como génesis de su lectura de la conquista bajo las coordenadas de centro y periferia. La exterioridad juega un papel clave en la medida en que lleva el planteo de la modernidad a su justa dimensión, la eticidad y la consiguiente praxis. Sólo en virtud de la exterioridad –dice Dussel– se puede distinguir entre bien y mal. El mal es el problema; en Plotino, en Hegel, en los mitos, pero también en la conquista, en “la expansión de «lo mismo» a «lo mismo»”, en el reparto del mundo conocido que realizó Europa y que se justificó desde la filosofía, cometiendo “fratricidio”, “alienación o esclavización del Otro dentro de una totalidad mundial dominada por el «centro». Esto es el mal en el orden mundial”.³⁵ Y éste es el origen de la dependencia latinoamericana.

³⁵ *Ibid.*, p. 122.

Frente a semejante alienación, la filosofía de la liberación propone salirse, generar un orden nuevo, crearlo, y en ello se manifiesta la vitalidad y la moralidad de la praxis transformadora, así como el rol del filósofo o intelectual comprometido. Pero tal liberación no ha de confundirse con la liberación enajenada o asimilacionista, un hacerse “lo mismo” con el dominador, sino que ha de ser auténtica, rupturista, donde el oprimido aparece como exterioridad que quiebra la vertebración entre centro y periferia. Dado que la conquista fue un proceso alienante para el nativo, la liberación significa su des-alienación y vuelta sobre sí auténtica. Y dado que ese proceso se repite históricamente a través de diversos rostros de la alteridad (el indio, el negro, el mestizo, el criollo, el campesino, el obrero, el marginal), el compromiso de liberación se renueva conectando 1492 con la actualidad.

Dejando de lado las modalidades de relación del cara-a-cara y las reflexiones finales sobre el método analéctico, las *Lecciones de Filosofía de la Liberación* ofrecen el problema central, totalidad-alteridad, bajo la consideración ética, y de esta manera expresan una primera sistematización categorial. La *Filosofía de la liberación* (escrita en 1976 y publicada por primera vez en 1977, con numerosas reediciones) recoge, amplía y profundiza esta sistematización. Aunque Dussel una y otra vez fustigue a Hegel (y muchas veces con gran justicia), al mismo tiempo parece atravesado por la cuestión del sistema y por la necesidad de justificar el entramado categorial con el cual aplica el pensamiento. Quizás con ello también busque un rasgo peculiar de legitimación dentro del amplio espectro de la filosofía latinoamericana ya academizada o normalizada, o quizás también resulte ser una manera de asegurar la deducción de toda una serie de contenidos que en los '70 podrían parecer polémicos y hoy en día ya damos como asentados. Sea como fuere, la *Filosofía de la liberación* procede metódicamente partiendo de una historia y secuenciando el desarrollo en una serie de niveles que son retomados en los sucesivos capítulos desde ópticas diferentes. No realizaremos aquí una reconstrucción exhaustiva de la obra, sino simplemente transitaremos algunos momentos significativos.

Y el primer punto que llama la atención en esta obra es la distinción que separa aguas entre el pensamiento europeo y el latinoamericano. Los griegos –dice Dussel– comprendieron el ser como luz, y los modernos como *cogito*; “en ambos casos el ámbito del

mundo y lo político queda definido como lo visto, dominado, controlado”.³⁶ Ambos parten de la escisión sujeto-objeto, mientras que la filosofía latinoamericana, en cambio, privilegia la espacialidad y lo político, “la posición sujeto-sujeto, persona-persona”.³⁷ De ahí la ruptura con la totalidad ontológica y la cuestión del pensamiento situado. La proximidad abre una instancia más originaria que el punto de vista de la cotidianidad, y tal proximidad originaria se articula con la cultura y con la madre, la primera experiencia del cara-a-cara y de la reciprocidad.

Pero, si hay proximidad, también hay lejanía: los entes que se conforman un mundo, que se recortan como objetos a ser utilizados en la vida cotidiana y que cobran sentido a partir de un proyecto, configurando un horizonte y una totalidad. Todo este entramado en el que se inscribe el actuar del ser humano se vuelve completamente distinto en cuanto se lo enfoca desde la exterioridad, porque significa que hay un ente que no es meramente ente, sino que se manifiesta como rostro, la revelación del Otro. Y entonces irrumpe más allá del fundamento de la totalidad vigente y como lo más real, lo propiamente real, lo que se sustrae a la repetición de lo mismo y abre un abismo desde el cual nos interpela. El otro no es mera diferenciación en la identidad, sino que nace ya distinto, separado. “El otro se revela como otro [...] cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no-habitual o cotidiano, como lo extraordinario [...], el pobre, el oprimido”.³⁸ El otro provoca, llama desde adelante. Y el otro nunca está solo, sino siempre dentro de un entramado, “revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular”.³⁹ Es el mestizo, el indio, el esclavo, el hindú, el chino, y es el rostro de un grupo, de un colectivo que abraza cuestiones como el género, la clase social y la raza. Es un rostro aparentemente “feo”, según los parámetros canónicos de belleza, y sin embargo expone la belleza popular. Y, sin embargo, sin otro no hay libertad. La libertad no constituye un asunto individual, sino relacional: “Robinson Crusoe, de haber nacido solo, no hubiera sido libre [...]; además, no hubiera sido

³⁶ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 44.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 81.

³⁹ *Ibid.*, pp. 82-83.

persona, porque la persona sólo se reconoce y se construye como ser humano en la proximidad [con otro], y jamás en la pura lejanía solipsista”.⁴⁰

La secuencia seguida hasta aquí (proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad) se completa con el par alienación y liberación, y se replica en otros análisis que involucran la política y el fetichismo, pasan por la naturaleza y la economía, y llegan hasta la ciencia y la filosofía de la liberación. Todo el despliegue fenomenológico inicial converge en un asunto clave, de suma importancia, que trasciende tanto a las ontologías tradicionales (en particular, Hegel y Heidegger), e incluso a Levinas:

La conquista de América Latina, la esclavitud del África y su colonización al igual que la del Asia, es la expansión dialéctica dominadora de “lo mismo”, que asesina “al otro” y lo totaliza en “lo mismo”. Este proceso [...] ha simplemente pasado desapercibido a la ideología de las ideologías (más aún cuando pretende ser la crítica de las ideologías): a la filosofía moderna y a la contemporánea posmodernidad europea.⁴¹

Este pasaje contiene el despliegue de la alienación moderna en términos de subsunción del otro, y desde ella se desprende el consiguiente sentido de la liberación. Con este pasaje, solamente con este pasaje, se observa de manera magistral la fuerza crítica e irreverente de la filosofía de Dussel y la injusticia del comentarista porteño que lo acusaba de repetir filósofos europeos. Con este pasaje liquida no sólo las variadas expresiones de la razón moderna, sino también se anticipa y actualiza a las expresiones contemporáneas de la posmodernidad.

Ahora bien, por la apelación terminológica a la alienación, por la reivindicación de la liberación de los oprimidos, por la crítica de las ideologías, por la subsunción de la exterioridad, etc., se perfila un capítulo más en las referencias eurocentradas de la evolución de la filosofía de la liberación de Dussel. Así como en su momento se ocupó detalladamente de la fenomenología, de Heidegger, de Hegel y de Levinas, faltaba una última estación a explorar, la figura de Marx. Y esa tarea, que lo ocupa más de una década (la del '80) y a

⁴⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁴¹ *Ibid.*, p. 95.

la que se dedica de lleno, desemboca en una serie de producciones sobre Marx y está motivada, desde el comienzo, por la intención de explicar la realidad de América Latina. Y se trata de un periplo que se corona con una obra que, a nuestro entender, si no es la más importante que ha aportado Dussel, al menos debería ser considerada entre las mejores y como aquella que constituye una referencia obligada en la filosofía latinoamericana.

4.

En la década del '80 Dussel dedica tres libros al estudio minucioso de la obra de Marx: *La producción teórica de Marx* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988) y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990).⁴² Y en 1995 ofrece una serie de conferencias en La Paz, Bolivia, donde recorre los principales conceptos marxianos e incluso ofrece una retrospectiva sobre aquello que lo motivó al estudio detenido de Marx: la comprensión y la explicación de la situación de América Latina. Las conferencias fueron transcritas por Rafael Bautista y publicadas posteriormente con el título *Marx y la modernidad* (2008). En este libro Dussel confiesa que una vez exiliado en México, en 1975, se encuentra con un clima hegemonizado por el marxismo, y que pocos años después Horacio Cerutti Guldberg “escribió todo un libro criticándome de populista, porque usaba la categoría *pueblo*. En el fondo, los tres tomos eran, un poco, para refutar esa crítica”.⁴³ Pero eso no era todo. En plena década del '90, con el avance irrefrenable de la globalización y las prédicas del fin de la historia y del fatalismo neoliberal, Dussel apela al gesto de Marx de recuperar a Hegel justamente cuando éste fue clausurado como un “perro muerto”, y afirma: “en América Latina, donde estaba de moda Marx, pero ahora ya no, y se lo ha declarado un «perro muerto», me declaro discípulo de aquel gran pensador”.⁴⁴

En las conferencias de La Paz Dussel va contando detalles de su estudio minucioso, de la discusión con comentaristas reconocidos

que no entendieron a Marx, y de su reconstrucción centrada principalmente en *El capital*. Más allá del contrapunto con Cerutti Guldberg, cuando llega a México la ortodoxia marxista le criticaba el uso de categorías como “exterioridad” y “pobre” –en vez de ceñirse a clase y lucha de clases– en su *Ética de la liberación* (1973). Entonces se puso a leer a Marx, página por página, descubriendo toda una interpretación que desmonta la visión ortodoxa:

La lucha de clases es importante, pero ¿saben lo que ha pasado?, como dice Hinkelammert, hoy, ser explotado, es un privilegio (tener un salario y producir plusvalía [es un privilegio]), porque la mayoría ni lo es. Están *excluidos*. Y entonces, esa *exterioridad*, que parecía un fantasma, empieza a transformarse en una categoría histórica, política, fundamental. Porque la humanidad está siendo *marginalizada* del capitalismo.⁴⁵

Con esto se evidencia la importancia de re-pensar a Marx desde un posicionamiento situado. “Yo accedí a Marx después de los 40 años. ¿Por qué? Porque me interesaba América Latina, y los pobres de América Latina (que cada vez eran más) y, leyendo a muchos autores, ninguno me lo explicaba. Marx me lo explica”.⁴⁶

El concepto marxiano que Dussel enfatiza insistentemente, y que juega un rol central en su interpretación, es el concepto de trabajo vivo. Ya al comienzo de las conferencias cita a Marx: “«El capital es el trabajo muerto [...] que sólo se vivifica a la manera del vampiro al chupar trabajo vivo, tanto y cuanto más trabajo vivo chupa»”.⁴⁷ Y en otro célebre pasaje: “«La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como la ley necesaria del intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo puesto como no-capital...»” –prosigue Marx, enumerando todo lo que no es: lo no objetivo, no instrumento, no materia, no producto, no valor, etc., y remata–: “«Este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo, [es] el trabajo como pobreza absoluta. La pobreza no como carencia sino como exclusión plena de la riqueza...»”.⁴⁸ “En realidad, todo es trabajo”, dice Dussel tras desmenuzar el pasaje citado; todo es trabajo, y el intercambio se da entre trabajo

⁴² Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI / UAM, 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El capital*, México, Siglo XXI, 1990.

⁴³ Dussel, Enrique, *Marx y la modernidad*, La Paz, Rincón Ediciones, 2008, p. 139.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 79-80.

vivo y trabajo muerto, y se da bajo la figura de la subsunción: “la categoría fundamental de todo Marx es la categoría de *subsunción*. [...] Subsumir significa que lo que está fuera se mete dentro, lo que está debajo se lo sube y se lo constituye como parte”.⁴⁹ El trabajo vivo queda subsumido bajo el capital, incorporando valor al objeto y, de este modo, posibilitando la plusvalía.

Mientras al pasar Dussel se entrevera con y liquida a Rawls, Popper, Friedman, Hayek, y a tantos otros secuaces del liberalismo o del neoliberalismo, hacia el final vuelve sobre aquello que lo había marcado a fines de los '60: la teoría de la dependencia. En debate con varios expositores de esta corriente, hace hincapié en el concepto marxiano de mercado mundial y la consiguiente competencia que conlleva dependencia. “Lo que hace la competencia es *transferir valor* de un capital a otro”.⁵⁰ La explotación de un capital sobre otro se realiza con una batería de mecanismos para extraer plusvalor. El resultado de la articulación entre capitalismo central y capitalismo periférico son los pobres, los excluidos, los marginales, los que no llegan a ser clase. De ahí la relevancia y la reivindicación de conceptos como pobre y exterioridad. Y de ahí la relevancia y reivindicación de Mariátegui, que se dio cuenta de la diferencia entre pueblo y clase, y de Gramsci, que propuso el bloque social de los oprimidos.

Ahora bien, una vez saldadas las cuentas con Marx, Dussel se encumbra hacia una obra monumental. En torno de una fecha clave, el quinto centenario de 1492 —fecha que durante mucho tiempo, recordemos, se consideró como celebración del “día de la raza”, del “descubrimiento”, del “encuentro”, y que incluso en la actualidad recibe nombres irreproducibles—, y en un lugar significativo, la Universidad de Frankfurt (en el centro del centro de Europa), Dussel pronuncia una serie de conferencias emblemáticas que llevan por título: *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, publicadas luego en 1994. En estas conferencias aborda una multiplicidad de temas, desde la puesta en debate sobre el sentido de la Modernidad, la contienda entre De las Casas y Sepúlveda, la conquista espiritual y la historia mundial vista desde Amerindia y recuperando conceptos de las culturas originarias, hasta la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 142.

evolución de los rostros múltiples del pueblo-Uno y cuya resultante, en virtud de la división entre capitalismo central y periférico, es la consabida marginalidad. Aquí nos centraremos en el primer punto, la puesta en debate de la Modernidad y su sentido para la filosofía latinoamericana.

La Modernidad, dice Dussel de inmediato, comienza en 1492, y desde entonces elabora toda una serie de mitos para justificar sus acciones. Así, por ejemplo, la conquista implica la prédica de una religión del amor a través de la violencia y el exterminio, la apelación a una víctima como Jesús para victimizar a los conquistados: la negación de los derechos, la cultura, el mundo y los dioses, para imponer un dios extranjero y “una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar”; y hace todo esto a partir de un mito civilizador, de presunta bondad, “con el que se justifica la violencia y se declara inocente el asesinato del Otro”.⁵¹ El mito civilizador parte de la presuposición de la inferioridad o cuasi-animalidad del conquistado, para legitimar tanto el proceso que supuestamente lo humaniza y eleva culturalmente, como los medios violentos utilizados para ello. Y se condice con otro mito propio de la Modernidad: el sacrificial, según el cual conviene padecer ahora ciertos males para lograr resultados de mejoramiento. Ambos mitos se pueden rastrear desde, por ejemplo, el debate de Valladolid; pero lo interesante del planteo de Dussel reside en que los coloca como mitos fundacionales de la Modernidad y de alguna manera se hallan implícitos, a la vez que propulsando, las consignas del progreso y sus derivados.

Una pequeña digresión contextual: en plena década del '90 se globaliza también el debate modernidad-posmodernidad. Sabido es que Dussel había utilizado en la *Filosofía de la liberación* la palabra “posmoderno”, incluso antes que Lyotard, pero con un sentido diferente, más afín a lo que después llamará trans-modernidad, precisamente para subrayar su distancia con las derivas posmodernas. Ahora bien, para la filosofía latinoamericana ese debate eurocentrado supone una previa, a saber, qué significa la modernidad. Por un lado, esa retracción hacia los presupuestos podría llevarnos a pensar que la modernidad en América Latina sería un

⁵¹ Dussel, Enrique, *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994, p. 56.

proceso incipiente, más pendiente que realizado. Sin embargo, por otro lado, la indagación sobre el sentido de la modernidad revela una mirada radicalmente diferente a la eurocéntrica. Revela, por ejemplo, la conquista, la destrucción, la colonización, el extractivismo, la dependencia, etc. Lo revela y lo pone irremisiblemente en primer plano. Por lo tanto, las categorías con las cuales conceptualizamos la modernidad de manera situada son completamente diferentes a las que establece el eurocentrismo. Pero no sólo son diferentes para la realidad de América Latina, sino incluso para la historia mundial. Si la Modernidad se define como la expansión mundial europea y el reparto literal del mundo conocido, subsumido a sus intereses económicos, políticos y culturales, entonces la colonización ya no puede ser una anécdota, sino el aseguro fundamental del insumo y de los mercados para la realización de la revolución industrial. Y esta historia, que comenzó en 1492, si bien tiene muchos capítulos, todavía no ha terminado: bajo diferentes formas, la colonización continúa efectivamente en más de cien enclaves en el siglo XXI, e indirectamente a través de muchos mecanismos e instituciones de sometimiento y dominación.

En este sentido, la contraposición de Dussel con Habermas no resulta nada menor. Habermas dice que la constitución de la subjetividad moderna se caracteriza por la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Podría haber agregado el renacimiento, la revolución científica, la filosofía cartesiana, el capitalismo o la revolución industrial. Pero no podría haber agregado –siguiendo los parámetros de su visión del mundo eurocéntrica– la conquista y la colonización. “Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad”, y en nota agrega Dussel: “Habla del descubrimiento, pero no le da importancia alguna”.⁵² ¿Qué es más increíble: que Habermas y Hegel no lo vean o no le den importancia, o que todavía hoy en nuestra formación europeizada en todos los niveles no se lo vea o no se le dé importancia?

Para Dussel la modernidad contiene una doble cara: elabora un mito emancipador, y trafica la justificación irracional de la violencia. Muestra y encubre. Aparece y se sustrae. 1492 constituye su momento fundacional. La Modernidad “«nació» cuando

⁵² *Ibid.*, p. 21 y nota 38.

Europa pudo confrontarse con «el Otro» y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador”.⁵³ Sin alteridad no hay yo. No obstante, esa alteridad no fue reconocida como tal, no fue descubierta, sino encubierta y subsumida como lo Mismo. Pero –quizás aquí forzando un poco a Dussel– ese lo Mismo no es lo Mismo, sino lo *subsumido* en lo Mismo, y tal subsunción parte de lo que podríamos considerar una simetría negada (es decir, un reconocimiento de la alteridad, junto con su negación en condiciones de simetría; una horizontalidad verticalizada). Lo Mismo subsumido resulta inferiorizado:

Así como los cristianos ocuparon Málaga [...] cortando a cuchillo las cabezas de los andaluces musulmanes, así también les acontecerá a los «indios», habitantes y víctimas del nuevo continente «descubierto». Alianzas y tratos nunca cumplidos, eliminación de las élites de los pueblos ocupados, torturas sin fin, exigencias para que traicionen a su religión y cultura bajo pena de muerte o expulsión, ocupación de tierras, repartimiento de los habitantes en manos de los capitanes cristianos.⁵⁴

Desde 1492 y hasta 1636 (año de publicación del *Discurso del método*) se concreta, según Dussel, la primera Modernidad, el yo conquisto que precede al yo pienso, la sed de oro y de plata (y luego de recursos y trabajo vivo esclavizado) en la acumulación originaria del capitalismo, y la configuración del panorama mundial desde las coordenadas centro / periferia. Con su doble cariz, lo que muestra y lo que oculta, la Modernidad aparece (o busca legitimarse) como una perspectiva de progreso o mejoramiento que abarca desde la novedad en su comienzo hasta el discurso del desarrollismo en la segunda mitad del siglo XX. Así como en la primera Modernidad el Otro queda subsumido bajo el mito civilizatorio, en la época contemporánea el desarrollismo no sólo involucra una carga despectiva, sino también un trazado lineal y unilateral donde los menos aventajados tienen que seguir los pasos de los más aventajados. Aparte de no preguntarse cómo se dio esa diferencia de ventajas, ni cómo sería la dinámica en un período de tiempo prolongado, el desarrollismo encubre su carácter

⁵³ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 9-10.

filosófico. El primer tema que explora Dussel en estas conferencias es precisamente este “componente enmascarado, sutil, que subyace debajo de la reflexión filosófica [...]. Se trata del «eurocentrismo» –y su componente concomitante: la «falacia desarrollista»”.⁵⁵ De ahí la incapacidad del centro de ver más allá de sí y de abrirse genuinamente a la alteridad. De la misma manera que pasa por alto o minimiza el proceso de colonización, el relato eurocentrado se autopercebe centro de referencia y parámetro de toda cultura, razón, progreso, etc.

En este punto, Dussel no se entretiene con chiquiteces. Además de habilitar un discurso que permite comprender en continuidad la conquista, las luces, el positivismo y la dependencia, se enfrenta con dos figuras filosóficas de primer nivel: Kant y Hegel. En el famoso opúsculo sobre la Ilustración, Kant afirma que la gran mayoría de la humanidad, por pereza o cobardía, permanece con gusto en la minoría de edad, un estado de inmadurez culpable. Este argumento se condice netamente con el mito civilizador y con el paternalismo ilustrado. Aunque ciertamente la cobardía no se da sin motivos, sino por las amenazas de un tutor que no quiere perder su posición de poder, que quiere mantener los grilletes o el andador (y Kant podría haber profundizado en esa veta), la minoría de edad es auto-culpable en la medida en que no asume lo que se presupone que ya tiene, el pensar por sí mismo. En verdad, la culpabilidad no corresponde al menor, sino al mayor de edad inmaduro. De todas maneras, el esquema argumentativo legitima la subsunción, y de ahí la pregunta de Dussel a Kant (¿una pregunta similar a la que se hace Fichte en 1796!): “¿un africano en África o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?”.⁵⁶ Sin embargo, Dussel no explora otros textos de Kant, sino que simplemente deja ahí la pregunta.

En el caso de Hegel, quizás más clásico desde el punto de vista de la filosofía latinoamericana, Dussel toma las *Lecciones sobre la filosofía de la historia mundial*, donde ésta aparece como auto-realización de Dios (o la razón, o la libertad, etc.), esto es, un desarrollo

que conlleva la sucesión de fases o determinaciones, momentos articulados dialéctica y linealmente, y cuyo movimiento de encarnación va del Este al Oeste. A partir de tales consideraciones, Hegel distingue entre Viejo y Nuevo Mundo (el equivalente entre mayoría y minoría de edad, o moderno y pre-moderno), y aunque admite que hay cierta información sobre las culturas americanas, se trata de “«...una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima [...]. La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente»”.⁵⁷ El centro de la historia mundial está, según Hegel, en el Mediterráneo (no en el Atlántico, como concibe Dussel), y entonces América, al igual que África y Asia, se supeditan como periferia, con todas las connotaciones racistas, despectivas e inferiorizantes. Más aún, para Hegel –prosigue Dussel– la centralidad al interior de Europa la ostenta el Espíritu germano, el representante genuino de la razón que barre con la costumbre y la tradición, que se erige en fundamento y que pone a todo lo demás como lo fundado. (En este punto, el joven Marx señalaría la hipóstasis y el poner el mundo de cabeza para disolver en la cabeza del filósofo las contradicciones reales). En la *Enciclopedia* Hegel afirma que, frente al Espíritu absoluto, “«el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos *no tiene derecho alguno*»”.⁵⁸ De ahí que no llame la atención que Dussel cite a continuación los pasajes de la *Filosofía del derecho* donde Hegel explica el colonialismo como expansión de las contradicciones de la sociedad civil.

Por último, el proceso que se inicia en 1492 posee distintas modalidades o figuras en que se desarrolla históricamente: invención, descubrimiento, conquista y colonización. Cada una con sus peculiaridades, estas figuras sirven para encubrir, eliminar, esclavizar y estigmatizar al Otro, para justificar todo tipo de acciones aberrantes. Con este proceso, Europa se universaliza, pero sin integrar a la alteridad como tal, sino manteniendo su particularidad e imponiéndola por la fuerza. Se universaliza y particulariza a la vez, porque no llega a ver fuera de sí más que un espacio libre para realizarse y aplicar la razón que cree portar exclusivamente.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

Al mismo tiempo, ese volver sobre lo Mismo denota un vaciamiento y una muerte interior, aledaña de la incapacidad de apertura frente al Otro. Por consiguiente, el eurocentrismo no es más que la imposición violenta de una particularidad “con pretensión de universalidad” sobre otras particularidades, y remata Dussel: “¿Cómo es posible que un latinoamericano exprese esto, se preguntará el europeo? Es justamente parte de las contradicciones internas de una cultura colonial y dominada como la nuestra. Tenemos introyectado en nuestro mismo ser [...] el ser del dominador”.⁵⁹

reseñas

⁵⁹ *Ibid.*, p. 31, nota 45.

Religar la vida

ALBERTO SANDOVAL
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA)



Reseña de Goddard, Jean-Cristophe, *La filosofía fichteana de la vida. Lo trascendental y lo patológico*, trad. de Victor Goldstein, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ed. Hekht, 2020, 304 pp.

Recibida el 20 de febrero de 2024 –
Aceptada el 3 de abril de 2024

En una carta a Reinhold de 1797, poco tiempo después de la primera aparición de la Doctrina de la Ciencia, Johann Gottlieb Fichte confiesa que su teoría “admite ser expuesta de maneras infinitamente múltiples. Cada uno la pensará de otro modo y deberá pensarla de otro modo para pensarla él mismo”. No sería demasiado arriesgado afirmar que lo que Jean-Christophe Goddard hace en *La filosofía fichteana de la vida* es eso, una de las múltiples e infinitas maneras de exponer la Doctrina de la Ciencia. Un esfuerzo de pensar de otro modo la filosofía en el que se lleva a cabo el deber de pensar cada uno por sí mismo conviviendo con la siempre arriesgada tarea de correrse de la letra para ser fiel al espíritu.

El eclipse que hubiera padecido Fichte en el ámbito académico a partir del ascenso de sus más conocidos discípulos (Schelling primero, y Hegel después), lejos de aletargar su filosofía la ha vuelto, hoy en día, aún más viva. Esta es, tal como señala Gabriel Catren en el postfacio que acompaña esta edición, la “frescura de haberse mantenido a la sombra” en paralelo a la exégesis académica contemporánea que han ayudado a continuar y potenciar “la vida de la obra, de nuevas tentativas [...] de superar sus propios *impasses* y de reactivar sus posibilidades latentes” (p. 261).

Quien se enfrenta a la obra de un autor como Fichte se encuentra, más temprano que tarde, ante un problema que suele partir las aguas entre la crítica especializada: la continuidad o ruptura del pensamiento fichteano después de la conocida *Polémica del ateísmo*. Goddard toma partido entre los primeros, intentando establecer lo que desde la introducción llama una “unidad originaria” que ligaría las dos etapas que marcan la producción del filósofo alemán, esto es, la filosofía del yo (asociada al

periodo de Jena) y la del Absoluto (asociada al periodo tardío de Berlín).

El libro abre con una primera parte titulada “Vida y filosofía”, en la cual Goddard comienza indagando, precisamente, la relación misma de la filosofía y la vida. Primero, como una hermenéutica religiosa, cuya característica principal radicaría en la circularidad de su principio, que el autor enuncia como “la filosofía de la religión no es la religión” (p. 25). Este es el centro en el cual se instala toda la Doctrina de la Ciencia, en donde el idealista trascendental hace nido. “A la religión le corresponden los atributos de la vida” señala Goddard a la vez que Fichte afirma que “la teoría en sí misma está muerta” (p. 26). El análisis en este capítulo intenta remarcar la distancia que separa la filosofía de la religión y la religión, una distancia idéntica a la que separa la vida del saber teórico. Sin embargo, esta oposición, en la medida en que se vuelve consciente, acentúa el deseo por la vida. El alejamiento del filósofo en el ejercicio de la especulación, cuando toma como objeto la vida que es siempre una y que permanece siempre una, vuelve imposible la identificación entre ambos polos convirtiendo a la vida y la filosofía en dos extremos imposibles de unificar. La singularidad de esta parte del capítulo radica en el lugar que ocupa, para la lectura de Goddard, la estética fichtena. En efecto, lo que media entre el sentido religioso y la vida es lo que llama la “tendencia estética”, un deseo de comunicar la disposición del espíritu, de plasmar el sentimiento interno y extenderlo fuera de sí. Pese a haber sido una de las principales influencias del primer romanticismo de Jena, el lugar que ocupa la estética y el arte dentro de la obra fichteana es apenas restringido a algunas páginas en su discusión con Schiller. Goddard coloca la estética como latente dentro del sistema

de la Doctrina de la Ciencia, razón por la cual nunca podría haber sido objeto de análisis particular. La tendencia estética es ese intento constante de sintetizar la vida y la filosofía, un intento de por sí trágico por imposible pero siempre buscado, y la Doctrina de la Ciencia “es esa imagen dinamizada, estética de la vida [...] Es una obra de arte incesantemente retomada en exposiciones sucesivas que difieren unas de otras como se diferencian las producciones de un mismo artista” (p. 40).

Luego, en la segunda parte, retomando la respuesta de Derrida a Foucault en *La escritura y la diferencia*, Goddard intenta desactivar la crítica a la filosofía del sujeto de la cual, la cartesiana, sería la figura ejemplar e inaugural. En la lectura derridiana, el sujeto del *cogito*, tras haber anulado toda la existencia e imputado como sin sentido hasta los contenidos de su conciencia quedaría en un estado de pobreza y soledad experimentando una especie de ebriedad de su propia libertad. Esta suerte de vacuidad en la que recaería el sujeto surge, para Goddard, de pensar de manera equivocada la reflexión que opera como método de acceso al *cogito*. Esta no implica una separación de sujeto y objeto sino “la unidad sin mediación, no relacional del sujeto y el objeto” (p. 64); ni el yo pienso cartesiano, ni el yo soy fichteano serían la experiencia de un sujeto sino, por el contrario, la intuición de un acto sin sujeto. Tampoco es el goce al infinito de sí-mismo, de una subjetividad autónoma que simplemente en el pensamiento pensante que se piensa arrebatada a Dios toda la gloria al establecerse como fundamento. Nada más lejos, pues, la anterioridad del acto impide pensar al yo como un fundamento sino experimentar la creación de sí, el comienzo absoluto, hacer patente el carácter de ser-creado que todo ser finito posee. Esta experiencia es

la experiencia originaria de la existencia del ser sobre la cual se funda todo el saber humano; el "yo pienso" kantiano bien entendido, pues no es ya, como para Kant, mera condición de posibilidad que acompaña de derecho todas nuestras representaciones. El sujeto del cogito fichteano es la intuición intelectual de la cual habla en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia* aquello que otorga seriedad a la vida, sin lo cual no es posible ni siquiera dar un paso, aquello que nos coloca en el corazón de lo real. Realidad y actividad son equivalentes y la experiencia del cogito no sería otra cosa que la posesión más íntima del sujeto, la immanencia de la vida, el sentimiento de nuestro ser viviente, fuente de la vida sin la cual estaríamos muertos.

Hacia la tercera parte, Goddard, se sumerge en uno de los problemas, quizás, más complejos para quienes plantean la continuidad del pensamiento fichteano: el de la tradición metafísica a la que respondería la Doctrina de la Ciencia. Pues si en Jena Fichte reivindica explícitamente la influencia y continuidad de su filosofía con el kantismo bien entendido, en Berlín el lenguaje daría lugar a un viraje desde una metafísica de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano a una metafísica trascendente. La posición de Goddard al respecto parte de afirmar que Fichte sigue siendo fiel a la tradición kantiana y que es allí en donde se debería buscar sus antecedentes. Retomando *La exhortación a la vida bienaventurada* como un texto en el cual la preeminencia del vocabulario ontológico es, tal vez, de lo más extenso Goddard inicia un intento de conciliar lo que considera son dos vías filosóficas divergentes: la primera identifica a Dios con el *Summum ens* en donde la nada se dice únicamente de la criatura en la medida en que conoce su distancia con Dios. En la segunda, por

su parte, la nada se dice ya no de la criatura sino de Dios en tanto Principio. Para Goddard, la "metafísica" fichteana representa ambas vías en lo que da en llamar "la distancia y el lazo". En la primera vía el Ser es pensado como Uno, cerrado, oculto y retirado lo que provocaría una separación en Principio y principiado, criatura y creador, pero más específicamente en lo que denomina "auto-depreciación" de la conciencia, i.e. la relación que una conciencia tiene con otra conciencia absoluta en la cual aquella se disuelve y se vuelve nada. En este sentido es que hay que comprender la distinción entre lo que Fichte llama "la vida bienaventurada" que se identifica con el Ser, y la vida aparente identificada con el no-ser en la cual la vida se vuelve una "vida desdichada" dominada por la decepción y la angustia frente a la imposibilidad de alcanzar la bienaventuranza ante la consciencia de la distancia existente entre Dios y el mundo.

Sin impugnar la trascendencia, Fichte se interna en la senda opuesta a la de la "auto-depreciación", en una henología que no fomenta la culpa por la separación, sino que mantiene la huella de lo Uno y la posibilidad de elevación hacia el Principio. Ahora bien, si en este punto, el Ser puro de Dios se opone a la nada de la criatura, existiría también, algo que los liga íntimamente. Goddard ensaya un pasaje de una metafísica de la depreciación a una metafísica de la manifestación de Dios. Esta es la famosa teoría de la manifestación fichteana expuesta a partir de 1804 y sobre la cual se montan las lecciones que componen la *Exhortación* pero que, sin embargo, siempre ha sido vista como algo extraño o ajeno al desarrollo de la Doctrina de la Ciencia en Jena. Goddard muestra que este pasaje de una ontología a una henología desemboca, justamente, en "la afirmación fundadora de la Doctrina de la Ciencia: la del yo como

Principio" (p. 101). En esta instancia Dios sigue siendo lo único que verdaderamente es y fuera de Dios no existe nada más que el saber, el cual, no es más que un saber o conciencia del Ser absoluto y del ser en sí como otro que el Ser, es decir como saber de un no ser. La "metafísica" fichteana conservaría por un lado los límites que una filosofía trascendental exige y que Kant mostró no puede transgredir pues siempre se conserva la distancia entre el Ser puro de Dios y la finitud del yo creado. Pero esta distancia es a la vez lazo, pues la vida aparente también es vida y nada vive fuera del ser. Esta vida separada, desdichada, también es amor al Ser en tanto nostalgia de lo eterno. Pero en tanto vida, en su mismidad sigue siendo una y siempre puede ser remitida a esa unidad interior, esa huella de lo Uno que permanece como raíz de toda existencia y fuente de toda vida.

En la cuarta parte, Goddard profundiza en su análisis de la intuición intelectual pero esta vez para indagar sobre el riesgo que esta lleva en sí. Allí describe aquello que llama el "círculo patológico", el problema de la circularidad, o más bien de la duda que surge a partir de la fractura de la unidad originaria del cogito entre dos posiciones: un realismo necesarista y un idealismo absoluto que compiten entre sí. Esta fractura de la unidad es la que da inicio al problema ético pues es la pérdida de una realidad en la unidad del cogito que solo encuentra solución en la creencia de su posible restitución. El nihilismo fichteano sería, para Goddard, en este sentido, no tanto una posición antiética sino la condición de posibilidad para la determinación de la acción ética del sujeto. Este sería el problema que Goddard identifica y que, en *El destino del hombre* aparecería como punto de partida (principalmente en los dos primeros libros), esto es, la fractura

que el sujeto fichteano encuentra, por un lado, como perteneciendo al Todo de la Naturaleza atado al determinismo que lo condiciona de manera pasiva y por el otro, su existencia absoluta que encuentra una vez que se ocupa de conocerse a sí mismo. Esta fractura que lleva en sí solo puede ser franqueada en la síntesis de su propia pasividad y actividad, de su ser en sí mismo como determinado y determinante. La originalidad y la audacia de Goddard radica en ver dentro de las características generales del realismo y el idealismo dogmático aquello que Freud describió como neurosis y psicosis respectivamente. Este préstamo que Goddard toma del análisis freudiano intenta mostrar el efecto de "cura" de la Doctrina de la Ciencia frente a las enfermedades trascendentales que representan el realismo e idealismo dogmático.

Finalmente, en la quinta y última parte del libro, Goddard se dedica a explicar lo que llama la "vida religiosa". Operando nuevamente entre los dos periodos de producción fichteano, el autor se esfuerza por mostrar cómo la unidad del Ser y la existencia planteada en la *Exhortación* en términos de una prolongación del Evangelio de San Juan no representa un vuelco en su posición. Ya en 1795, en un texto titulado *La dignidad del hombre*, Fichte aplica al yo la fórmula básica de la cristología luterana. Pues, así como Lutero reconocía en el Hijo una imagen de la sustancia del Padre en la que se incluye de manera total toda sustancia y toda naturaleza; así también, en Fichte, quien afirma su propia humanidad, quien se dice un ser humano que es un yo, se debe un respeto religioso ante la majestad de la imagen humana y la divinidad que habita secretamente en ella. Esta distinción entre el Hijo como imagen del Padre opera de manera análoga en el pensamiento fichteano a como opera la forma del yo y el yo

puro o yo como Idea. Esta distinción opone dos nociones de lo divino: por un lado, Dios como intuición originaria, actividad, dinamismo y, por el otro, Dios como Idea, como objetivo supremo de la razón. De esta manera, la vida religiosa no es otra cosa que vivir en Dios y de Dios y "vivir en Dios es actuar con miras a la realización de esa Unidad pura" que es Dios como Idea, como porvenir absoluto del hombre que en tanto Idea resulta inaccesible pues la diferencia de naturaleza entre Dios y su imagen no se anulan.

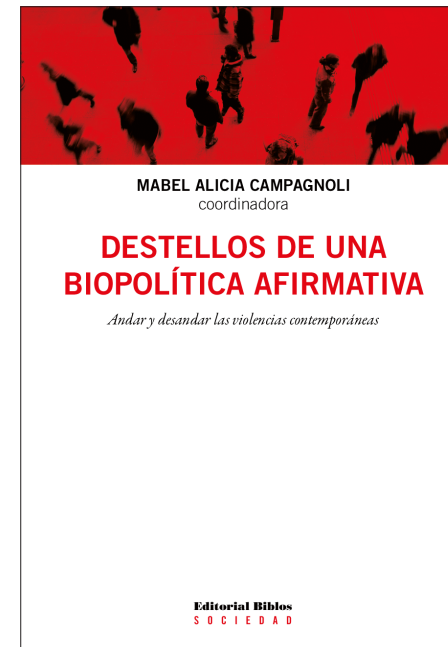
Incluida en esta edición se encuentra el texto de Gabriel Catren "Fichte en el Amazonas". Lejos de ser un resumen o simplemente pasar revista por los temas principales, Catren nos explica que la obra fichteana deviene "en el laboratorio hermenéutico de Goddard una práctica iniciática de religación con la vida inmanental absoluta que somos" (p. 262). Así es como el trabajo exegético, erudito y el comentario de Goddard se convierte en una continuación de la obra fichteana expandiendo el texto y amalgamándolos en un nuevo autor inactual cuyo nombre (permaneciendo siempre abierto en la espera de nuevas incorporaciones) puede ser pensado como Jean-Gottlieb Fichte Goddard.

El trabajo de religación que Fichte Goddard intentaría realizar sería el de la "unidad originaria" que subyace al proyecto idealista alemán que tuvo como objetivo sintetizar el inmanentismo spinozista y el trascendentalismo kantiano. Es decir, sintetizar una filosofía del sujeto finito con una filosofía de lo absoluto y lograr lo que llama un "absolutismo post-crítico" o "no dogmático" ¿Cómo lograr esta síntesis, esta religación entre dos tipos de vidas? Bueno, consagrando una boda cristiana entre Kant y Spinoza. Así pues, el cristianismo operaría como una síntesis entre ambas posiciones

permitiendo afirmar que vivimos, actuamos y somos en la más absoluta revelación y nuestra vida, la vida individual y finita que somos es su manifestación más inmediata. De esta manera, la libertad humana es el medio por el cual contribuimos a la realización de la obra de Dios. La vida sería, en este sentido, archi-manifestación no sustraída de la manifestación de la vida individual, haciendo que la vida absoluta se auto-revele parcial y de manera mediata a través de formas finitas de subjetividad. La filosofía fichteana sería el medio para captar la vida, para hacerla renacer constante e infinitamente, como señala maravillosamente Catren, "dotando a los vivientes de la posibilidad de participar en devenires espirituales, revolucionarios y tribales, de instituir nuevos tipos mutantes, mestizos, trans-específicos de subjetividad como focos radiantes de nuevas acciones y visiones, como íconos vivientes del Dios vivo" (p. 302).

Biopolíticas, violencias y resistencias

FABIÁN ROJAS PINEDA
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA - ARGENTINA)



Reseña de Campagnoli, Mabel Alicia (coord.), *Destellos de una biopolítica afirmativa: Andar y desandar las violencias contemporáneas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Biblos, 2023, 233 pp.

Recibida el 4 de enero de 2024 –
Aceptada el 5 de marzo de 2024.

El presente libro es una compilación de escritos en los cuales se observa la intención no solo de realizar un ejercicio académico riguroso y novedoso, sino también es una acción necesaria que se enfrenta a problemas complejos a partir de perspectivas críticas, decoloniales y del sur global. El libro presenta diferentes análisis sobre el capitalismo actual desde múltiples miradas e intereses que hacen que se convierta en una fuente necesaria en los estudios de la violencia, el género, los feminismos y del pensamiento decolonial. En tres (3) apartados, divididos en siete (7) capítulos en total, se abordan debates contemporáneos sobre las dimensiones epistemológicas, políticas y ontológicas de la matriz capitalista moderno-colonial que permiten al lector tener un amplio panorama de las investigaciones actuales, especialmente de las temáticas de interés en un contexto de postpandemia. Cada capítulo tiene en mente la crítica al eurocentrismo, que a veces se filtra por las academias latinoamericanas. La obra muestra una voz activa a favor de las particularidades de Latinoamérica y, en general, del Sur Global y aporta de manera significativa a las investigaciones acerca de cómo las ciencias sociales son construidas, pensadas y vividas desde otros lugares no hegemónicos y contrahegemónicos.

El conjunto de los escritos presentes, aunque no versan sobre un mismo tema, son *destellos* de una apuesta radical por la justicia social en el marco de las posibilidades de resistencia-acción-alternativa de la biopolítica dominante. Con la pretensión de andar y desandar las violencias contemporáneas, el concepto de biopolítica afirmativa define un nuevo punto de partida para el pensamiento crítico latinoamericano. El concepto de Roberto Esposito continúa marcando las pautas para repensar las

dominaciones, sujeciones y tecnologías para el control de los cuerpos en la modernidad. Con esta obra se observan perspectivas latinoamericanas que potencian aún más los estudios acerca de la política de la vida.

Esposito reconoce en los análisis de Foucault sobre la biopolítica una bifurcación entre la política *sobre* la vida y la política *de* la vida que abre la posibilidad a pensar una biopolítica por fuera de los procesos de identificación dominantes hacia puntos de fuga de la red de poder. Esta perspectiva amplía de manera considerable los análisis foucaultianos sobre los procesos de resistencia.

El libro consolida múltiples análisis críticos acerca de las estructuras que sustentan la continuidad en la reproducción del proceso de acumulación capitalista. La puesta ética de las autoras y del autor parte por reconocer las luchas en la interseccionalidad de identidades y subjetividades que encuentran en su condición la potencialidad epistemológica, política y ontológica para la materialización de una filosofía propia.

El primer apartado, "Derivas contemporáneas de la biopolítica", nos ofrece un recorrido por diferentes teorías sobre la violencia contemporánea a propósito del concepto de *Vio-política* sugerido por Fernando García Masip. Cualquier estudio sobre la violencia tiene como reto superar el posible *contradictio in terminis* al considerar desarrollar un análisis sobre las violencias que en apariencia son expresiones de irracionalidad. Sin embargo, emprender ese camino es necesario en las sociedades contemporáneas para combatir la naturalidad con la que se presenta la violencia en la cotidianidad. Por eso, la crítica a la violencia pasa por desmarcar este concepto de los prejuicios. Es así como Mabel

Campagnoli, la autora del capítulo, se aleja de las visiones deterministas y reduccionistas de la violencia para ofrecernos perspectivas críticas de las diferentes tipologías de la violencia.

El segundo apartado, llamado "La resistencia en los cuerpos, las subjetividades y sus creaciones", lo componen tres capítulos del libro que centran su atención en cómo el análisis de los cuerpos permite entender la construcción de las subjetividades alrededor las luchas sociales, políticas y epistemológicas.

En el capítulo dos (2), Dolores Pezzani en su texto "Verificación del sexo en el deporte: una lectura sexopolítica y descolonial" realiza una denuncia y una profunda reflexión sobre la hegemonía del sistema sexo-género tradicional en el ámbito del deporte a nivel local y global. El binarismo de género en el contexto deportivo ha sido una discusión que ha estado marcada por fuertes argumentos estereotípicos en los cuales asumen la debilidad y la fortaleza como rasgos que caracterizan cada uno de los géneros. La autora señala como los criterios para definir el orden o sistema de competencia en los deportes y en eventos como los Juegos Olímpicos son la diferencia de géneros comprendido solamente como la división social dada a una determinada composición genética y configuración genital. Los criterios señalados han sido históricamente usados en la dominación sobre los cuerpos en el deporte, una dominación que no solamente ha sido en el marco del poder patriarcal sino también del poder colonial. María Lugones y su análisis crítico sobre la relación estrecha entre el género y el colonialismo permite a Pezzani mostrar cómo la normatividad deportiva es impuesta no solamente a los cuerpos cuyo género es sinónimo de debilidad o fortaleza, sino también a los cuerpos del

Sur Global que con su existencia misma ponen en entredicho las certezas del Norte Global. Señala la autora que: "si aceptamos que el género es una imposición colonial; si aceptamos que las pruebas de verificación de sexo en el deporte implican una perpetuación de las categorías del Norte que capturan y obturan la realidad del Sur" (p. 84). Por lo anterior, Pezzani va más allá y sorprende al lector debido a que pocos análisis sobre la discusión terminan en propuestas concretas y claras. Repensar los criterios de validación para la participación en eventos como los Juegos Olímpicos, en el deporte y, en general, en los eventos de competición donde se pone en entredicho las capacidades de ciertos cuerpos sobre los otros, a pesar de no ser una tarea sencilla, la autora propone con seriedad considerar la magnitud *peso* como un posible criterio que reemplace al género para la participación en estos eventos.

"Hacia un coro de voces feministas antirracistas" es el capítulo tres (3) escrito por Julieta Maiarú en el cual pone en el centro del análisis la relación entre las luchas feministas, las luchas antirracistas y los estudios críticos del discurso. Es interesante observar en este texto cómo la evidencia de la capacidad performativa del lenguaje en lo político ha cambiado por completo la forma en la que se analizan los fenómenos discriminatorios en las sociedades contemporáneas. El papel del discurso en los procesos políticos y sociales deja de tener una posición secundaria y se torna en principal en el momento en el cual se insiste que entre los cuerpos y los discursos existe una relación quiásmica, como lo menciona Butler en su análisis del lenguaje performativo perlocucionario y los efectos sobre los cuerpos. El cuerpo tiene la capacidad de decir palabra y en ese decir constituye discursos que se retrotraen y vuelven al cuerpo y le confieren

ciertas características que en la "epidermización" adquieren su materialidad. El fracaso de la acción de nombrar le permite a la autora señalar que en los procesos de performatividad contenida en palabras como "nigger" o "maricón" existe la posibilidad de la resignificación y la visibilización política de los cuerpos olvidados y marginados. El coro de voces feministas antirracistas es compuesto por autoras como Audre Lorde, Reni Eddo-Lodge y Esther (Mayoko) Ortega, y también por movimientos como "Black Lives Matter" o "Ni Una Menos", que al unísono desde la pluralidad de las voces escapan al nombramiento hegemónico y comienzan a nombrarse a sí mismas y a lanzar palabras para la construcción de la libertad de los cuerpos en movimiento.

En el capítulo cuatro (4), "La escucha en la música y más allá: cuerpos, violencias y resistencias", la autora, Luciana Szeinfeld, lleva al lector a otro campo con el que tal vez no esté del todo familiarizado: la música. Si bien la música es algo cotidiano, también es algo ajeno cuando se pretende dialogar sobre la teoría de la música no solo en un sentido técnico sino también en un sentido social crítico. La autora realiza un análisis crítico profundo para indicar cómo las metodologías y los efectos de la educación musical no solo se fundamentan en aspectos técnicos sino también sociales. De manera interesante, la epistemología acústica pone al descubierto la crítica de la producción musical en el marco de la matriz moderno-colonial en la cual la música, la formación para su escucha y la enunciación quedan cooptados por los países del Norte Global. La autora nos presenta a Ángel Quintero Rivera quien ha estudiado los procesos de resistencia y producción musical desde el Sur Global y con quien la música se recubre de luchas e "insurgencias". En este capítulo el énfasis se centra

en las capacidades auditivas del cuerpo mulato que resiste al “régimen aural”, es decir, un interés legítimo en acercar lo político y lo estético desde una perspectiva crítica.

Comenzando el apartado tres (3) titulado “Nuevas ontologías”, Sol Peláez escribe el capítulo cinco (5), “Notas sobre la diferencia sexual”. En este capítulo la autora insiste en denunciar el carácter misógino del psicoanálisis tradicional cuyos análisis y reflexiones no escapan al marco epistemológico logofalocentrista. Tanto tiempo hemos coexistido con una ciencia propia del patriarcado oculta en preocupaciones de la modernidad que en el momento en que es puesta a prueba no soporta una crítica epistemológica feminista. Por esto, este texto es de suma importancia en las discusiones que pretenden responder preguntas como ¿qué puede/tiene que decir el psicoanálisis sobre los estudios feministas actuales?

Desde las interpretaciones de la filósofa estadounidense Joan Copjec, la autora del capítulo se pregunta por los aportes del psicoanálisis lacaniano para la teoría y el movimiento feminista. En este sentido, la apropiación de conceptos como *diferencia sexual* abren un camino para repensar certezas del feminismo que se convierten en dudas al reflexionarlas con el lente del análisis lingüístico de Lacan y de Copjec. Surge de este texto una interesante crítica lacaniana a los estudios feministas acerca del problema que emerge en el momento en el cual la multiplicación de identidades sexuales “caen” en el campo de atracción del género universalizante o generalizante propio del binarismo tradicional debido a que surgen, de estas identidades, categorías que, pretendiéndolo o no, reproducen la relación entre un significativo identitario con un significado esencializante. Es decir, que las categorías enunciadas como lo

homosexual, lo lesbico, lo trans, han devenido en la búsqueda del contenido único y esencial de lo que debería ser El homosexual, La lesbiana o Le trans; de la misma manera en la que el binarismo ha reproducido el género esencial de lo que debería ser La mujer y El hombre en mayúsculas.

De manera clara, la autora reconoce en su crítica una propuesta y toma una posición al respecto: “La posición feminista que rescato y por la que lucho (ya que funciona dentro de la posición femenina del no-todo lacaniano) crea identidades al tiempo que las desfonda, orbita en las fallas de nuestro goce y nuestra diferencia sexual” (p. 170). El innovador *movimiento orbital* que propone la autora entre significativo y significado permite repensar las identidades sexuales en clave de que los procesos de singularización no se reduzcan a significantes de un significado amo propio del sistema binario, sino que las singularidades otras se reconozcan en un permanente movimiento entre la certeza y la disyunción.

En el capítulo seis (6), llamado “El anti-fundacionalismo escotomizado de Luce Irigaray”, el autor, Ariel Martínez, reivindica el lugar que tienen autoras como Luce Irigaray en la discusión feminista actual. A juicio del autor, Irigaray ha quedado rezagada en los estudios feministas debido a una lectura injusta que ha ocasionado que se encuentre “arrojada a la ciénaga del esencialismo”. De manera directa, señala el autor, que comentarios hechos por filósofas como Judith Butler han ocasionado este rechazo a Irigaray.

Frente a esto, Martínez hace un recuento de los principales postulados de la autora belga en vistas a desarrollar un análisis del concepto de *diferencia sexual*. En esa perspectiva el autor retoma conceptos de Irigaray como punto de partida para insistir

en una crítica desde el sur global a las formas de colonialismo epistémico y de epistemicidio en la academia latinoamericana. Así mismo, problematiza desde diferentes puntos de vista la crítica al sistema género-sexo tradicional y presenta con gran coherencia y responsabilidad los argumentos que atacan a la autora belga y argumentos que defienden sus ideas. Esto le permite realizar una completa reseña de Irigaray más allá del esencialismo que le endilgan. Martínez va más allá y señala que los marcos de referencia epistemológicos con los que se han construido algunos análisis feministas quedan limitados al no superar los parámetros andro y falocentristas. Para el autor el esencialismo de Irigaray es un estigma que impide observar en la autora una propuesta ontológica que parte, no de la razón positivista, sino de la crítica materialista sobre los cuerpos.

Por último, en el capítulo siete (7), “Desprendimiento ontoepistémico: hacia un paradigma otro”, su autora, Malen Azul Calderón Fourmont, de manera explícita y clara se vincula a la escuela del *Giro Decolonial* alejándose de las perspectivas inscritas en los llamados *Estudios Poscoloniales*. En este sentido, para la autora es fundamental partir de las *epistemologías otras* que emergen desde la “zona del no ser” con toda la carga conceptual y política que ello conlleva. A destacar de este apartado es la reproducción de una crítica necesaria que realiza María Lugones a Anibal Quijano, una crítica a la crítica. Lugones incluye en la matriz de la colonialidad del ser de Quijano la variable generización y sexualización como elementos clave para comprender el proceso colonizador que complementan la variable racialización deshumanizante. A propósito del tema general del libro, la autora identifica los elementos de la colonialidad que pueden interpretarse como

procesos de producción de biopolíticas negativas. En contrapartida, la propuesta de un *paradigma otro* busca identificar el contenido de los procesos sociales para una biopolítica afirmativa en el lenguaje. No se trata de volver a un lenguaje de origen, prácticas previas al paradigma moderno-colonial, pero tampoco se trata de buscar un lenguaje de destino, en sintonía con visiones teleológicas sobre la historia del Sur Global. Insiste la autora que una biopolítica afirmativa comienza con el reconocimiento de un paradigma otro basado en un lenguaje propio, un lenguaje “entramado” como lo menciona Lugones.

Calderón termina el capítulo con la mención al caso de Eva Analía de Jesús (Higui) injustamente encarcelada y que gracias a las luchas políticas y jurídicas que se dieron desde el movimiento feminista recobró su libertad. Podemos inferir aquí que algunos elementos conceptuales en la autodefensa de Higui que emergen en el marco de campañas como #yomedefenderíacomóHigui nos ofrecen algunas luces de lo que son, en nuestros contextos, los destellos de una biopolítica afirmativa.

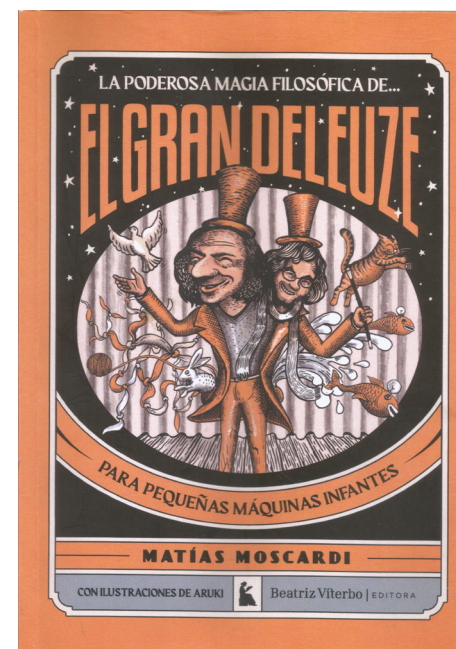
Los diferentes escritos presentados en este libro contienen grandes enseñanzas conceptuales y metodológicas que abordan con propiedad temas difíciles que se encuentran en plena discusión académica y política en los países de Latinoamérica. La mayoría de los abordajes propuestos, aunque precisos en la construcción teórica, en ocasiones reflejan aspectos como los que critica Cardona: un esencialismo de los análisis ontológicos que hace perder de vista el panorama social y político en el cual se inscriben los argumentos. Las bases para un posible desprendimiento ontológico considero que se puede encontrar en la filosofía de Frantz Fanon. El autor antillano, presenta la *sociogenia* como alternativa

a las perspectivas filo y ontogénica, esta es una crítica directa a los análisis sociales que encuentran explicaciones de los fenómenos sociales en las tradiciones, respectivamente, biologicistas y en la individualidad de las subjetividades que olvidan la relación social que las constituye. Tal vez la pregunta por la intersubjetividad sea la clave que permita comprender de manera relacional los conceptos presentados y, en ese sentido, la relación con el Otro no es conexas al problema del sujeto moderno sino la base que constituyen los problemas sociales contemporáneos.

“Destellos de una Biopolítica Afirmativa” es un buen ejemplo del trabajo colaborativo en el marco de diferentes proyectos de investigación que se entrelazan entre sí para tejer una perspectiva que de seguro aportará a las investigaciones futuras, además de ser un texto que en su conjunto tiene una sincera preocupación por que la o el lector comprenda paso a paso el desarrollo de las ideas, incluso cuando se acerca a estos temas por primera vez.

Haciendo visible el Deleuze invisible para los deleuzianos adultizados

JULIÁN FERREYRA
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Y TECNOLÓGICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES -
ARGENTINA)



Reseña de Moscardi, Matías, *¡El gran Deleuze! Para pequeñas máquinas infantiles*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2021, 213 pp.

Recibida el 15 de diciembre de 2023 –
Aceptada el 26 de febrero de 2024)

Por las noches les canto a mis hijos dos canciones de María Elena Walsh, y luego arranco con alguna lectura. Una noche, agarré *¡El gran Deleuze! Para pequeñas máquinas infantiles*. Como muchas veces en la vida (y especialmente en la paternidad) fue una experiencia maravillosa, pero que no tuvo nada que ver con lo que yo esperaba. Por una parte, sobre todo en los primeros capítulos, la relación con la obra de Gilles Deleuze es apenas visible (las excepciones son el índice y algunos términos técnicos que Moscardi escribe en mayúsculas muy divertidas de volcar en voz). Por otra parte (y esta fue la mayor sorpresa) el libro fascinó inmediatamente a mis hijos que, hay que decirlo, tienen una actitud extremadamente hostil con la filosofía.

En esas ocho o nueve noches que dedicamos a leer este libro me dejé en principio llevar simplemente por la rutina, sin reflexionar sobre lo que estaba pasando. Cada noche, cantaba “La reina batata”, “El mono liso” o “El perro salchicha” y pasaba a “¿Qué es la filosofía?”, “Las multiplicidades” y “Los rizomas”, con el automatismo de las cadenas sensorio-motrices y el fragor la vida mula. Sólo la vaga sensación de algo *distinto*, de que, pese a que *parecía* que *El gran Deleuze* no era muy distinto de *El mago de hoz* o *Los zapatos voladores*, la experiencia no era idéntica. La expectativa del encadenamiento sensorio-motriz era “que se duerman así puedo ir a lavar los platos y cerrar este día”. Y a veces en efecto se dormían, y siempre me iba a lavar los platos. La novedad fue emergiendo en medio de la vida mula: los chicos estaban haciendo preguntas, riéndose, jugando con las propuestas de Moscardi (mi hija, por ejemplo, dibujó un rizoma de colores y le puso de título “Rizoma para adulto

niñicizado")... Estaban, en suma, *pensando*. Estaban escuchando una versión del mundo que, a pesar de ser en principio muy distinta al relato oficial, se parecía mucho más a su experiencia real. "Un mundo que es el mundo cotidiano, pero visto bajo un hechizo que rompe el hechizo de lo cotidiano [...]. Los libros de EL GRAN DELEUZE, en pocas palabras, hablan del mundo que tenemos ante nuestras propias narices. Pero, como sucede con nuestras propias narices, ¡hay que ponerse bizcos para verlas!" (p. 17). Un mundo donde los peces y los ovillos de lanas se parecían mucho más a su manera de jugar y pensar que las mochilas y los guardapolvos, las cenas y las duchas, las actividades y los despertares. Donde no había "lluvia" sino gotas de lluvia. Donde nos burlábamos del orden de los "adultos adultizados". Donde los gatos envolvían a las abuelas en ovillos de lana. Donde la caca hacía máquina con las mascotas y los abrazos eran agenciamientos. Donde las ideas se pescaban y se dejaban volver a caer al mar: "¡Las ideas son como peces! ¡Las ideas son PECIDEAS! [...] Pensar y pescar son actividades muy parecidas. [...] Pensar requiere de semejante paciencia. La espera es el momento más difícil de todos. Ahí es donde el verdadero pescador y el verdadero pensador se lucen, donde demuestran su perseverancia. [...] Las PECIDEAS son, antes que nada, peces que se pescan devolviéndolos al mar" (pp. 26-27). Deleuze hubiera desplegado esa hermosa sonrisa que relucía bajo sus ojos brillantes.

Si nos guiamos por el índice, *El gran Deleuze* parece casi clásico en lo que respecta a los tópicos del filósofo francés (mayormente en su obra junto a Guattari; después de todo, Deleuze es el resultado de "una fusión, como las de *Dragon Ball*", con "su mejor amigo" [p. 14]), teniendo en

cuenta los títulos de los capítulos: "¿Qué es la filosofía?", "Las multiplicidades", "Los rizomas", "Las máquinas infantiles", "Rostridad", "Devenir animal", "Nomadismo", "Los ritornellos" y "Salto al mundo molecular". Conceptos que no serían objetables en ninguna introducción a la filosofía de Deleuze, y estarían allí *como peces en el agua*. Y sin embargo, nada de clásico hay una vez que uno entra en la lectura de cada capítulo.

Matías Moscardi no es un "especialista" en Deleuze. Doctor en Letras, escritor, poeta e investigador del CONICET –y por lo tanto de robusta producción académica–, carece prácticamente de trabajos científicos sobre el filósofo francés o sus principales conceptos. Este libro "para niños" no es, sin duda, parte del *corpus* de los "estudios deleuzianos". Y sin embargo, mientras le leía a mis niños este libro, mi yo académico se disolvía junto al entusiasmo de mis máquinas infantiles, y el adulto adultizado en mí se prestaba al juego sin rostro y sin nombre propio que propone Moscardi: "¡Una cara es una cosa muy rara! [...]"
 ¿Los tontos adultos adultizados no se la pasan sacándose *selfies* en Instagram?
 ¿Acaso Facebook no significa, en inglés, "libro de cara"? ¿No tenemos, cada uno de nosotros, desde que nacemos, un Documento Nacional de Identidad en el que figura nuestro nombre y nuestra cara? [...]"
 ¡ROSTRIDAD por todos lados!" (pp. 123, 128). Y justamente por esas páginas, ya bastante avanzado el libro, en torno al concepto de "rostridad" que siempre me había interpelado tirando a poco en la letra de Deleuze y Guattari, mientras mis hijos se mataban de risa cuando el libro señalaba cómo cuando se reta a una niño muchas veces se usan palabras que remiten a la resistencia de las "máquinas infantiles" a la rostrificación ("Caradura,

cararrota, no tenés cara" [p. 128]), se me coló el pensamiento de que había algo que Moscardi había entendido sobre Deleuze mucho mejor que todos los *papers*, libros, capítulos de libros y ponencias que me ha tocado consumir y producir.

Algo, no todo. Obviamente, la repartición adultos adultizados / máquinas infantiles no es absoluta, y su axiología necesariamente dudosa y contextual. Hay, para mí, un gran Deleuze para adultos adultizados (una ontología rigurosa que responde a nuestra humana necesidad de dar sentido al mundo, una ontología práctica que permite encarar desafíos políticos, éticos y clínicos de urgente necesidad con herramientas eficaces y sofisticadas), y hay un Deleuze para máquinas infantiles que ha hecho mucho daño (dándole nafta y oxígeno a la hoguera del anarco-capitalismo y el aceleracionismo delirante que azota nuestra aldea global, y particularmente a nuestra pobre Argentina; era cierto, nomás que *en ese sentido todavía no habíamos visto nada*, y también mi intuición de que romantizar y tomar *al pie de la letra* esa frase de *El anti-Edipo* era un camino apocalíptico).¹ "Los adultos adultizados son fanáticos del orden" (p. 80), y efectivamente, una dimensión de nuestras existencias requiere orden: tierra, techo y trabajo, sin ir más lejos.

Pero hay, también, como muestra Moscardi, un gran Deleuze para máquinas infantiles sin el cual el otro, el serio, con rostro, nombre y apellido y citas textuales no podría existir. *El gran Deleuze para pequeñas máquinas infantiles* está lleno de



verdades que a veces los deleuzianos de la academia perdemos de vista, aunque estén frente a nuestras narices. Lo intuitivo e inmediato de la caracterización de la multiplicidad como "lluviosidad" es uno de los ejemplos más elocuentes de ello: "¿La lluvia, un sustantivo individual? [...] La lluvia no puede ser ni *sustantivo*, ni mucho menos un sustantivo individual, señoras y señores: ¡la lluvia es un llover lluvioso! [...] Para que haya lluvia-lluvia, miles de gotas tienen que caer y algo o alguien tiene que mojarse. [...] Un verdadero llover-lluvioso que requiere, por lo menos, de tres elementos: 1) Cientos de miles de gotitas; 2) Un caer que no deje nunca de caer –cuando deja de caer, deja de llover–; 3) Y un salpicar que moje plantas, animales, cosas y personas" (pp. 51-52). Era tan simple, tan obvio, tan cotidiano, el complejo asunto de las multiplicidades.

¹ "No iremos nunca lo suficientemente rápido en el sentido de la desterritorialización: todavía no han visto nada, proceso irreversible", Deleuze, G. y Guattari, F., *L'anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 384, yo traduzco.

Otra de las virtudes más destacables del libro es la ilación del relato conceptual. Capítulo a capítulo, la historia se va encadenando. *El gran Deleuze* pasa con naturalidad de la multiplicidad a la inmanencia, de allí a los rizomas, luego a las máquinas, los agenciamientos y los devenires para cerrar con el “mundo molecular”. Veamos el primer paso (de la multiplicidad a la inmanencia): “¿Habrá otras cosas que sean como la lluvia? Un perro, por ejemplo, ¿tendrá también sus propias gotitas y su llover lluvioso? [...] ¡El sustantivo individual es una estafa mundial! Analicemos la LLUVIOSIDAD de la abuela. [...] Como podemos ver, la abuela-abuela es mucho más que la abuela, la abuela-abuela es una MULTIPLICIDAD. [...] Es razonable pensar que nosotras mismas, pequeñas máquinas infantiles, tenemos nuestra propia LLUVIOSIDAD: pelos, uñas,



dientes, mocos [...]. ¡Innumerables gotitas nos hacen ser quienes somos! [...] Y si la lluvia es una MULTIPLICIDAD, imagínense lo múltiple que es el mar” (pp. 55-59). Moscardi llega a la inmanencia (repitiendo casi a la letra las últimas palabras de *Diferencia y repetición*), dando pasos bellos y necesarios. Desarma los universales abstractos para llegar a las *haecceidades* que componen todo lo que es y que aquellos ocultaban. Lo que está ahí frente a nuestras narices pero no vemos. Para llegar a *sentir* que nosotros mismos somos *multiplicidades*, que éstas no son nada abstracto en el vaporoso mundo de las ideas. El niño mismo que escucha es una multiplicidad, y el adulto mismo que lee también. Y, como bien querían Deleuze y Guattari, una vez que nos vivimos como multiplicidades, con la individuación de la lluvia, estamos a un paso de devenir, pues sólo entonces podemos *conectar* con las heterogeneidades que constituyen lo que somos.

Siguiente paso de la fina ilación de Moscardi, de las multiplicidades al rizoma: “Si, como ya sabemos, todas las cosas son multiplicidades lluviosas, entonces es muy fácil deducir que todas esas lluviosidades se encuentran conectadas por invisibles hilos de colores que forman un enorme y enmarañado RIZOMA” (p. 72). El rizoma cobra, además, en el libro de Moscardi, un sentido del que parece carecer en Deleuze y Guattari pero que de alguna manera muestra su cara más significativa. Es lo que “vuelve visibles las invisibilidades” (p. 69). Para hacernos llegar a esta visibilización, el autor propone un juego: enhebrar con ovillos de lana de varios colores cada cosa que encontremos en la casa. “Cuando terminemos, no será necesario saber qué es un RIZOMA porque... ¡lo tendremos ante nuestras

propias narices! [...] Hemos creado una multiplicidad, un nuevo (des)orden de las cosas” (p. 71).

El libro es, además, extremadamente bello. Veamos por ejemplo la presentación en verso de las máquinas:

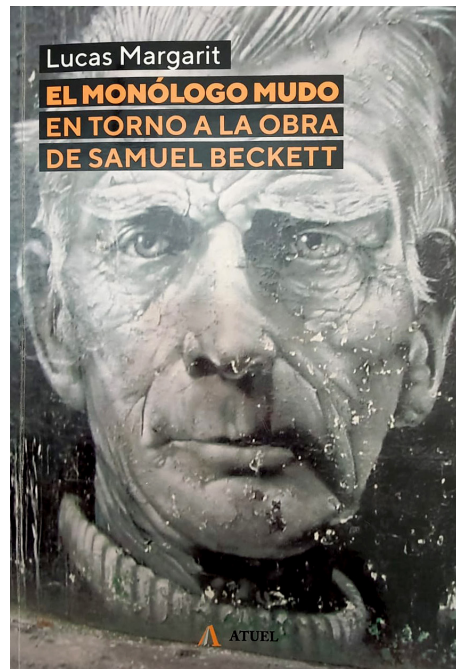
“El sol es una máquina de hacer calor.
Las flores son máquinas de polen para las abejas.
Las abejas son máquinas de hacer miel.
Los árboles son máquinas de oxígeno.
El mar es una máquina de olas.
[...]
La boca y los dientes son una máquina de triturar
pero también de hacer palabras.
Las manos son máquinas de agarrar,
máquinas de escribir,
máquinas de acariciar,
máquinas de hacer sombras en la pared.
El pelo es una máquina de enredarse.
[...]
Máquinas por aquí, máquinas por allá... ¡Máquinas por doquier!” (pp. 108-109).

Y a partir del concepto de máquina llega Moscardi a “agenciamiento”. Las máquinas se conectan y van formando los agenciamientos que somos. El libro propone elocuentes y entretenidos ejemplos que hacen accesible este concepto huidizo: formamos agenciamientos con la cama cuando nos vamos a dormir; con el grifo, el agua y el jabón cuando nos bañamos; con las ruedas, rayos y frenos cuando andamos en bicicleta; con la harina y los huevos cuando hacemos una torta con la abuela. Cerremos esta reseña con uno de los pasajes más bellos, que revela lo que somos, y en estos tiempos libertarios muchos parecen haber olvidado: humanos conectados, seres que no tienen ningún sentido cuando se los piensa como individuos solos y aislados: “Nos conectamos cuando damos besos, cuando estamos pensando en

alguien estamos conectados. El humor y la risa son un cablecito que nos une a otras personas que se ríen de lo mismo. Nos conectamos con el piso cuando caminamos en patas y a nuestros zapatos cuando vamos calzados. [...] Abrazados estamos conectados: el abrazo y los besos son los AGENCIAMIENTOS AMOROSOS más hermosos” (p. 115). La subjetividad cínica que se está poniendo de moda y la crueldad que se está naturalizando hacen que el siglo contradiga la predicción de Foucault y esté resultando muy poco deleuziano. Obras como la de Moscardi, con su pedagogía para “niñes”, dejan sin embargo espacio para la esperanza.

Conociendo a Beckett

SOLANGE HEFFESSE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de Margarit, Lucas, *El monólogo mudo. En torno a la obra de Samuel Beckett*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Atuel, 2023, 344 pp.

Recibida el 20 de diciembre de 2023 –
Aceptada el 4 de febrero de 2024

La multifacética obra de Samuel Beckett no ha cesado de convocar al día de hoy el interés y la pasión de académicos y artistas por igual. Su influencia en cuanto a la renovación de los paradigmas estéticos tradicionales –narrativos, críticos y escénicos– es notable e imborrable en el campo cultural actual de nuestro país y del mundo. Tan fragmentaria como inabarcable, su obra toma la imposibilidad de decir y de representar la realidad, el desorden y la confusión que reinan en la vida, como germen de escrituras que ponen de manifiesto el artificio propio de la literatura, mostrando por esa vía su fracaso inherente, en busca de aquella nada que se ocultaría “detrás” del velo de las palabras. Publicado a mitad del año 2023 por Ediciones Atuel con el apoyo del Instituto Nacional del Teatro, el volumen crítico que aquí reseñamos condensa los resultados de una labor de 30 años dedicados a investigar, comprender y explicar, sin aplanar, los vericuetos y complejidades presentes en la obra de uno de los escritores más relevantes del siglo XX.

Su autor es Lucas Margarit: Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como profesor en la cátedra de Literatura Inglesa de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad, donde ha dictado numerosos seminarios. Participa en la publicación especializada *Beckettiana* desde su primer número en 1992, y actualmente la dirige junto a María Inés Castagnino. También dirige la Maestría en Literaturas en Lenguas Extranjeras y Literaturas Comparadas de la UBA. Su tesis doctoral estuvo dedicada a analizar la poesía de Samuel Beckett. Realizó una estancia de investigación en la Universidad de Reading (donde se encuentra el archivo más importante de manuscritos y documentos originales donados por el propio Beckett), que resulta en la impronta filológica de

sus investigaciones. En su investigación post-doctoral se dedicó a estudiar el problema de la traducción y la auto-traducción en la poesía del mismo autor. Margarit es uno de los referentes indiscutidos en la materia en nuestro ámbito. A lo largo de su trayectoria, publicó ensayos, artículos y libros de poesía. *El monólogo mudo* reúne una selección de sus trabajos –en algunos casos, actualizaciones de trabajos ya publicados; en otros, conferencias inéditas hasta el momento– que logra dar a la lectora curiosa y a la especializada una visión de conjunto de la estética beckettiana y de los principales problemas que la atraviesan. El ojo crítico y la pluma amena de Margarit alcanzan este propósito trazando un recorrido que abarca los distintos periodos en la producción de Beckett y sus relaciones con varios temas de la literatura, las artes plásticas y musicales, y la filosofía. Ese recorrido fue organizado en cuatro partes, que corresponden a los distintos géneros de la obra beckettiana a los que se abocan sus capítulos: el teatro, la poesía, el ensayo y la traducción. A esto se suma un capítulo final (“*De residua a carroña*”), propuesto como conclusión del libro.

Este último trabajo consiste en la rescritura de una exposición presentada en el congreso “Samuel Beckett and the Anthropocene” en el Trinity College de Dublín en 2020, y sopesa el lugar de la obra de Beckett para pensar la época en la que nos encontramos, es decir, aquello a lo que no sin controversias se ha convenido en llamar *Antropoceno* (concepto que en pocas palabras indica que la humanidad se convirtió en una fuerza geológica capaz de modificar con su accionar al planeta y sus procesos ecológicos), o también, más específicamente, *Capitaloceno* (p. 323), cuando se atiende al hecho de que esa influencia en la naturaleza es diferencial y encuentra su

causa principalmente en que el mundo está organizado por un sistema capitalista. En este trabajo, Margarit reflexiona sobre el sometimiento y la quietud que padecen los personajes/“sujetos” beckettianos, quienes se ven transformados en basura. Entiende que su inmovilidad expresa formas de resistencia al “movimiento de un mundo capitalista”, a la “explotación del otro y del semejante” y al establecimiento de lo económico como única dimensión válida para el ordenamiento de la existencia. Así, en la obra de Beckett se plantea una perspectiva según la cual la transformación del mundo “ya no produce ganancia, sino siempre pérdida” (p. 320): “de movimiento, de percepción, de cuerpo y de palabra” (p. 323). Esto indicaría el paso de una sociedad industrial a una “sociedad residual” (p. 320). Un claro ejemplo es el tacho de basura en el que se encuentran los padres de Hamm en *Final de partida* (1957), pero Margarit menciona también los relatos “A lo lejos un pájaro” (escrito en los años sesenta) y “Para acabar aún” (1975), y las obras dramáticas breves tituladas “Catástrofe” (escrita en 1982 y estrenada en 1983) y “Qué dónde” (publicada en 1984). Lo interesante de esto para mí –la razón por la cual decidí comenzar mi reseña subrayando este aspecto del libro– es el modo en que Margarit destaca la faceta de crítica social presente en la obra de Beckett, tantas veces acusada de ser una obra críptica, elitista (p. 301) y por lo tanto, apolítica. Pues, como también indica Deleuze, “lo que se puede llamar un desperdicio, un desecho de humanidad, es también la conquista del mundo sin verticalidad. [...] Conquista de un mundo que perdió este eje privilegiado y que va a ofrecernos entonces otras cosas” (Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, trad. S. Puente y P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 68). El vaciamiento de los paisajes y la incapacidad mental de reunirlos, la

degradación corporal y la inmovilidad, son imágenes metonímicas de “un mundo corroído: un desierto, una habitación cerrada y gris o incluso la misma oscuridad” (p. 321). Y los personajes beckettianos serían sus víctimas, en tanto que son las consecuencias de ese mundo corroído, “de una estructura mayor que los corroe” (p. 322), muestras del residuo de un sistema económico que condena a una gran mayoría de la población a la supervivencia, en lugar de sujetos plenamente constituidos. En este capítulo final, Margarit caracteriza a los personajes beckettianos precisamente por su fragilidad y su vulnerabilidad: ante el paso del tiempo o ante la imposición de algún poder –económico, político, físico– por parte de otre/s. Personajes envueltos en una “situación de caída” (p. 322), en el derrumbe constante de un mundo en ruinas. Según Margarit, este escenario nos invita a crear “un camino alternativo”, una perspectiva “contra-Antropoceno” que nos permita contrariar el exceso de la proyección humana en la modificación de la naturaleza y los daños irreversibles provocados por ella. Porque ese exceso se encontraría siempre arruinado por la catástrofe que “recubre cada una de las obras beckettianas” (p. 323).

En el libro que reseñamos, Margarit lleva adelante un análisis filológico y comparativo de la palabra beckettiana, que le permitirá proponer distintas aproximaciones para intentar comprender el sentido de sus puntos más oscuros. Este es uno de los aspectos más valiosos del libro: lograr explicar y dar cuenta profundamente del proyecto estético que esas palabras rotas despliegan y de sus aspectos fundamentales, sus puntos de convergencia y de divergencia, sin por ello clausurar su sentido. Y esto último tiene que ver también con el espíritu de un proyecto estético que no

puede más que fracasar en la producción de sus sentidos, porque para Beckett “ser artista es fracasar como nadie más se atreve” (Beckett, Samuel, *Disjecta. Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, Londres, John Calder, 1983, p. 145, traducción propia). Conviene aclarar que, desde el comienzo, Margarit va a mostrar cómo la escritura beckettiana rompe con los códigos que funcionan como límite de distintos géneros por los que Beckett se aventura (p. 5); algo que, como afirma el propio Margarit, podría impugnar la organización de las partes que integran al libro. Sin embargo, ese borramiento de la distinción entre los géneros contribuye a proporcionar ejes de comparación y de diálogo entre las distintas zonas de producción de su obra y entre los textos que la integran. Por lo que iluminar este aspecto constituye otra de las virtudes del libro.

Como decíamos, Margarit se concentra entonces en analizar el teatro, la poesía (desde *Whoroscope* –1930– en el que la voz poética se presenta bajo la máscara de Descartes, hasta el balbuceo murmurante de *Comment dire* –1988–, pasando por *Echo's Bones* –1935–, y *mirlitonades* –un grupo de poemas muy breves escritos entre 1976 y 1978 “en pequeños trozos de papel o cartón desechable [...] que Beckett reutiliza y resignifica con la escritura: etiquetas de whisky Johnny Walker, paquetes de cigarrillos, boletos, o incluso en posavasos de cerveza [...], fragmentos textuales que también se definen por la superficie en que fueron escritos” [pp. 115-116], en los que se manifiesta la palabra poética como materialidad residual), el ensayo (sección titulada “volviendo a *Disjecta*”, aquel compendio editado por Ruby Cohn que incluye textos breves escritos en diferentes épocas, en su mayoría críticos, inéditos o poco difundidos hasta entonces, y que

Beckett autorizó a publicar para satisfacer el interés de sus lectorxs académiques) y la “traducción y transposición” (donde se analiza el lugar de la poesía en la composición de otros géneros, los problemas vinculados a la auto-traducción y las apropiaciones en la obra de Beckett, las traducciones que realizó de otros autorxs como los surrealistas y los poetas mexicanos, y por último, las distintas traducciones de Beckett en la Argentina, marcando la impronta que tuvo aquí, primero su teatro y luego su narrativa). No voy a replicar estos desarrollos en su conjunto porque considero que vale la pena adentrarse en ellos por cuenta propia. Tan solo voy a detenerme en comentar algunos aspectos que considero relevantes de la primera y la tercera parte.

En la primera parte –la más extensa, que consta de seis capítulos que de alguna manera sientan las bases para la comprensión de esta poética y algunos puntos de comparación para los desarrollos posteriores del libro–, uno de los ejes, presente en los primeros dos capítulos, es la degradación, el dolor y el malestar que proceden de la corporalidad: una descomposición de cuerpo y palabra que Beckett vincula a la reformulación del espacio escénico que lleva adelante en sus obras y a los problemas que encuentra en la representación teatral. Esto implica que el lenguaje solo puede testimoniar “una percepción extraña del mundo y de las posibilidades relativas y reducidas de enunciar esta experiencia, [...] una relación extraña entre el cuerpo del personaje, el entorno y su experiencia de la palabra para poder hacer mínimamente inteligible el mundo que lo rodea” (p. 12). Primero, Margarit estudia este eje comparando *Los días felices* (1961) y *No yo* (1972), atravesadas ambas por la fractura entre el pensamiento o el “espacio craneal” y el cuerpo (pp. 11-25). Luego, se concentra en

los espacios de encierro y sumisión que aparecen en el teatro de Beckett y en la novela *Murphy*, de 1938 (pp. 27-36). En los siguientes capítulos, estudia las relaciones intertextuales de Beckett con la obra de Shakespeare (vinculando algunos elementos de *La tempestad* con *Final de partida*, pp. 37-50) y con la de Pinter (en torno a la concepción del espacio dramático, señalando la recepción por parte de Pinter pero también sus diferencias, pp. 51-62). Luego, aborda el problema de los espacios representados y de representación con relación a los desarrollos de Peter Brook sobre el espacio vacío, y a su rol como director de una puesta de *Los días felices* en 1995 (pp. 63-70). Finalmente, esta parte se cierra con un capítulo en el que sopesa la importancia del análisis de los manuscritos de Beckett (borradores, cuadernos de notas de sus múltiples referencias literarias y filosóficas, cartas que incluyen versiones de sus poemas y sus puestas en escena, y las notas al margen en los libros de su biblioteca personal) para comprender sus modos de leer, sus intereses, las estrategias de apropiación respecto de sus copiosas lecturas y la evolución de su estética (pp. 71-80).

A continuación, me interesa destacar la tercera parte, dedicada a los ensayos de Beckett, por su desarrollo en torno a un aspecto que puede resultar de difícil comprensión: la relación de Beckett con la filosofía, un tema que alcanzó a constituirse como una rama específica de los estudios beckettianos (p. 185). En esta parte, Margarit indaga primero en lo que caracteriza a la obra ensayística de Beckett y, por esa vía, en su relación con la música y la pintura (y la importancia de las indicaciones que encontramos en esos textos misceláneos incluidos en *Disjecta* –como “La carta alemana” o “Tres Diálogos”– para comprender su propia escritura). También estudia

la referencia a Robert Burton en torno al tópico de la melancolía. A esto le siguen los dos capítulos sobre la filosofía en su obra, en los cuales el análisis de Margarit muestra cómo las ideas filosóficas a las que Beckett recurre funcionan como una materia poética de la que elige cuidadosamente elementos e ideas variadas, que son incorporadas fragmentariamente en su escritura, sin la pretensión de conformar un sistema filosófico determinado.

En el capítulo 13 (“Una tríada cartesiana en la obra de Samuel Beckett”, pp. 185-208), Margarit explica la presencia de René Descartes, Arnoldus Geulinx y George Berkeley en la obra de Beckett. Analiza primero el modo en que Descartes es personificado en *Whoroscope*, su primer poema, por el cual ganó un certamen organizado por la casa editora *Hours Press*, cuyo tema era el tiempo. Beckett toma como fuente principal la biografía de Adrian Baillet de 1691 (p. 188). Según Margarit, en ese poema Beckett presenta “un juego de intermitencias, por un lado, entre el mundo material y el racional y, por el otro, entre el mundo exterior y el interior” (p. 187). Esa distinción y los problemas filosóficos que acarrea, junto con la duda frente a la percepción empírica, marcan la estética beckettiana de ahí en más. La elección de este personaje –dice Margarit– responde a un “intento por desestructurar, no sólo la imagen canónica del filósofo francés, sino también la noción de sujeto e individuo que se desprende de su pensamiento” (p. 189), es decir, la de un sujeto plenamente racional capaz de conocer el mundo, aquello que Beckett se propone deconstruir.

La sección de este capítulo dedicada a Geulinx quizás sea la más iluminadora, por tratarse de un autor poco estudiado y lejano de los cánones. Se trata de un filósofo belga del siglo XVII que adscribe a

la corriente ocasionalista y que toma por punto de partida a la filosofía cartesiana. Beckett lo menciona muchas veces, por ejemplo en *Murphy* y en *Molloy* (1951), además de en varias notas de sus manuscritos de la época temprana en la que lo estudia. Su obra principal es la *Ethica* (1675), donde trata el problema del libre albedrío para comprender “los alcances de la libertad del hombre y la relación con sus acciones” (p. 196). Frente a este problema, su postura es que los hombres no eligen cómo actúan, sino que sus actos responden a la voluntad externa de Dios (p. 196). Según Margarit, en la apropiación beckettiana de esta idea, “la divinidad será reemplazada por la presencia de un azar que no puede determinarse de ningún modo” (p. 196). Geulinx también recupera la fractura cartesiana entre cuerpo y razón, correspondiente a la multiplicidad contra la unidad, cuya posibilidad u *ocasión* de coincidir estaría dada precisamente por la voluntad divina (p. 197). Y esto instala una *espera* de “la ocasión adecuada”, la cual se encuentra más allá del accionar individual (p. 197), una idea de la existencia comprendida como espera que impacta por ejemplo en *Esperando a Godot* (1952). Margarit procede entonces a comentar las notas de Beckett en las que Geulinx aparece. Allí Beckett vuelve sobre la relación mente/cuerpo, para enfatizar, por un lado, la imposibilidad de llevar a cabo el movimiento del cuerpo –puesto que no se sabe cómo hacerlo moverse, y según Geulinx aquello que se desconoce no se puede realizar–, y por el otro, el carácter “borroso” de nuestro conocimiento del mundo (p. 198), de nuestra capacidad para percibirlo y para enunciarlo, para expresar ese conocimiento en palabras. En este sentido, el pensamiento de Geulinx puede caracterizarse como una “autología”, puesto que el único conocimiento certero que es posible adquirir de acuerdo con su

postura es el de una mente independiente del cuerpo que se inspecciona a sí misma (p. 200). Esto funciona como modelo para el tipo de “experiencia interior” y de “encierro mental” que la escritura beckettiana se esfuerza por registrar (p. 202), teniendo en cuenta que para Beckett el pensamiento sólo puede expresarse en palabras y de un modo fallido. En cuanto al problema del movimiento y la inmovilidad, Beckett toma de Geulinx dos imágenes en las que la voluntad del sujeto no puede controlar el movimiento, por lo que se enfatiza su pasividad: la del barco que se mueve en dirección contraria al sujeto que está en la cubierta y la de “una cuna meciéndose por la mano de una madre” (p. 199). Esta última se traslada en la silla mecedora de *Murphy* y de *Rockaby* (1980).

Este capítulo se cierra con una sección dedicada a un tercer cartesiano, el obispo de Berkeley, figura en la que se profundiza el problema del solipsismo y del “artificio del desdoblamiento sujeto/objeto” (p. 202), materializado en la única película de Beckett: *Film* (un cortometraje filmado en 1964, al que Deleuze caracteriza como exponente del cine experimental). Margarit contextualiza esta realización cinematográfica con relación al género del cine mudo (pp. 205-207). En este corto, se dramatiza el principio ontológico berkeleyano que indica que “ser es ser percibido” (p. 203), con el afán de contestar a la pregunta acerca de “¿Cómo deshacernos de nosotros mismos, y deshacernos a nosotros mismos?” (Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2018, p. 101). Nuevamente entra en juego la puesta en crisis de la percepción en sus distintas modalidades: la percepción exterior, la percepción por parte de otros y la auto-percepción. La cámara/ojo/sujeto persigue al actor/objeto

(interpretado por Buster Keaton) quien huye de la posibilidad de ser percibido por otros: primero en la calle, luego en la escalera, luego se encierra en una habitación vacía donde intentará ocultarse de la percepción proveniente de los animales y las fotos, hasta que finalmente se (nos) revela que la única percepción inescapable es la propia. Sólo en ese final vemos su rostro: sus ojos quedan de frente al ojo de la cámara, revelando en ese primer plano el horror que le produce el hecho de ser percibido (p. 205) y de no poder cesar de percibir. Si para Berkeley es nuevamente Dios, es decir, la percepción divina, lo que hace ser, para Beckett “ante la ausencia de Dios y frente a la imposibilidad de percibir al otro, fuera del sujeto, se presenta como única posibilidad de ser, la autopercepción” (p. 203). Y a partir de ello, lo que Beckett plantea es la imposibilidad de la huida (p. 206), imposibilidad de escapar al solipsismo que caracteriza a tantos de sus personajes (p. 207), para quienes –como hemos dicho– la única percepción que podría ser certera es la imprecisa percepción que tienen de sí mismos, de esa extraña experiencia interior.

El capítulo siguiente (“Beckett y otras notas de filosofía. Entre Fritz Mauthner y Maurice Blanchot”, pp. 209-227) está centrado en la crítica del lenguaje que se teje entre las referencias a estos dos filósofos. En cuanto al primero, al que Beckett estudia tempranamente, y en continuidad con lo que venimos desarrollando, encontramos que presenta una visión escéptica acerca de las posibilidades de alcanzar algún conocimiento por medio del lenguaje (p. 210). El lenguaje es para él una actividad, un “mediador” entre los hombres que se transforma en una “paradójica barrera” para el conocimiento y la comunicación plena (pp. 210-211). Esto se debe a que

“si el lenguaje «es uso del lenguaje» [Mauthner, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, México, Juan Pablos Editor, 1976, p. 37], si se hace cada vez y en cada enunciación, cabría suponer cómo funciona cada uso individual” (p. 212). Esta individualización conduce a un “ensimismamiento”, al aislamiento y al solipsismo. Todo conocimiento “se presentaría como una ilusión social que se refleja fragmentariamente y que se distorsiona en el lenguaje individual” (p. 212), un lenguaje propio de cada quien que se forma con metáforas (p. 214). De aquí Beckett extrae motivos como la imposibilidad del encuentro, la incompreensión generalizada y la dificultad de las relaciones amorosas marcadas por “las incongruencias entre el deseo y la palabra” (p. 213). Y, como dice Margarit, la afinidad entre ambos radica en una cierta “fidelidad al fracaso” que se ubica en el centro de sus escrituras y sus reflexiones (p. 213). Por su parte, Blanchot complementa esta visión de las cosas, en sus reflexiones acerca de la neutralidad y la autorreferencialidad de la palabra escrita, y sobre todo, de la literatura (p. 214). La respuesta acerca de cómo se pronuncia esa palabra neutra podría encontrarse en el poema *Comment dire*, al que ya nos referimos, donde vemos cómo “es la naturaleza misma del lenguaje la que reduce cualquier decir a la perifrasis y, en casos extremos, al discurrir del murmullo a través del sujeto. Esto nos acerca a la idea de metáfora en tanto que origen del lenguaje, tal como lo ha planteado Mauthner: todo decir se encuentra descentrado con respecto a la cosa que intenta nombrar” o representar (p. 215). Así “la palabra se aleja de las cosas”, en tanto que a su vez “el sujeto se presenta difuso, puesto que sólo se muestra como una identidad que asegura el sentido en el discurso que lo enuncia y es enunciado por él” (p. 216), tal como sucede con las novelas de la trilogía (*Molloy*,

Malone muere –1951– y *El innumerable* –1953–), donde la primera persona se confunde con la tercera persona o no persona (p. 221). El sujeto/hablante se caracteriza entonces por su inarticulación y su des-realización, perdiéndose en el silencio (p. 219). En suma, el pensamiento de Blanchot da paso a comprender algunos de los tópicos fundamentales de la obra de Beckett: la imposibilidad de decir/pensar/comprender, el agotamiento del lenguaje y su carácter fragmentario, la descentralización de una voz balbuceante (p. 225) y la dualidad entre pensamiento y lenguaje (p. 226), entre pensamiento y habla (p. 227). Ese hiato, que unas veces conduce en la obra de Beckett a la desaparición del cuerpo y otras a “la imposibilidad de establecer una identidad” (p. 227), marca la existencia y las dificultades de enunciación que experimentan los personajes beckettianos.

Luego de nuestros análisis de algunos de los ensayos incluidos en *El monólogo mudo*, no queda más que recomendar su lectura integral a todos aquellos que estén interesados en sumergirse en la obra beckettiana, contando con una guía insuperable para comprender algunos de sus aspectos nodales, para afrontar las barreras que en momentos pudiera plantear la dificultad de su lectura, y para reconocer adecuadamente su infinita belleza.

Al calor de un frío invierno, o sobre por qué y cómo revolucionar la vida

JUAN PABLO DE NICOLA
(INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TECNOLÓGICAS - ARGENTINA)



Reseña de von Redecker, Eva, *Revolución por la vida. Filosofía de las nuevas formas de protesta*, Traducción de Agustín Lucas Prestifilippo, Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2022, 288 pp.

Recibida el 17 de octubre de 2023 –
Aceptada el 12 de febrero de 2024

La naturaleza está y no está en peligro. Está, porque los ciclos inherentes a la reproducción del dominio capitalista sobre aquello que precise manipular para convertir en mercancía lo dirige inevitablemente a transformar lo viviente en una cosa muerta. No lo está, porque la humanidad, en tanto que doblez material de esa naturaleza “toda”, extiende la naturalidad propia del dominio capitalista como una naturaleza perenne que parece, a pesar de su variabilidad de formas, no haber abandonado esta regalía que constituyó sus modernas bases filosóficas y políticas. Tanto es así, que la naturaleza “primera”, como conjetura Horacio González (*Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*, Buenos Aires, Colihue, 2021), pretende ser extendida en la infinitud de la vida algorítmica, que, por cierto, tendría la potestad de evitar una posterior destrucción planetaria. A falta de naturaleza, parece que siempre ya estamos en condiciones de hacer otra.

Sin embargo, en el entremedio de este ultrasonido persistente del narcisismo capitalista, Eva von Redecker lo hace crujir sin dejar de propiciar nuevos sonidos con la potencia de renaturalizar lo que algunas corrientes teóricas hoy dan por prácticamente extinto. En *Revolución por la vida*, un manifiesto crítico, digámosle así (si la designación no es redundante), von Redecker despliega la multidimensionalidad de lo viviente que está y no está, por lo menos no totalmente, en jaque. Con una prudente traducción del alemán al español, facilitada y curada por Agustín Lucas Prestifilippo, el libro resulta sugerente en varios sentidos. En primer lugar, se ocupa de una amalgama de problemas concretos relativos a la crisis climática, la destrucción ambiental, las consecuencias de la pandemia del

COVID-19, el nuevo rol de la soberanía estatal, la cuestión de los refugiados, entre otros, pero todos ellos desde un enfoque que atiende a su entrelazamiento desde la ideología propietarista, propiamente capitalista, del dominio de la cosa y sus efectos, en lo que la autora denomina "vida". Pero von Redecker también articula un análisis teórico de las luchas políticas que se encuentran en los intersticios de estas crisis, haciendo estallar la hipótesis que tiende a justificar la improductividad política frente a una presunta devastación natural que ya no tendría retorno. Así, y en segundo lugar, la autora pone en primer plano a los movimientos *Ni Una Menos*, *Black Lives Matter*, *Ende Gelände*, *Dakota Water Protectors*, entre otros. Es decir, que incluso si tomamos como verdadera esta hipótesis del punto de no-retorno o de que ya no habría ninguna fuerza negativa, ningún *katechon* que pueda retardar la destrucción planetaria, no habría que dar por finalizada la vida: ni la vida humana, ni la inhumana, ni la vida toda.

Por ello, en el libro se vislumbra una preocupación por enfrentarse a las complejidades consustanciales a este momento crítico de la historia de lo viviente: de la humanidad y de la naturaleza, que, aunque imbricados, se exceden mutuamente. Junto a la consideración de teóricos y teóricas varios y varias como Hobbes, Wallstonecraft, Kant, Marx, Adorno y Horkheimer, Arendt, entre otros y otras, esta preocupación moviliza las preguntas que recorren todo el libro, que está estructurado de un modo por demás sugerente. Luego de una sucinta introducción que presenta esta preocupación sobre el problema de la vida y su devenir en el marco de la ideología propietarista del dominio de la cosa, se presenta una primera parte en la que se diagnostican diferentes elementos que hacen a la historicidad de la relación entre el

capitalismo y la vida: el dominio a través de la propiedad, la valorización de los bienes, la extenuación como efecto del trabajo y la destrucción de la vida. Seguidamente, en un capítulo que funciona de bisagra, von Redecker interrumpe la exposición para abrir la pregunta por la revolución y las formas de pensarla, más allá de la idea de una abrupta inversión o giro repentino. A continuación, se ofrece una segunda parte que reflexiona sobre las reversiones latentes de la primera y trata las vías posibles de revolucionar la relación de lo humano con la (y su) vida en el marco de la destrucción capitalista. Hay que salvar la vida, pero para ello hay que resignificar sus procesos, regenerando los patrones de trabajo, compartiendo bienes y cuidando aquellas materialidades vivientes que sólo podemos concebir como propiedad.

Cuatro capítulos componen la primera parte. En el primero, titulado "Dominar (*Propiedad*)", von Redecker delinea una genealogía de la ideología propietarista que abre paso a las relaciones capitalistas. La instauración del vallado, que Jean Jacques Rousseau criticó como uno de los grandes vicios de la perfectibilidad humana, es sólo el comienzo de una relación de dominio del hombre con las cosas. La autora introduce aquí dos conceptos que atraviesan el resto del libro. En primer lugar, el dominio (*dominium*) de la cosa. Es que la propiedad moderna nace estableciendo una relación de derecho del hombre con una cosa dominada, que fija la capacidad no sólo de control y de uso, sino también de abuso y destrucción. En la separación entre *imperium* y *dominium*, efectuada por la liberación de la servidumbre (separación que promueve la desposesión y el señorío de uno mismo), se impone el dominio de la cosa como una nueva forma de dominación. La forma-propiedad, para garantizar la libertad de los

varones blancos, precisaba la instauración de humanos que funcionaran a la manera de una cosa. La cosificación emerge como el efecto que somete a humanos a la esclavitud racista y al patriarcado. En segundo lugar, la posesión fantasma responde a la continuidad del dominio de la cosa en el marco histórico en el cual se le amputa la posibilidad de tenencia legal del humano como propiedad: "Ante la falta del objeto, persisten las pretensiones de dominación" (p. 39). Las identidades modernas, dice von Redecker, se fundan en la posesión fantasma: todos disponemos parcialmente de otros o nos presentamos a nosotros mismos como disponibles para la posesión. La rabia generada por la imposibilidad de dominar al otro se canaliza en la posesión fantasma: a través de ella sometemos o nos someten como propiedad a disposición. Así, dominio de la cosa y posesión fantasma funcionan como dos modos del dominio en el que se dispone de las cosas o de los otros como materias muertas susceptibles de ser manipuladas y destruidas *ad infinitum*.

En el segundo capítulo, "Valorizar (*Bienes*)", se introduce el concepto de dominio objetivo para examinar los efectos que la valorización capitalista (el fetichismo de la mercancía) tiene sobre el trato de lo humano hacia lo viviente. La separación abstracta entre lo valioso y lo inservible opera seleccionando la materia que sería prescindible, deshaciéndose de ella y generando montañas de residuos derivados de las cadenas de producción. Si la naturaleza viva es "la que crea ciclos en los que todas las partes permanecen en movimiento, alimentándose una y otra vez en circuitos regeneradores [...] el capitalismo sólo toma la parte y se despreocupa del contexto general" (p. 69). El rifle mercantil apunta hacia lo concretísimo: lo que genera ganancia,

desentiéndose y haciendo polvo las relaciones amplias que hacen a la totalidad social-viviente. Claro, el humano no queda desenganchado. Él también, ya sea por sus capacidades o sus *skills*, es desechado en cuanto no cabe dentro de los márgenes de ganancia.

El tercer capítulo, "Extenuar (*Trabajo*)", se detiene en la cuestión del trabajo y sus lazos corporales y temporales. Retomando nociones de antaño, pero revitalizadas, von Redecker examina la relación entre quien trabaja y sus posesiones. El desposeído está liberado para hacer uso de su tiempo, así como de ese objeto corporal llamado "fuerza de trabajo": "La ficción de que la fuerza de trabajo es una propiedad del trabajador es una expresión singular del dominio moderno de la cosa" (p. 77), ya que la fuerza de trabajo sólo es tal una vez que quien la "posee" pactó venderla al capitalista. Es decir, es una posesión fantasma. Esta moderna ficción capitalista del sujeto señor-de-sí-mismo, que von Redecker retrotrae hasta la filosofía cartesiana de la relación del alma con un cuerpo (más que cuerpo, cadáver), se basa y recae irrefrenablemente en una doble fractura: la pobreza material, por la obligatoriedad de las relaciones salariales en el sistema de propiedad, y la moralización burguesa que, más allá del desempeño productivo del trabajador, pone en duda su capacidad de ser señor-de-sí-mismo, cuyo efecto es la justificación de su condición de cosa apropiable y dominable. Finalmente, la autora incorpora el concepto de dominio objetivo de la cosa para demostrar el resultado de la conexión entre los dos conceptos tratados anteriormente (dominio de la cosa y dominio objetivo). El establecimiento de las cosas como propiedades manipulables y su puesta en marcha como combustibles que permiten la maximización de la ganancia

precisan de aquella fuerza de trabajo únicamente garantizada mediante el trabajo reproductivo, la apropiación colonialista de la tierra, el trabajo esclavo y la sobreexplotación agrícola. Todas ellas, elementos constituyentes de las relaciones industriales capitalistas, ponen como objeto muerto e inerte, extenuado hasta su consumación final, lo que, en realidad, son ciclos vitales que exceden la valorización mercantil. Lo que se trae al mundo en estas condiciones, dice von Redecker, no es vida, “sino sencillamente fuerza de trabajo con vistas a la valorización” (p. 84).

En el cuarto y último capítulo de esta primera parte, “Destruir (*Vida*)”, von Redecker se aproxima a las acciones de protesta de grupos como *Fridays for Future* y de *Extinction Rebellion* para preguntarse por sus desafíos y dilemas, en algunos casos con énfasis catastrofistas, en otros con una difuminación de la responsabilidad que fija todo humano como un virus destructor de la naturaleza; perspectiva que puede tener derivas ecofascistas. Cuando los ciclos vitales se ven erosionados por la necesidad capitalista de su mortificación y los tiempos que regulan la reproducción de estos ciclos se ven modificados incesantemente por el cambio climático, ¿qué hacer con la “pérdida del mundo” y su principal elemento, la “pérdida del tiempo”? ¿Qué luchas llevar adelante? ¿Qué ejercicio crítico lo suficientemente complejo podemos entablar? Retomando a Olga Tokarczuk, von Redecker sugiere la potencia de la “cuarta persona” o la “narradora tierna”, una voz interior a la naturaleza que recompone la interconectividad de los ciclos vitales, a la manera de quien puede concebir el punto de vista de la totalidad para dar cuenta de las consecuencias de cada acción.

En el quinto capítulo, “Revolución”, la autora se pregunta por las (im)posibilidades de

una revolución, y qué significaría específicamente revolucionar por la vida en el marco de las profundas crisis, tanto medioambiental como democrática. ¿La ralentización o el paro total funcionan hoy como caminos revolucionarios? ¿O es necesario pensar otras dinámicas revolucionarias? Desconfiando de cierto optimismo prometeico marxista (que, además, presupone el dominio del sujeto planificador sobre lo natural) y con la experiencia de la inmovilización durante la pandemia de COVID-19, von Redecker apuesta por la repetición de nuevas formas de acción que recojan los residuos de la valorización capitalista: “Volver a hacerse cargo de lo oprimido en términos de liberación; volver a hacerse cargo de lo segregado, en términos de articulación; volver a hacerse cargo de las mareas quebradas, en términos de futuro” (p. 152). Esta tarea supone emprender una serie de luchas que, antes de perseguir un nuevo afán de dominio con lo viviente, se detengan a escuchar y comprender sus resonancias internas. A eso se dedica la segunda parte del libro.

En el sexto capítulo, “Salvar (*Vida*)”, von Redecker se pregunta por el significado de la vida y qué implicaría salvarla. Salvar vida, en primer lugar, implica romper los ciclos de opresión donde confluyen fatalmente, tal como se propone el movimiento antirracista *Black Lives Matter*. Esto es así tanto para los ciclos racistas como para los de los refugiados, ahogados en los mares sin recibir ayuda. En este marco, la autora se opone a lo que sería una concepción “ecofascista” que identificaría vida con preservación individual a costas del resto. Una relación justa con la vida supone que la dependencia mutua no se basa en la muerte social del otro, sino en su sostenimiento. Asimismo, la autora recupera la experiencia del COVID-19 para reflexionar

sobre la soberanía estatal y su papel como protector de vidas. Mediante una reapropiación de la teoría política hobbesiana, von Redecker recupera la promesa de la soberanía moderna como aquella que es capaz de resguardar todas las vidas bajo su manto. El problema —que, según la autora, ya estaba en Hobbes— es que en la postulación de esa promesa yace un criterio de exclusión: protege a algunos en perjuicio de otros. La pandemia demostró con claridad que los Estados funcionan imponiendo un modelo de inclusión-exclusión: así como en la Venecia de 1630 se había establecido un “campo de la muerte de los leprosos” (p. 189), ahora a indigentes, refugiados y otros sectores se les aplica el dominio destructivo de la cosa, mediante asignaciones grupales que determinan quién tiene acceso a los respiradores y quién no. Es necesario, entonces, romper los ciclos de opresión y componer prácticas salvadoras: que los impulsos de miedo sean distintos al miedo viral individualista.

En el séptimo capítulo, “Re-generar (*Trabajo*)”, von Redecker propone la búsqueda de un “trabajo otro” para preservar la vida. Transformar las formas de producción es ineludible para poder salvar vidas y compartir bienes. A partir de una serie de reflexiones sobre las protestas feministas de *Ni Una Menos* y su consigna “cambiarlo todo”, la autora apuesta por hacer temblar todas las relaciones sociales para reescribirlas como prácticas solidarias. Con ese fin, la huelga activa parece una herramienta de investigación irremplazable: habilita la suspensión del trabajo para crear y anticipar lazos diferentes. La pregunta de cómo parar en medio del caos de exigencias en el que estamos inmersos nos empuja a reorganizar colectivamente las áreas de trabajo. Además, la solidaridad emerge como el tinte que esos lazos deben tomar

para romper con el ciclo mortuorio y excluyente del capitalismo. Contra una perspectiva arbitraria de la caridad, la autora se coloca en pos de la reciprocidad como un pacto común que consta de dos pasos: saber de forma recíproca lo que se quiere y relacionar estos deseos entre sí de manera que lo que de allí nazca sea libertad y no dominación. Desnaturalizar el capitalismo conlleva también renaturalizarlo, mostrando que la organización del trabajo no tiene por qué lidiar con la muerte del trabajo ajeno en la forma-mercantil. Es posible disfrutar del lazo comunitario generado en el que podemos reconocer nuestras vulnerabilidades y dependencias (que incluye un cuidado del trabajo reproductivo a través de la gestación subrogada, por ejemplo), y a nosotros en nuestro trabajo y el de los otros; sin por ello presuponer el dominio de lo natural. Por el contrario, ejercer relaciones de solidaridad entraña comprender las interrelaciones de manera amplia, teniendo en cuenta al ecosistema planetario, para, a partir de allí, ver qué ciclos vitales nutrir y cuáles ciclos de dominación romper.

El octavo capítulo, “Compartir (*Bienes*)”, recoge la pregunta por la eventualidad de una compresión de la justicia que exceda el paradigma de la justicia distributiva para englobar también nuestras relaciones con los ciclos naturales. Hacer justicia involucra “reparar la destrucción producida por el veneno, la catástrofe, los restos en las mareas” (p. 239). El “universalismo rebelde” que esgrime la autora exige establecer una relación de compromiso con los ciclos de la tierra, los aires, las mareas, donde las formas sociales y políticas de organización se asimilen a ellos. Pero también demanda romper con el dominio objetivo que fetichiza los lazos comunes y los vuelve otra relación de intercambio. La lógica de la no-espera del regalar, las tecnologías de

distribución de productos como Amazon (que, según la autora, pueden ser anonimizadas y encriptadas) y el trabajo socializado y planificado se prefiguran como vías para romper el dominio objetivo y coordinar las condiciones del trabajo humano con las de la regeneración natural.

En el noveno y último capítulo, "Cuidar (*Propiedad*)", von Redecker sugiere que la crítica del dominio capitalista de la cosa no requiere únicamente una crítica de las relaciones intra e intersubjetivas, sino de las relaciones del sujeto con las cosas, relaciones que toman dos formas: la disposición de propiedades y la producción del valor mercantil. Sin una transformación de estas lógicas se perpetuaría la abstracción de los sujetos respecto de las condiciones vitales que permiten su reproducción: "Las personas sólo pueden hacerse comunes cuando lo que comparthen está a su vez libre del dominio de la cosa" (p. 261). La preservación del agua y de la tierra no como propiedades, sino como vida, requiere de la comprensión de nuestra dependencia para con ellas (preservarlas es autopreservarnos), y, en consecuencia, reclama la reflexión tanto sobre la necesidad de propiedades comunes como del requisito de vidas que permanezcan no apropiables. "Omnia sunt communi" se traduce mejor como "todo será común" [...] Todo será de todes significa entonces: todo puede organizarse libre de la servidumbre. Y también significa: todo se confía a todes. Todes se confían unes a otros" (p. 277).

La revolución por la vida asume esta variedad de nombres que se sintetizan en dos anhelos: la liberación del dominio capitalista y la institución de un futuro solidario donde exista una libertad sustantiva realizada en la compaginación de las actividades humanas con las no-humanas. En

definitiva, el libro de von Redecker blande una crítica del capitalismo entendida como crítica de sus formas de extensión del dominio prolongada en diferentes modos: como dominio, valorización, extenuación y destrucción. En este sentido, la autora se vale de lenguajes disímiles que permiten capturar los moldes continuos y discontinuos dentro del capitalismo y su inevitable espíritu aniquilador. Pero la cosa no acaba allí. Porque esa crítica también asume la tarea emancipatoria, tal como ha propuesto más recientemente el manifiesto naturalista crítico (Gregoratto, Federica, Ikäheimo, Heikki, Renault, Emmanuel, Särkelä, Arvi y Testa, Italo, "Critical Naturalism: A Manifesto", en *Krisis*, 42 (1), 2022, pp. 108-124), de revertir las formas de dominación capitalista para improvisar nuevas formas de relación con el resto de lo viviente y sus procesos específicos.

La lectura suscita, por lo menos, dos interrogantes pendientes para continuar las reflexiones sobre estos desafíos. En primer lugar, si no habría una articulación diferencial de las cuatro dimensiones que la autora plantea como estructurantes del dominio capitalista y la posibilidad de su reversión. Propiedad, bienes, trabajo y vida son estos pilares, ¿pero no habría allí alguna jerarquía? ¿Todos precisan del mismo trabajo crítico y político, o acaso alguno de ellos requiere de una (de)construcción más ardua? ¿De qué manera su entrelazamiento contemporáneo puede ser leído para permitirnos concebir otros entrelazamientos diferenciales que logren la ruptura con el dominio objetivo de la cosa y el paso hacia un porvenir libre? En segundo lugar, nos preguntamos por la cuestión de la vida. En varios momentos del libro, la vida aparece en oposición a la muerte provocada por el capitalismo.

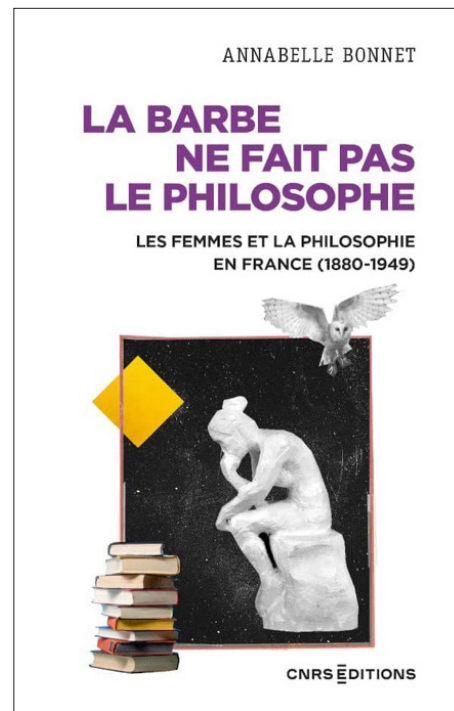
Esta oposición es llevada al extremo al punto tal de que se sostiene que

la revolución por la vida no es luchar contra la muerte en tanto tal. Es luchar contra la muerte social, contra la desigual distribución de la muerte prematura [...] Morir de forma natural, en lugar de social, sería pasar sin violencia de la reproducción consciente de la vida humana a ciclos materiales que se regeneran sin perder nunca nada (pp. 193-194).

A pesar del esfuerzo de von Redecker por desarmar esta dicotomía, la vida continúa siendo tratada, por momentos, como asocial, o como una suerte de fuerza natural que es perpetrada por las relaciones sociales humanas. Esto se vislumbra con mayor claridad en esta dicotomía entre una presunta muerte natural y una social. ¿Sería una muerte irreductible al dominio capitalista una muerte natural? ¿O, antes bien, no es la muerte social siempre la forma en la que se da efectivamente la muerte natural? Consideramos que esta dicotomía entre naturaleza y sociedad continúa siendo uno de los grandes obstáculos para reflexionar críticamente sobre las inflexiones del capitalismo y las latencias de su liberación.

El lugar de las filósofas en la Tercera República francesa

ANDREA SOPHÍA TÉLLEZ SALAZAR
(UNAM - MÉXICO)



Reseña de Bonnet, Annabelle, *La barbe ne fait pas le philosophe. Les femmes et la philosophie en France (1880-1949)*, París, CNRS Éditions, 2022, 332 pp.

Recibida el 18 de septiembre de 2023 –
Aceptada el 25 de octubre de 2023

Las mujeres han habitado durante mucho tiempo los márgenes de la filosofía. Desde diversos flancos se ha cuestionado su capacidad intelectual y la legitimidad de su presencia en el campo filosófico. A partir de criterios morales o de características atribuidas desde la mirada masculina, se les ha calificado como sujetos meramente sensibles y carentes de razón, con una inteligencia inferior y menos potente que la del hombre. En consecuencia, su participación en la historia de la filosofía ha estado marcada por la controversia, la desigualdad y la exclusión. Annabelle Bonnet da cuenta de ello en *La barbe ne fait pas le philosophe*, texto publicado en francés en el 2022 en el que estudia el lugar de las mujeres en la filosofía en el marco de la Tercera República francesa (1870-1940).

La autora detecta que, a pesar de que el proyecto de la República proponía igualdad, en términos prácticos, esta última quedaba reservada para un grupo selecto de individuos y reposaba sobre profundas desigualdades de género y de clase. Las dinámicas contradictorias de la República se extendieron hasta las actividades filosóficas y tocaron el ámbito del aprendizaje, la enseñanza y la investigación, lo cual tuvo un impacto importante en la formación filosófica de las mujeres. Bonnet afirma que a partir del estudio de dicho periodo de tiempo es posible ver que la historia de la filosofía es, por un lado, la historia de los conceptos y, por otro, la historia de las prácticas que se gestan en torno a ella. Estas últimas contribuyeron a establecer quién podía acceder a la filosofía y quién no. De ahí que ser un filósofo en la Tercera República se redujera a portar barba, es decir, a ser hombre.

La autora se propone, entonces, “repensar desde el prisma del género nuestra manera de entender los fenómenos sociales y culturales” (p. 15). De esa manera busca

profundizar en las estructuras y dinámicas que propiciaron la exclusión de las mujeres en la filosofía y así colocar dentro de la reflexión académica sus trayectorias. Para lograrlo, se sumerge en el estudio de fuentes que desbordan las fronteras de la biblioteca: hay materiales de diversa índole que se encuentran en los márgenes, como anécdotas, comentarios, artículos, prensa, dibujos y fotografías.

Desde la introducción, la autora pretende estimular la reflexión de los lectores mediante preguntas en torno a la presencia de las mujeres en la filosofía antes de pensadoras como Simone Weil y Simone de Beauvoir. Bonnet se pregunta si antes de 1930 las mujeres no tenían interés en la reflexión filosófica y si se interesaron en ella repentinamente. Asimismo, cuestiona los motivos por los que antes de 1930 hay un notable vacío que se llena progresivamente después de dicho año. La respuesta apunta a que, además de la Ley Camille Sée, que prohibió el acceso de las mujeres a la filosofía, había desigualdades sociales e ideologías que transformaban “la opresión en destino” (p. 11) y le otorgaban un rol a la mujer en el que no había cabida para su formación filosófica.

En el capítulo 1, “El aliento de las mujeres. Género, filosofía y emancipación en el siglo XIX”, la autora explica que uno de los mecanismos que restringió el acceso de las mujeres a la filosofía fue su cambio de estatuto a actividad estatal. Durante el siglo XIX su reglamentación estaba en manos del ministro, Victor Cousin, y se organizó en torno a programas oficiales. Cousin sostenía que las mujeres, por naturaleza, eran incapaces de reflexionar y, por lo tanto, la reflexión filosófica era inaccesible para ellas. Así justificaba su exclusión y, a pesar de pronunciar elogios hacia las damas ilustres, aseveraba que sus obras tenían que

permanecer en el orden de lo privado y que sólo podían dedicarse abiertamente a las tareas del hogar.

En el capítulo 2, “La exclusión de las mujeres filósofas en la República”, Bonnet expone que en 1878 surgió un proyecto de ley que cuestionó la posición de Cousin, ya que incluía a las mujeres en la enseñanza pública. Gracias al jurista Camille Sée, la enseñanza secundaria se volvió gratuita, pública, obligatoria y laica para ambos géneros. Sin embargo, surgieron debates en torno a la enseñanza de la filosofía a las jóvenes, debido a que la Tercera República les asignó el rol de madres y esposas de los ciudadanos. Esto implicaba que no tenían igualdad política y que ellas eran el pilar y las guardianas de la familia, unidad base del sistema. Por ende, la estructura de las políticas públicas partía de la diferenciación entre hombres y mujeres, siendo éstas las futuras madres y quedando excluidas de la esfera pública. De ahí que los hombres pudieran estudiar filosofía para lo teórico y lo especulativo y las mujeres para lo práctico y lo moral, con miras a salvaguardar el bienestar del hogar.

Tanto los republicanos laicos como los clérigos coincidían en que la formación de las mujeres en la filosofía no debía tener un carácter profesionalizante, sino que debía estar orientada a la vida familiar. Ambos privilegiaban la educación del infante sobre el deseo de las mujeres de filosofar y de construir una carrera. Así, ellas quedaban fuera debido a un sistema escolar que “preparaba a los espíritus masculinos útiles a la nación” (p. 40). Al no permitirles acceder a la educación filosófica de los hombres, se veían impedidas de volverse filósofas profesionales, ya que no cumplían con los requisitos de acceso al profesorado o al doctorado.

En el capítulo 3, titulado “La era de las medio-filósofas”, la autora explora las consecuencias derivadas de la Ley Camille Sée y reconoce que fueron profundas y duraderas. La exclusión trajo consigo trabas en la carrera académica y profesional de las mujeres interesadas en la filosofía. Si los hombres recibían una educación completa y de calidad, ellas recibían conocimientos precarios, irregulares y con cortes. Bonnet narra la experiencia de Jeanne Ancelet-Hustache, cuya profesora, a pesar de querer enseñarle a sus alumnas con pasión y dedicación, estaba poco relacionada con los conceptos y los autores centrales de la historia de la filosofía.

A pesar del intento de la profesora de Ancelet-Hustache y de otras estrategias, como la creación de manuales de moral y material didáctico por parte de Julie Favre, primera directora de la École normale de Sèvres, la filosofía seguía siendo concebida como una mera guía práctica para orientar a las mujeres, lo cual implicaba que carecieran de un panorama completo de los autores canónicos. Además, la exclusión de la esfera pública fue un obstáculo para que construyeran una carrera filosófica típica y para obtener diplomas y puestos como profesoras funcionarias. En consecuencia, muchas buscaron formación académica paralela a las instituciones, en el espacio privado, como Julia Hasdeu, Jeanne Crouzet-Benaben y Clémence Royer, propiciando así una división entre las que podían costear lecciones privadas o formarse de manera autodidáctica y las que no.

Bonnet describe en el capítulo 4, titulado “Los balbucesos de los años 1900-1914”, los continuos intentos por obtener el derecho a filosofar y trascender la esfera de lo privado. Hacia finales del siglo XIX, hubo continuas reivindicaciones, como debates, apertura de escuelas y prensa femenina.

En lo que concierne a los debates, se reconoció que era necesario hacer modificaciones y que las profesoras no habían tenido acceso a una cultura filosófica fuerte. Sin embargo, esos debates no dieron los frutos esperados. Para responder a los deseos de las mujeres de tener bases filosóficas sólidas, se abrieron escuelas privadas, laicas y católicas. Si las primeras tenían el objetivo de “orientar a las alumnas a los estudios clásicos y prepararlas para entrar a la universidad, especialmente a la Sorbona” (p. 99), las segundas impartían la filosofía como una actividad intelectual no profesionalizante que ayudaría a las alumnas a conocer a Dios. En lo referente a la prensa femenina, se trató de un espacio fecundo de intercambios filosóficos entre mujeres en el que compartían lecturas, consejos y preguntas en torno a la filosofía.

Durante ese periodo, en el que el aprendizaje de las mujeres se gestaba “al margen de los lugares de saber usuales” (p. 111), Camille Bos fue la primera mujer francesa en obtener un doctorado en filosofía en el extranjero, en Suiza. Realizó estudios sobre la psicología de la creencia e hizo investigaciones en torno al combate moderno de la igualdad de los sexos. Jeanne Baudry fue la primera mujer agregada en filosofía, ya que, si bien la agregación no estaba prohibida para las mujeres, tampoco había una agregación prevista específicamente para ellas. En la época de preguerra sobresalen otras dos filósofas, Mlle. Rozenberg y Alice Steriad. Rozenberg fue la primera profesora en un liceo de hombres, y la segunda, originaria de Rumania, fue la primera doctora en filosofía en Francia.

En el capítulo 5, “La promesa de las *bergsonnettes*”, Bonnet aborda un fenómeno masivo de deseo de filosofar por parte de las mujeres. Si en años pasados habían permanecido activas en los márgenes, hacia 1912

manifestaron un ferviente deseo por tomar el curso de Henri Bergson, primer filósofo francés mediático. Bergson llamó la atención dentro de la filosofía en el contexto de la crisis de la racionalidad, de la estima a la ciencia y al progreso. Su propuesta de renovar el espiritualismo como alternativa a la tradición racionalista fue popular entre los y las jóvenes, pero éstas fueron juzgadas de manera particular.

Frente a la participación de las mujeres en las clases de Bergson, la prensa tuvo reacciones diversas, sobre todo negativas y de corte satírico o humorístico, siempre encaminadas a deslegitimar su interés en la filosofía. Las burlas llegaron tan lejos que se les asignó el adjetivo de *bergsonnettes* (pequeñas Bergson), término con connotaciones afectivas y estatus disminuido. Bergson discrepaba de dichas opiniones y afirmaba que a sus cursos asistían mujeres tan cultivadas como los hombres. A pesar de ello, consideraba que las mujeres, a excepción de las místicas, no tenían genio creador y carecían de emoción e intuición, cualidades propias del intelecto masculino. Pese a dicho tipo de pensamiento sobre la capacidad creadora de las mujeres, la era Bergson fue un parteaguas en relación al ingreso de estas al espacio público de la filosofía.

Ejemplo de ello es el camino filosófico de Léontine Zanta, el cual es abordado por Bonnet en el capítulo 6, titulado “La gloria de Léontine Zanta”. En 1914 fue la primera mujer francesa doctora en filosofía y la primera filósofa francesa mediática del siglo XX. Desde su infancia mostró una fuerte vocación por el estudio y voluntad de ser pionera. Su padre, quien era profesor, le brindó la oportunidad de tener una educación masculina, por lo que pudo acceder al bachillerato (*baccalauréat*) y desarrollar un saber filosófico integral. Tanto Gabriel

Sáilles, amigo de su padre, como Bergson, a quien conoció en la Sorbona, la alentaron a redactar su tesis de doctorado, cuyo tema fue el lugar de la racionalidad en la religión.

A pesar de su sólida formación académica y del mérito de ser la primera francesa en obtener un doctorado en filosofía en Francia, tuvo que conformarse con puestos menores y pasajeros. Zanta, al igual que muchas filósofas de la época, nunca obtuvo un puesto en la educación superior. Después de haber dado clases en un liceo y de haber trabajado para algunas revistas, se hizo novelista. Bonnet describe que entre los temas que atraviesan sus novelas están el de cómo ser pionera sin perturbar las normas sociales y cómo conciliar la vida intelectual y la vida femenina. La autora menciona que Zanta, quien provenía de una familia católica, se decantó por ese camino hacia el final de su carrera. Apostó por un feminismo católico, que en su época se mostraba dubitativo frente a la emancipación de la mujer. Finalmente, Zanta terminó por renegar de su formación filosófica y se inclinó por la religión, motivo por el cual se pronunció abiertamente contra la emancipación de las mujeres por considerarlo un riesgo para la sociedad.

Si antes de 1918 las mujeres empezaban a entrar en la esfera pública del campo filosófico de manera modesta, el escenario cambió radicalmente con el advenimiento de la guerra, tal como expone Bonnet en el capítulo 7, “El fin de las filósofas de pequeña escala (1918-1924)”. Tanto a nivel social como a nivel universitario hubo cambios profundos que implicaron la desestabilización de las jerarquías de preguerra. Debido a que los hombres fueron enviados a la guerra, las mujeres asumieron tareas que anteriormente estaban reservadas para sus colegas masculinos, como el profesorado

público. Bonnet señala que si bien no hubo un “fin de la cultura masculina en filosofía” (p. 216), sí hubo un impacto en la separación de las profesiones por género.

En el marco del fin de la guerra, las mujeres empezaron a preguntarse qué sería de ellas cuando los hombres volvieran. Por ello, de 1918 a 1924 hubo, no sin trabas, modificaciones importantes. En 1918 el concurso de agregación estaba limitado a los hombres, medida que encontró resistencia y movilización por parte de las estudiantes. El filósofo León Brunschvig apoyó dicha movilización, ya que consideraba que las desigualdades entre hombres y mujeres eran arcaicas y antirrepublicanas. En 1921 León Berard propuso una agregación femenina, lo cual no fue bien recibido. Hasta 1922 las mujeres pudieron participar de manera normal en los concursos de agregación y tomar los mismos cursos que los hombres en la educación secundaria. Finalmente, en 1924 pudieron participar en cualquier agregación y la ley Camille Sée fue considerada como inadecuada.

En el capítulo 8, “En la estela de la filosofía. 1925-1939”, la autora aborda el impacto de dichos cambios. Entre ellos destacan el mejoramiento de las condiciones para las mujeres, como la obtención de mejores posiciones en los concursos de agregación y el incremento del número de doctoras. Un logro notable fue que Francia tuvo en 1930, por primera vez, una dirigente de la Asociación de filosofía, a saber, Suzanne Delorme. En medio de ese contexto, la iglesia seguía poniendo resistencia y oponiéndose a la coeducación de los sexos, a su igualdad y a la educación laica. Aunado a ello, aunque la inclusión de las mujeres iba en aumento, todavía había límites y contradicciones.

Bonnet expone que el campo filosófico seguía siendo profundamente elitista y

destaca la ausencia de políticas educativas que tuvieran como objetivo democratizar la educación. A ello se suma que el epicentro de la enseñanza era París, lo cual dificultaba el acceso al alumnado de la periferia. La cuestión salarial tampoco mejoraba para las mujeres, ya que el índice de desempleo era mayor para ellas y eran menos solicitadas que los hombres. Otras dificultades eran el prestigio que había perdido la filosofía después de la guerra en favor de las “ciencias duras” y el auge de otras disciplinas humanísticas. La investigación filosófica también seguía siendo un campo dominado por los hombres, relegando a las mujeres a los márgenes.

El progreso que se había logrado se vio mermado a causa del nazismo, el fascismo y el auge de la extrema derecha. En el capítulo 9, “El tributo de las mujeres filósofas a la bestia inmunda. 1939-1945”, la autora expone cómo dichos regímenes estaban en contra de la existencia de las mujeres filósofas y a favor de la enseñanza católica. El caso de Francia estuvo marcado por el Régimen de Vichy, que se oponía a los progresos legislativos de la Tercera República y estaba en contra del comunismo, de la revolución, de los sindicatos, de la república y del feminismo. Se volvió obligatoria la enseñanza de los quehaceres del hogar para las mujeres y se rechazó rotundamente la igualdad entre hombres y mujeres.

Dentro del régimen, Léontine Zanta fue premiada, ya que no era una mujer subversiva y estaba a favor de los valores católicos. A diferencia de ella, Simone de Beauvoir fue sancionada y excluida de sus labores docentes, y recién en 1945 fue reintegrada a la enseñanza. En ese contexto, Bonnet expone la trayectoria de tres mujeres a las que Jean Wahl califica de filósofas heroínas: Marguerite Buffard-Flavien, Yvonne Picard y Simone Weil, las tres atravesadas

por el compromiso político, la militancia y la resistencia. La primera era una filósofa comunista que estaba en contra de las injusticias sociales y a favor de los hombres y mujeres ordinarios. Fue arrestada en 1944 y no pudo escapar. La segunda, también comunista, provenía de una familia acomodada y conservadora. El padre la denunció por su ideología y en 1942 fue arrestada por la policía francesa. Durante su arresto, siguió estudiando la obra de Husserl para preparar su agregación, pero murió en Auschwitz en 1943. La tercera estaba interesada en la investigación y en la vida real y oponía la vida abstracta (la universidad) a la vida real (la de los asalariados). Se posicionó contra la injusticia, la desigualdad y la opresión. Murió en 1943 a causa de tuberculosis.

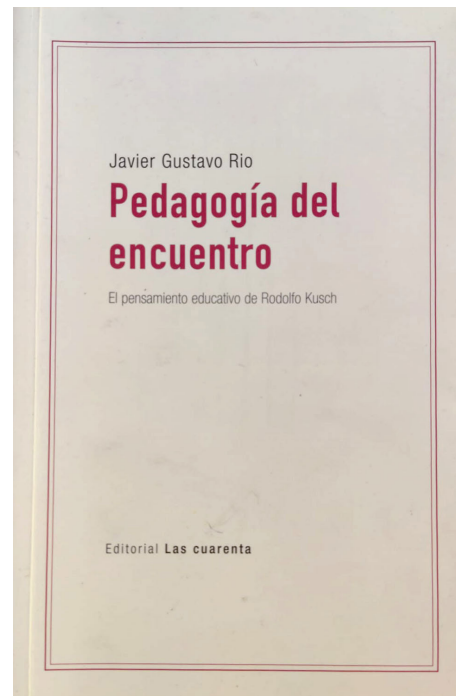
Bonnet expone en el epílogo el escenario de posguerra. Después del régimen nazi, muchas mujeres tuvieron la posibilidad de acceder a puestos importantes. En ese contexto figura la participación de Dina Dreyfus y Simone de Beauvoir. Dreyfus fue la primera inspectora general de la educación nacional y llevo a cabo una renovación de la enseñanza filosófica. Concebía la filosofía como un ejercicio crítico y apostaba por su democratización. De Beauvoir, autora de *El segundo sexo*, desestabilizó las estructuras que sostenían la esencia de la mujer, rompiendo así con el pasado filosófico de la Tercera República y con cualquier pensamiento que idealizara el rol de la mujer. De tal manera, operó una renovación de la figura de la mujer intelectual, la cual sale al ámbito de lo público. Tanto una como la otra abrieron posibilidades de un nuevo horizonte filosófico para las mujeres.

La obra de Bonnet es pertinente por varias razones. Una de ellas es que contribuye a visibilizar el trabajo filosófico de una gran cantidad de autoras, ayudando así

a subsanar la injusticia epistémica que han sufrido las mujeres durante siglos. Además, abre el panorama más allá de las filósofas conocidas y le ofrece al lector la posibilidad de explorar distintas líneas de investigación a partir del estudio de la obra de las filósofas visibilizadas. Además, muestra detalladamente los mecanismos de exclusión de las mujeres en el contexto francés, pero también invita a repensar el propio contexto y a cuestionar la práctica filosófica y los criterios que se utilizan para incluir o excluir ciertos grupos.

Kusch y la pedagogía

MARIANO GAUDIO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA)



Reseña de Rio, Javier Gustavo, *Pedagogía del encuentro. El pensamiento educativo de Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2022, 240 pp.

Recibida el 1 de febrero de 2024 –
Aceptada el 4 de marzo 2024.

El libro de Javier Gustavo Rio reúne dos pasiones: la de pensar con y desde Rodolfo Kusch, y la de formular vivencial y conceptualmente las preguntas propias de la filosofía de la educación. En relación con la primera pasión, no se trata de un comentario general, de una glosa o de una combinatoria de citas aisladas, sino de una interpretación rumiada y construida con sumo detalle, que a la vez se basa en una investigación muy detenida y con profundo conocimiento de las obras publicadas y no publicadas de Rodolfo Kusch, esto es, con un manejo al dedillo del corpus y con una dedicación encomiable al archivo. Además, contiene el mérito adicional de poner en conexión a Kusch con la filosofía latinoamericana, un rasgo que por más fundamental u obvio que parezca, igualmente no debe pasar desapercibido ni debemos dejar de enfatizarlo. En relación con la pasión sobre la filosofía de la educación, Rio va más allá de los debates tradicionales en el ámbito, mostrando –al igual que en lo primero– un gran compromiso vivencial con el asunto, una experiencia que excede este libro y que se condensa –como el trabajo de archivo– en un colocarse *en persona*, de manera fenomenológica y hermenéutica, sobre el rol docente y sobre el sentido de formar en instituciones como la escuela, cuyo origen, naturaleza y dinámica, la perfilan como escindida de lo popular. Las dos pasiones se encuentran aquí, y se encuentran con un plus, un “más aún” que es absolutamente novedoso, porque parte de una pregunta originaria: ¿cuál es, o cuál sería, la concepción pedagógica explícita o implícita en la filosofía de Kusch? Así las cosas, ¿quién no quisiera recorrer el camino?

Javier Gustavo Rio posee una vasta trayectoria en su propia formación y como educador e investigador, trayectoria en la cual combina varias universidades nacionales

del conurbano bonaerense, redes de filosofía de la educación, formación docente y experiencia en el nivel secundario. A esto se le suma el puntilloso trabajo de archivo, instalado en la casa de Maimará –la última morada de Kusch y donde se halla su biblioteca y sus manuscritos–, así como las entrevistas y el contacto directo con la familia, con amistades y con personas que colaboran en la conservación de la casa y de la obra de Kusch. Javier Gustavo Rio, un apasionado de la educación, realizó entonces un trabajo de campo, una arqueología de la filosofía de Kusch, una indagación novedosa que, vista *a priori*, podría no llegar a buen puerto, dado que la exploración cultural de Kusch suele situarse por debajo o más allá de las instituciones, los buenos modales, lo establecido o lo esperado, aspectos todos con los que se podría asociar superficialmente lo educativo. Por ende, *Pedagogía del encuentro* –suponemos– viene a expresar esas dos pasiones en convergencia, y su estructura interna, aunque exhiba las características habituales de una investigación académica, sería una genuina invitación a –e interpretación de– la pedagogía kuscheana.

El libro abreva, desde el comienzo hasta el final, en la cuestión del camino, justo una temática que aparece en el corazón de *América profunda*, y más precisamente en la “Introducción a América”. En este pasaje memorable Kusch describe las adversidades, el acecho del hedor en sus múltiples manifestaciones (la pesadez del ambiente, las calles malolientes, las caras duras y pardas, los chancros, el indio, la chola, el borracho, el niño que aúlla, el mendigo, etc.), en el camino hacia la iglesia Santa Ana de Cuzco. Ese mundo adverso activa el armado artificial del mito de la pulcritud, mientras que subrepticamente nos coloca del lado del hedor como lo más propio

(pero negado y no asumido); ese mundo que nos enfrenta a verdades arcaicas y desconocidas, a la vez que nos incomoda, nos interpela, pone en jaque los presupuestos sobre los cuales nos armamos de presuntas seguridades. En este sentido, el camino nos permite vivenciar la disolución de la lógica del ser en su suelo nutricio fundamental, el estar.

En *Pedagogía del encuentro* Javier Rio propone un camino similar. Es un camino largo, sinuoso, complejo, espiralado, que requiere cierto conocimiento de la obra de Kusch y cierta paciencia para rumiar el proceso; un camino que cristaliza un estilo propio, con epígrafes y citas de Kusch, con un relevo variado de la literatura correspondiente y, en especial, que presenta una progresividad en la cual, por momentos, no se adivina a dónde va y, por momentos, se abren clarificaciones y se recupera y reúne lo disperso. Pero, sobre todo, lo más interesante del libro consiste en que esa progresividad o *in crescendo* desemboca efectivamente en un destino, una cima –o lo más profundo de un pozo de barro– que permite recuperar, reunir y legitimar, todo el camino.

En su estructura, el libro se compone de cinco capítulos, subdivididos minuciosamente, y un apartado final dedicado a las conclusiones, seguido de una exhaustiva bibliografía actualizada. Los capítulos están precedidos por dos breves prólogos de Carlos Cullen y Ana Zagari. El primer capítulo ofrece un semblante de Kusch como “profesor provocador” (p. 21), el segundo avanza hacia una biografía que da cuenta de distintas postales de su obra, el tercero se detiene en la cuestión metodológica, el cuarto ahonda sobre la pedagogía del encuentro y el quinto sobre sus desafíos ético-políticos.

Ante todo, conviene problematizar la cuestión del camino, que es la del pedagogo, el que lleva hacia el saber. Dice Rio: "Proponemos la pedagogía como un trayecto, un estar en camino, un recorrido que ha comenzado, pero aún no termina, quizás porque siempre, y aquí pasamos al plano temporal, nos estamos encontrando" (p. 17). Los usos del gerundio y del verbo "estar" no son, desde luego, inocentes. Aunque refiera a un esbozo, a un camino sin plenas certezas, conlleva un permanente revisar y volverse sobre el suelo. Esto vale no sólo para la filosofía de Kusch, sino también para el libro de Rio: "Reconozco que mi interés por pensar la filosofía y la pedagogía desde *lo nuestro americano* me sigue obsesionando. No reniego de lo aprendido en la escuela y la universidad. Intento fagocitarlo. Pero también *sentipienso* que hay algo más en el fondo de América y que Kusch nos sigue provocando" (p. 228). La fagocitación, incluso de la obra de Kusch, o de las instituciones tradicionales, no tiene un cierre o resultado último. Es un proceso abierto, un aprendizaje continuo, y eso forma parte de lo más propio de la educación y de la filosofía. Desde el sentipensar nuestroamericano todavía hay y se abre cada vez más un inmenso camino por transitar o bosquejar, un camino donde Kusch siempre retumba, engendra un desafío ineludible, provoca. En buena medida, el trabajo de archivo que emprendió Rio en esta investigación está motivado por superar o reconfigurar lo que sería la primera imagen de la pedagogía en Kusch, una imagen meramente negativa asociada a la crítica a la cultura oficial y establecida. De ahí que, pese al gran florecimiento de los estudios sobre este filósofo en las últimas décadas, en ellos el tema de la educación no suele aparecer o no ocuparía un lugar muy visible. (Salvo, claro está, por el libro de César Pafundi, *Rodolfo Kusch, esbozo*

de una dialéctica de la subjetividad y de una educación para estar siendo, Buenos Aires, MareMium, 2022; absolutamente contemporáneo al que aquí reseñamos). Por eso Rio menciona los dos textos más canónicos de Kusch sobre el tema educativo, "Ser alumno en Buenos Aires" y "Un maestro a orillas del lago Titicaca", y propone una lectura más profunda para resignificar la cuestión, por cuanto habilita un sentido que trasciende el acotado a las instituciones o roles establecidos y que coloca a la educación junto con las actitudes de la cultura, la ética y la antropología. Hay, sin duda, otra manera de ver lo pedagógico en un entramado mucho más amplio, y que constituye fundamentalmente un aprendizaje cultural, ético y antropológico.

El segundo capítulo reconstruye biográficamente la trayectoria de Kusch y sus diferentes compromisos. En tal itinerario que parte de la infancia y del entorno familiar, Rio pondera el alcance de la historia de las ideas o de la historia intelectual en Nuestra América, desde una perspectiva situada, y desmenuza algunos aspectos relacionados con la investigación, como por ejemplo las etapas de la organización de la biblioteca de Kusch en Maimará y la periodización de su obra de acuerdo con los contextos. Luego vuelve sobre su etapa de formación como estudiante en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, cuyo contexto va de la concreción de la "normalidad filosófica" proclamada por Francisco Romero, a la coronación del Congreso Nacional de Filosofía en 1949 con Carlos Astrada como figura descollante y el peronismo en su máximo esplendor como telón de fondo. De este periplo Rio recoge datos históricos y testimonios sobre la figura de Kusch y el contexto.

Pero no sólo el contexto, sino también ciertas vetas constitutivas del semblante

del filósofo: su experiencia en la escuela media, su trabajo como funcionario en la Provincia de Buenos Aires, sus vínculos con el arte y con la Escuela de Bellas Artes Prilidiano Pueyrredón (posteriormente Instituto Universitario Nacional del Arte, y hoy Universidad Nacional de las Artes), su producción de obras de teatro, la compleja relación con la Universidad y el academicismo, en contraste con el ensayismo y con las fuentes locales que inspiraron su obra; su incansable trabajo de escritor, su paso por la Sociedad Argentina de Escritores y sus incursiones en la radio, que dieron lugar a obras memorables. En conjunto, todos estos escorzos van mostrando un semblante del filósofo situado, amalgamado con múltiples actividades.

Ya en la madurez de la obra de Kusch se suscita un hito histórico: el II Congreso de Filosofía en Córdoba (1971), momento fundacional de la filosofía de la liberación. Kusch participa con un trabajo sobre la lógica de la negación como instancia clave para la comprensión de lo popular, trabajo publicado en el volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973), y entonces Rio problematiza la articulación entre Kusch y la filosofía de la liberación, tema que de alguna manera podría oficiar de antesala para los últimos dos capítulos del libro. En consonancia, acto seguido Rio evoca la "cultura del encuentro" (p. 59) del papa Francisco, concepción donde la escucha y la atención al otro juegan un papel central –en un contexto de acelerada dispersión y exagerado ensimismamiento–, y donde el pueblo no es un sujeto pasivo a la espera de ayuda para salir de su condición y "ser alguien", sino que es un sujeto espontáneamente creador. Según Rio, esta concepción dinámica del pueblo se inspira en Ricardo Santillán Güemes y se conjuga

muy bien con Kusch. Y el papa, que suele señalar a Kusch y a Amelia Podetti como sus referencias filosóficas, declaró en una entrevista que el primero fue quien le hizo comprender que pueblo no es una palabra lógica, sino mítica (p. 60).

Una última postal biográfica condensa cual símbolo el recorrido de Kusch: la casita de Maimará, donde perdura su legado material. En un texto maravilloso, el filósofo da cuenta una vez más del zurcido de ese contraste fundamental que atraviesa toda su obra, ser y estar, la gran ciudad y el interior profundo; y cuando tiene que relatar a un amigo su auto-exilio (en 1976) en un pequeño pueblo como Maimará, recibe como reacción inmediata el asombro, porque pareciera que: "«[...] Maimará está ubicada en una zona en la cual no se viviría así nomás. Es como si estuviera del otro lado, como salvando una frontera. Y he aquí el problema, ¿existe esa frontera? Y más aún, esa frontera ¿está afuera o adentro de uno?»" (p. 61). Gran pregunta, gran devenir poético de Kusch, gran desafío al armado racional. La frontera interior, tema que brota en Fichte o en Freud, en este caso significa un ir más allá de la racionalidad instrumental, afirmativa, etc., para entregarse a la fe de la pura vida, aquella que se entevera con lo simétrico, con el reverso necesario propio de la dualidad, de los gemelos, con lo maldico, o directamente con los dedos divinos. Ese más allá, diría Kusch, está ya más acá, alienta desde lo profundo, y el drama de nuestra cultura consiste en declararlo exterminado o nulo, en no asumirlo cuando en verdad empuja y convive con todos nuestros intentos. De ahí la relevancia de lo mítico o simbólico.

Sin embargo, el libro de Rio, en vez de instalarse en la dimensión simbólica, en el capítulo tercero avanza sobre una temática que, en principio, resulta bastante ajena o

extraña al filosofar kuschiano, la cuestión del método. En efecto, Kusch no sólo considera el método como una formalidad, un tecnicismo abstracto de la filosofía vacía, o un recurso para paliar la incapacidad (o el miedo) de abordar el contenido de fondo, sino que incluso el mismo Rio confiesa que Kusch “no se preocupa mucho en justificar sus opciones metodológicas. Al contrario, le parece que la pregunta por el método es un problema académico” (p. 65). Entonces, ¿para qué ocuparse del método? En este punto, Rio apela al viaje, uno de los rasgos distintivos y salientes de nuestro filósofo. Al igual que el trabajo de campo, el viaje es un modo fenomenológico de ir a las cosas mismas, a contactarse directamente con lo intelectual y lo emocional, con lo más profundo del pensamiento, lo popular. No obstante, Rio dedica algunas páginas a la distinción ricoeuriana entre vía corta y vía larga, o entre fenomenología y hermenéutica, y explicita sus momentos, casi como buscando una suerte de amparo metodológico en el formalismo de la filosofía europea contemporánea, cuando en realidad el viaje, con sus escenas y paisajes, ya ofrece una gama mucho más rica de experiencias que permitirían una comprensión de Kusch desde Kusch, y no desde parámetros que, aunque puedan ser remisiones del mismo Kusch, siempre están ya fagocitados (y, por ende, totalmente transformados), lo mismo que su concepción antropológica, que no puede ser equiparada a los tecnicismos de la antropología filosófica europea, sino que siempre está ya geoculturalmente situada.

Sea como fuere, por suerte *Pedagogía del encuentro* propone una serie de escenas que, al fin y al cabo, llevan a una reconfiguración de lo educativo. Entre esas escenas, la soledad en la ciudad abre la desazón primaria, el silencio, el entrecruzamiento de

conversaciones, el retraerse frente al torbellino de palabras y personas anónimas, y a la vez, todas estas vetas existenciales se complementan con un falseamiento de la razón, del imperio de la luz, de la ciencia sobre la magia, de la ira del hombre pretendiendo sustituir a la ira divina, del alumno que no llegará a “ser alguien” porque, dice Kusch que el profesor le dirá: “«no sabe nada, tiene un uno»” (p. 74). La ilación de Rio contrasta varias aristas de la ciudad (el patio de los objetos) con el pueblo educador, el indio que llevamos dentro, el tango, el barrio, etc. Otra escena conecta con los miedos, que son múltiples y que denotan lo que se pliega a lo visible o explícito como reverso: el miedo al hedor, el miedo a pensar lo nuestro, el miedo a lo popular. Ahora bien, si para pensar lo popular la técnica no sirve, sí en cambio resulta la lógica de la negación que propone Kusch, habilitando un pasaje del conocer al comprender, esto es, de la consideración del otro no como mero objeto, sino como sujeto. Sobre este vector Rio enhebra el desafío del encuentro, signado por la hermenéutica contemporánea, el desafío del diálogo y la interculturalidad. Aquí también sucede que Kusch se posiciona críticamente sobre la dimensión intercultural, pero lo dejamos de lado, porque Rio lleva el asunto más allá: primero recupera el silencio y la espera, y luego surge la palabra mediante el diálogo. La palabra emerge de varias maneras: en el lunfardo, en los informantes (los testimonios que requieren un ingente trabajo de traducción y reconfiguración), en el reconocimiento del plano simbólico-mítico y, finalmente, en la resistencia de la sabiduría popular. Lo que permitiría reunir estas diferentes expresiones y a la vez recuperar el rol del hermeneuta, es “la adivinación” (p. 115), un consultar al oráculo y escuchar, pero no como Heidegger al Ser o como Levinas al Otro, sino –dice Kusch– “«[...] escuchar

realmente a los otros, en minúscula, el simple hombre cara a cara, [...] para aprehender su simple modo de ser, o sea, su estar»” (p. 116). Y concluye Rio: “El silencio, la palabra y el símbolo nos remiten al encuentro en la sabiduría popular” (p. 118).

En el capítulo cuarto, la pedagogía del encuentro empieza a cobrar más cuerpo y profundidad. El encuentro implica no sólo (o no principalmente) el traspaso de un conocimiento o ritual, sino ante todo una apuesta al “estar siendo con otro”, un simple creer en la persona, en las posibilidades de su crecimiento y en que será protagonista del mismo; dice Rio: “es crear relaciones donde se crece y nos responsabilizamos por nuestros proyectos de vida comunitarios” (p. 119), colocándonos en el sendero de lo popular. Con este punto de partida, el capítulo cuarto parece un re-comienzo del libro: Rio aclara que los conceptos en Kusch siempre son muy escurridizos, reacios a una definición taxativa, y se plantea cómo leer a este filósofo. El problema radica, entonces, en cuál es el sujeto del filosofar y, por consiguiente, de la pedagogía. Para Kusch el sujeto que filosofa a través de la cultura es el pueblo, “«o el otro de Dussel, pero que en nuestro caso es el otro corporizado, real»” (p. 120). En primer lugar, se trata de un sujeto colectivo, comunitario, orgánico, con una dimensión histórica, ética, cultural y política, y en contraste con las élites del poder. En segundo lugar, se trata de un símbolo, que va desde lo masivo hasta lo segregado, que arraiga y disuelve el propio yo. “Lo popular, cuando lo descubrimos en el fondo de América, nos conduce a lo imprevisto. Ninguna fuerza lo detiene, pues solo se aprecia como una potencia de crecimiento” (p. 123), dice Rio reuniendo en el encuentro lo pedagógico y lo antropológico. El pueblo, prosigue, expresa “la *nostridad*” (p. 124), donde la

unidad relacional prima sobre la dimensión individual, y donde se visibiliza el *chakana* que anuda la multiplicidad horizontal con la unidad vertical.

Ahora sí, Rio llega a mostrar el entrelazamiento de la pedagogía del encuentro con el corazón de nuestra América profunda, no sólo como libros (*Pedagogía del encuentro* y *América profunda*), sino también y en especial como conceptos orgánicamente vinculados con lo existencial. En efecto, en las páginas siguientes brota el trípode categorial sobre el cual descansa *América profunda*: “ser alguien”, “estar aquí” (o estar nomás, o dejarse estar) y “fagocitación”, junto con la síntesis del “estar siendo” (*Geocultura del hombre americano*). Y justo aquí Rio expone magistralmente su tesis: “La indagación sobre el *estar* es uno de los temas fundamentales en la filosofía kuschiana que permite una formulación pedagógica ético-política en la que nos planteamos el pasaje del mandato educativo de llegar a «*ser alguien*» para alcanzar, mediados por la *fagocitación*, una propuesta pedagógica que se concretiza en el «*estar siendo con otros*»” (p. 127). El estar conlleva situacionalidad, domicilio o pertenencia, a la vez que manifiesta una invalidez ontológica (el reverso necesario del ser que aspira, y sólo aspira, a dominar el mundo como objeto, a endiosarse y señorear la alteridad); se trata de una pobreza de ser, donde la comunidad emerge no sólo como amparo, sino como escucha efectiva, no metafísica, sino ético-antropológica, escucha donde el otro se revela como oráculo o texto que devuelve al investigador a lo mítico. “El *estar siendo* es encuentro con otros, en las palabras, los silencios, los gestos” (p. 143).

Tal encuentro desemboca en una pedagogía de la presencia. Estar y presencia convergen en la proximidad o proxi-midad, y en ella se conjugan “la disponibilidad,

escucha, alegría y dedicación” como “notas esenciales” (p. 146) de una práctica emancipadora, pero no (o no sólo) por fuera de las instituciones, sino adentro, por ejemplo, de la escuela. “¿Cómo es posible pensar la escuela desde el *mero estar*?” (p. 150). ¿Cómo reconfigurar desde la filosofía kuscheana el espacio pedagógico, concebido de manera tradicional como la constitución unilateral de un sujeto pasivo y perfeñado *a priori* por parte de una figura institucional que representa el saber oficial? Las mencionadas “notas esenciales” perfilan, creemos, el rol docente de la pedagogía del encuentro. Ante todo, la escuela tiene que reconfigurarse desde una posición situada, esto es, asumiendo el suelo como gravedad y como actividad generadora de contenido, de “operadores seminales” (p. 156) que van tejiendo el plano simbólico con referencias y con indeterminación. La pedagogía situada busca asumir el suelo en sus múltiples expresiones: como paisaje, como mestizaje, como vegetalidad, como símbolo, como negación. El planteo de la geocultura mora precisamente en la fricción entre el espíritu y el suelo, y es ahí donde emerge un saber otro, una contra-cultura respecto de la propiamente institucional u oficial, y es ahí, en el estar siendo con otros, donde hay que propiciar un diálogo intercultural en el que siempre tenemos mucho que aprender en la medida en que se quiebra la asimetría que caracteriza los roles en las instituciones. De nuevo, insistimos en las “notas esenciales”: disponibilidad, escucha, alegría y dedicación. En ese diálogo intercultural los silencios hablan mucho, las escuchas son más relevantes que el torbellino de palabras oficiales, y el crecimiento no se deforma ni con el corte del maestro ni con el corte de unos pocos individuos aislados, sino que se produce lentamente como ritmo que alienta a lo comunitario. El aprendiz, entonces, no es una caja vacía donde depositar el

conocimiento, no hace tabla rasa, no calla porque sí, no tiene un uno porque no sabe nada; por el contrario, simplemente está, y con ello ya viene cargado de muchas cosas. La cultura es una actitud, dice Kusch, que se da por debajo de la autopercebida cultura superior (la que en el aula representaría el maestro tradicional), y constituye una fuente de aprendizaje recíproco.

La pedagogía del encuentro entrama la geocultura del suelo con la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt desde una perspectiva crítica, pues las instituciones para Kusch suelen funcionar como el seno materno, adormeciendo las inquietudes y ayudándonos a ser mediocres (pp. 168-169). Mientras la propuesta de interculturalidad de Fonet presupone la reciprocidad (sin la cual no hay ningún diálogo genuino), y mientras Rio interpreta la subsunción maternal-institucional como el muro que erige la filosofía europea para diferenciarse, jerarquizarse y desdeñar, cualquier filosofía otra, la geocultura kuscheana viene a mostrar justamente la interpelación del hedor, del mero estar, sacudiendo las condiciones y subvirtiendo el sentido de la cultura. A nuestro entender, este vuelco que se sigue de Kusch es incluso más profundo que el de la interculturalidad, porque, por un lado, nos revela que esa otredad presuntamente exterior no se encuentra más allá, sino muy dentro nuestro (como el indio) y, por otro lado, en vez de distraernos en la esterilidad o improbable simetría de un diálogo filosófico mundial, nos sumerge en aquello que desde siempre debería haber ocupado un lugar prioritario en nuestras preocupaciones filosóficas.

En el quinto capítulo, Rio aborda la pedagogía del encuentro desde una consideración ético-política y corona maravillosamente el camino. Ya explicitadas

las dimensiones antropológica y ética, quizás la más desdibujada era la política. Por cierto, lo político puede volverse un problema para el desenvolvimiento del ámbito pedagógico, porque tiende a subsumirlo e instrumentarlo; pero, al mismo tiempo, está siempre presente en Kusch desde esa cultura que subyace la oficial, se enquista por debajo de lo visible y, de pronto, irrumpe. La dimensión política del hedor o del estar brota y sacude los parámetros fundacionales de civilización y barbarie, sacude las instituciones y la cultura establecida, enaltece próceres y santos no aceptables desde el canon. Lo político ensucia, como las patas en la fuente. Y ahora sí, el libro de Rio alcanza un nivel superlativo, porque vuelca el mérito trabajo de archivo en conjunción con el conocimiento detallado de la obra kuscheana.

En primer lugar, Rio explora los apuntes de clase de Kusch. Se trata de fragmentos y conceptualizaciones que manifiestan el profesor provocador en la asignatura Ética de la Universidad de Salta (1973). En el ámbito de la pre-comprensión filosófica incluso anterior a la nada, Kusch ubica el *pathos* de la miseria (la invalidez ontológica o pobreza del ser) en el plano de lo mitológico y alegórico, plano sobre el cual vuelve la filosofía como intento de dominación o racionalización, pero reconociendo que está anclada en la finitud. Dice Rio, siguiendo el apunte: “La negación existencial aparece al principio como diferencias entre el yo y el otro, después diferencia entre yo y yo, para *interiorizarse en la tristeza de lo finito*”, palabra que Kusch complementa con *yecto*, *culpa* y fragilidad humana; y remata: “*El hombre es el gozo de sí en la tristeza de lo finito*” (pp. 182-183).

En segundo lugar, Rio explica y examina el proyecto Waykhuli de Luis Rojas Aspiazu

(una de las fuentes de Kusch), que concierne a la restitución de la organización social, económica y cultural de comunidades quechuas que retoman costumbres, valores y hábitos ancestrales, y el Ayni Ruway como instancia pedagógica que se desprende de esas mismas experiencias. Al respecto, la ponderación de Kusch es explícitamente muy positiva, dado que el proyecto Waykhuli apuntala una “reculturización” (p. 189) donde la alfabetización se produce, no de manera extrínseca, no desde una teoría enajenada del objeto de estudio, sino junto con y dentro del mismo hecho de vivir, esto es, entretrejiéndose con la auto-valoración positiva de la propia cultura y como defensa de la misma. Por ende, la ponderación de Kusch se enmarca en el contraste con y en la crítica hacia las concepciones desarrollistas. En efecto, el desarrollismo parte de una antropología liberal signada por la competencia, la agresión y el engaño; es decir, se centra en una subjetividad fuertemente orientada hacia los objetos (y a su delimitación, conocimiento y dominación), y de ahí su inevitable fracaso en América, donde pervive una antropología completamente distinta, y donde lo pedagógico está inextricablemente ligado al vivir. Lo mismo sucede en cuanto se busca qué hacer frente al hambre o a la indigencia: o bien se estudia la economía como parte del modo de vida comunitario y se exploran las posibilidades inherentes a los “circuitos existenciales” (p. 192), o bien se independiza la economía y se la impone unilateral y artificialmente. (La actualidad y vigencia de esta observación para los últimos cincuenta años resulta, por lo menos, muy llamativa). De ahí que la institucionalización pedagógica, según Kusch, tiene que armonizarse con esos circuitos existenciales, con esos modos de vivir que espontáneamente se conservan y transmiten en la dinámica de la cultura.

El contrapunto de Kusch con el desarrollismo involucra un abanico de temas que van desde la concepción global de la modernidad, el alcance de las disciplinas particulares como la economía, la pedagogía o la ciencia, hasta la subsunción de lo americano como lo atrasado que hay que rehabilitar para encamilarlo en los parámetros de rendimiento establecidos por la cultura occidental. Y el asunto sirve de antesala del tercer momento saliente de este quinto capítulo del libro: la relación con Paulo Freire. Este tercer momento combina características de los dos anteriores: el trabajo de archivo y la obra publicada. En este punto, Rio repone el contexto de 1970 y presenta varios pasajes de las cartas donde Kusch elogia sobradamente los trabajos de Freire. En la obra publicada, en cambio, Kusch es muy crítico de Freire, puesto que lo reconstruye dentro del marco del desarrollismo y quizás con una desconfianza de fondo. Rio prosigue con la exposición de Theotônio Dos Santos y las principales premisas de Freire en *Concientización*, uno de los textos que Kusch había leído. A nuestro entender, el tema ocupa un lugar fundamental en los debates contemporáneos de filosofía latinoamericana (y no sólo de ella): cómo concebir al oprimido, al pueblo, al otro.

En el caso de Freire, el proceso de alfabetización contiene un sentido liberador, el de desinhibir la criticidad. Para Kusch, ese proceder significa un tráfico extrínseco: por un lado, le imprime negatividad a la propia realidad del oprimido, mientras que, por otro lado, trata de integrarlo a la civilidad. En el caso del desarrollismo resulta muy claro: las pautas vienen preestablecidas y de afuera para subsanar la invalidez ontológica del subdesarrollo. Así lo resume Rio: Kusch, en su crítica a Freire, “señala que, si bien conoce muy bien al campesino, cae en el error de occidentalizarlo con su ideal

educativo” (p. 204). El presupuesto de Freire radica en que la alfabetización es algo bueno, una toma de conciencia, un pasaje hacia la luz que implícitamente significa revertir la oscuridad de la condición de oprimido. Para Kusch, el pedagogo se sobrepone al antropólogo: en vez de escuchar y de aprehender el *ethos* del campesino, Freire propone llevarlo (aunque este verbo sin duda constituye una exageración, porque para Freire nadie libera a nadie, lo utilizamos con motivo de recuperar el sentido del pedagogo) del estado negativo (analfabeto, acrítico) a una toma de conciencia, al surgimiento del hombre nuevo. De ahí que en otra carta Kusch confiesa que hay que invertir los planteos de Freire, partiendo de la hipótesis de una cultura campesina impermeable y re-direccionando la crítica hacia nuestra propia actitud cultural (pp. 206-207).

En cuarto lugar, Rio vuelve sobre el trabajo de archivo y rastrea los textos donde el jesuita Federico Aguiló critica la crítica de Kusch a Freire. Ante todo, critica que lo incluya dentro de la matriz del desarrollismo. Además, señala que Kusch caería en una suerte de idealización de las culturas originarias, junto con una malignización de la cultura occidental. Agrega que Freire no sólo no conoce la cultura aymara, sino también que propone un método de liberación para una cultura que sufrió un “«etnocidio, masacre o aplastamiento [...], o mejor, un fenómeno de alienación»” (p. 208). Kusch, según Aguiló, confunde o equipara el Brasil explotador y desarrollista con el Brasil explotado y que se levanta contra el desarrollismo. En esta confusión no puede ver el método freireano como una instancia de liberación para los campesinos masacrados por la cultura occidental. También cuestiona Aguiló si acaso el valioso estudio de las culturas andinas que realiza Kusch

resulta universalizable a la vasta heterogeneidad de culturas en América Latina, y si acaso no se esteriliza ese planteo al tratar de eternizar un cuadro frente al ominoso avance de lo occidental.

La respuesta de Kusch vuelve sobre lo anterior: cómo mirar al pueblo, dónde se coloca la negación, y liberación ¿para qué? En otra carta, escribe: “«Mi crítica a Freire es más bien una crítica a nuestros sectores medios, los cuales siempre creen que pueden digitar al pueblo y a la realidad americana, pero no se dan cuenta [de] que en el fondo pueblo y realidad digitan a los sectores medios»” (p. 210). Por debajo de la crítica al desarrollismo parece alentar una desconfianza de Kusch hacia el marxismo en Freire, hacia cierto carácter esclarecido (y, por lo tanto, vanguardista) del docente liberador. Sea como fuere, el tema debería proseguir, sencillamente porque es apasionante, o mejor, debería ser el punto de partida para repensar estos aspectos, pues así como lo que critica Kusch no aplica a Freire (que jamás aceptaría “digitar”, ni siquiera “dirigir” sin más), y así como lo que se le critica a Kusch, aunque exagerado, podría requerir reformulaciones, de la misma manera en las filosofías liberacionistas de la época suele colarse sin crítica cierto presupuesto de progreso, de transformación revolucionaria, de mejoramiento y de dirección y subestimación de la potencia popular. El tenso debate entre el antropólogo y el pedagogo está lejos de cerrarse.

En quinto lugar, Rio expone un texto inédito, de autoría dudosa pero muy coherente con las posiciones del filósofo, acerca de la experiencia pedagógica de Nicaragua. Aparte de valorar positivamente a Freire y de criticar su presupuesto occidentalista, Kusch enfatiza especialmente el carácter popular del proyecto nicaragüense, en el doble sentido de que el pueblo se presenta

como destinatario y protagonista. Tal énfasis se condice, por otra parte, con el sexto punto, el proyecto de creación de la universidad aymara o Kollasuyo (pp. 218 ss.). Ahora bien, en esta perspectiva Freire aparece como un antecedente o inspiración; sin embargo, en el caso de Nicaragua, subraya Kusch, el movimiento pedagógico proviene del pueblo mismo. “«La educación en Nicaragua abre para la América nuestra la posibilidad de descolonizarse espiritualmente rehaciendo el instrumento más sutil y efectivo de la colonización, el sistema educativo»” (p. 214).

Con estos proyectos, Rio justifica el sentido de la pedagogía del encuentro: realizar un vuelco (*kuti*) hacia lo popular, entregándose a su propia creatividad y no buscando cómo direccionarlo hacia fines extrínsecos. Este es el drama de la intelectualidad frente al peronismo: “«Nos pasamos en la chichería diciendo lo que habría que hacer, pero terminamos por rendirnos a las verdades colonizantes [...]. Hay algo que nos impide ser un buen médico, un matemático perfecto o un profesor excelente, porque siempre hay la duda sobre la propia actividad [...]. Por eso nuestro resentimiento, y por eso nuestro mestizaje, y por eso también nuestra fascinación ante el peronismo como una propuesta para vivir que nos invierta el sentido»” (p. 218). Como auténtico movimiento revolucionario, el *kuti* viene de abajo, subvierte, invade, incomoda y rompe lo establecido, pero también fascina, crea y engendra vida.

normas y políticas editoriales

Normas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

Artículos Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Reseñas Reseñas de libros publicados recientemente. Serán sometidas a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 1.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Debates Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: 2.500 palabras por contribución - se aceptan propuestas alternativas fundadas).

Crónicas Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras).

Márgenes Experimentación estilística, formato abierto, juego con los límites del discurso filosófico (académico o ensayístico).

Importante: no se aceptarán envíos que no se ajusten a las normas.

Todas las contribuciones deben enviarse a través de la página de la revista: www.revistaideas.com.ar, pestaña “envío 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. Proveer el identificador ORCID del autor (si se posee uno).
5. Resumen en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
6. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés. Las palabras clave en castellano deben ir precedidas por “PALABRAS CLAVE:” (en mayúsculas). Las palabras clave en inglés deben ir precedidas por “KEY WORDS:” (en mayúsculas y con espacio entre los dos términos). Todas las palabras clave deben estar separadas por guiones largos (–). Ej.: KEY WORDS: Colonialism – Telluric Bond – Gaucho – Latin American Philosophy.
7. Breve CV en forma de párrafo (200 palabras).
8. Texto completo del artículo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
9. Bibliografía. Incluir en la bibliografía el DOI de los textos citados (si cuentan con uno). Ej.: Ralón, Graciela, “El acontecimiento como enigma y huella” en *Cuadernos de Filosofía*, N° 75, pp. 69-81. <https://doi.org/10.34096/cf.n75.10978>.

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, justificado, 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 *Ibid.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibid.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibidem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva) seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.

Sección bibliográfica

Indicar, 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

Los autores interesados en colaborar con *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* pueden enviar sus manuscritos por medio de nuestra página en la sección de Envíos. Nuestra revista utiliza en su proceso editorial el sistema de administración de revistas Open Journal System (OJS) diseñado por Public Knowledge Project (PKP).

Las contribuciones enviadas a las secciones de “Artículos” y “Reseñas” son sometidas al procedimiento de doble referato ciego (*double blind peer review*). En cambio, los textos destinados a las demás secciones son evaluados por los editores y sólo en casos puntuales remitidos a especialistas externos.

La revista acepta textos en español y portugués.

Con el envío del manuscrito, los autores declaran que el texto es original y de su autoría, y que poseen los derechos de propiedad intelectual sobre él. Asimismo, que el texto no fue publicado previamente en otro medio, ni que está siendo sometido a consideración por ninguna otra revista. Por último, que el texto respeta las normas de estilo de la revista para la preparación de los manuscritos.

El proceso editorial consta de las siguientes etapas:

1. Las propuestas recibidas serán evaluadas en primer lugar por el Grupo Editor, quien examinará la pertinencia temática, originalidad y calidad, así como la adecuación con las pautas formales según las condiciones especificadas para cada sección de la revista (artículos, reseñas, crónicas, márgenes y debates).

2. Los artículos que se adecúen al estilo editorial de la revista serán enviados a dos evaluadores externos al Grupo Editor y especialistas en el campo según el procedimiento de doble referato ciego (*double blind peer review*). Por esta razón, los textos deben evitar las referencias explícitas al autor de modo que se conserve su anonimato. El arbitraje puede concluir en las siguientes opciones:
 - a) Se acepta la publicación sin modificaciones
 - b) Se acepta la publicación con modificaciones (sustantivas o accesorias);
 - c) Se rechaza la publicación.
3. Si se obtienen dos dictámenes favorables, el texto será publicado y se procede a su edición, diseño y publicación.
4. En caso de que al menos uno de los pares evaluadores considere necesario introducir modificaciones en el texto, el original será remitido nuevamente al autor para que realice los cambios señalados o emita un descargo acerca de la pertinencia de la evaluación recibida. Para tal fin, contará con un plazo de 15 días corridos desde la recepción del dictamen. El texto corregido será enviado al mismo evaluador quien emitirá nuevamente un dictamen.
5. La evaluación negativa (c) por parte de ambos evaluadores supone el rechazo inapelable de la publicación.
6. En caso de existir discrepancias entre los dictámenes, se podrá convocar a un tercer evaluador. El Grupo Editor, por su parte, conserva el derecho de determinar la pertinencia de convocar a un nuevo evaluador o ejercer la potestad de decidir directamente sobre la publicación de los textos objeto de discrepancias.
7. Los textos aprobados para su publicación son sometidos a un proceso de corrección de estilo con el fin de eliminar erratas y otros problemas de orden estilístico.

Ante cualquier duda sobre la gestión de manuscritos, enviar un correo a la siguiente dirección electrónica: secretaria@revistaideas.com.ar.

Acceso abierto y licencia Creative Commons

El material publicado en la revista es de acceso abierto y está sujeto a la licencia Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0. Su contenido es accesible de manera libre y gratuita para los lectores de cualquier

parte del mundo. Se permite la copia y redistribución del material en cualquier formato. Se permite la remezcla, transformación y creación de nuevas obras a partir del material. Esto puede hacerse sólo bajo los siguientes términos: (1) la atribución adecuada de autoría del material y la indicación de cambios realizados, (2) la prohibición del uso del material con fines comerciales, y (3) la conservación del mismo tipo de licencia en caso de redistribución y reutilización.

Derechos de autor

Los autores que publican en esta revista acuerdan ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados. Conservan los derechos de propiedad intelectual de la obra y conceden a *Ideas* el derecho a la primera publicación del material bajo licencia CC BY-NC-SA 4.0. Las futuras reproducciones deberán dar reconocimiento adecuado a la publicación original.

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*).

Financiación

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea no recibe financiamiento de ninguna institución pública ni privada, sino que funciona por la colaboración de sus editores bajo los principios del cooperativismo y gracias a las donaciones voluntarias de sus lectores.

Preservación digital

La preservación digital de la revista y su contenido (bases de datos y archivos) se realiza de manera automatizada por medio de las tecnologías LOCKSS y CLOCKSS incorporadas en el software de administración OJS.

Además, por protocolo, se realizan copias de seguridad del sitio web con todo su contenido (base de datos y archivos) en el servidor de alojamiento.

Detección de plagio

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente, ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano. Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella. Para la detección de eventuales plagios o autoplagios, la revista utiliza el software gratuito *Dupli Checker* y revisiones no automatizadas hechas por los editores. Allí adonde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando un descargo. De no ser el mismo satisfactorio, se procederá al rechazo del trabajo.

Código ético

Ideas adhiere al código de ética del Comité de Ética en Publicación (COPE, según sus siglas en inglés) bajo los principios de imparcialidad, objetividad y honestidad.

Respecto del conflicto de interés, el comité editorial insta a autores, editores y revisores a declarar inmediatamente la presencia de vínculos financieros, políticos y/o personales que puedan influenciar las decisiones tomadas en las distintas etapas del proceso editorial. Luego, se compromete a tomar las medidas necesarias (ej. redesignación del jurado) para solucionar el conflicto.

