

Ideas²⁰

²⁰ Revista de filosofía moderna y contemporánea

márgenes

Homenaje a Oscar del Barco

Filosofar desde el despojo

JUAN MANUEL CONFORTE

Oscar es también signo

NATALIA LORIO

El Oscar

GABRIELA MILONE

Kant, a 300 años de su nacimiento

La efectividad de Kant y nuestra tarea.

Un breve homenaje. A 300 años de su nacimiento

NATALIA LERUSI

Notas sueltas sobre la paz.

A partir de Kant

SANDRA V. PALERMO

artículos

La cosa en sí. Cuatro miradas

LUCIANA MARTÍNEZ Y LAURA PELEGRÍN

La moneda cósmica. El dinero en la imaginación corporativa de futuros espaciales

HERNÁN BORISONIK Y EZEQUIEL GATTO

Génesis de la unidad corporal. Identidad y alteridad entre fenomenología y psicoanálisis

TOMÁS BRACCHITTA

Gramática y metafísica: el estado constructo hebreo en la filosofía de Spinoza

FERNANDO MANCEBO

Civilización sobre barbarie en Juan Moreira

ANIBAL TULIO SERAFINI

reseñas

Implosión, apuntes sobre la cuestión social en la precariedad

Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica,

La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre, curso de 1954-1955

Crítica de la razón geométrica.

El debate sobre la filosofía de Spinoza

Ideas²⁰

²⁰Revista de filosofía moderna y contemporánea

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 20

Noviembre de 2024 - abril de 2025

GRUPO EDITOR

Claudia Aguilar

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

Julián Ferreyra

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

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Lucía Gerszenzon

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

Solange Heffesse

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Verónica Kretschel

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

Natalia Lerussi

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

Rafael Mc Namara

(Universidad Nacional del Comahue - Argentina)

Andrés Osswald

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

Pablo Pachilla

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

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 - Universi-
dad de Buenos Aires - Argentina)

Anabella Schoenle

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)



RAGIF
EDICIONES

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 - 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 Cragno

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Dotti †

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Eduardo Fernández

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Leiser Madanes

(Universidad Nacional de La Plata - Argentina)

Silvia Luján Di Sanza

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Diana María López

(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)

Philippe Mengue

(Université Populaire d'Avignon - Francia)

Esteban Mizrahi

(Universidad Nacional de La Matanza - Argentina)

Dorothea Olkowski

(University of Colorado - Estados Unidos)

Faustino Oncina Coves

(Universidad de Valencia - España)

Lenin Pizarro

(Universidad de Valparaíso - Chile)

Graciela 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 Ziri6n Quijano

(Universidad Nacional Aut6noma de M6xico - M6xico)

DONACIONES

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

* * *



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



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

editorial PÁGINA 7

márgenes

Homenaje a Oscar del Barco PÁGINA 13

1. Filosofar desde el despojo
JUAN MANUEL CONFORTE PÁGINA 14
2. Oscar es también signo
NATALIA LORIO PÁGINA 18
3. El Oscar
GABRIELA MILONE PÁGINA 21

Kant, a 300 años de su nacimiento PÁGINA 25

1. La efectividad de Kant y nuestra tarea. Un breve homenaje. A 300 años de su nacimiento
NATALIA LERUSSI PÁGINA 26
2. Notas sueltas sobre la paz. A partir de Kant
SANDRA V. PALERMO PÁGINA 32

artículos PÁGINA 39

1. La cosa en sí. Cuatro miradas
LUCIANA MARTÍNEZ Y LAURA PELEGRÍN PÁGINA 40
2. La moneda cósmica. El dinero en la imaginación corporativa de futuros espaciales
HERNÁN BORISONIK Y EZEQUIEL GATTO PÁGINA 70
3. Génesis de la unidad corporal. Identidad y alteridad entre fenomenología y psicoanálisis
TOMÁS BRACCHITTA PÁGINA 106
4. Gramática y metafísica: el estado constructo hebreo en la filosofía de Spinoza
FERNANDO MANCEBO PÁGINA 130
5. Civilización sobre barbarie en Juan Moreira
ANIBAL TULIO SERAFINI PÁGINA 160

reseñas PÁGINA 187

1. Política de la precariedad
JULIÁN FERREYRA PÁGINA 188
Reseña de Barttolotta, Leandro, y Gago, Ignacio, *Implosión, apuntes sobre la cuestión social en la precariedad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2023, 116 pp.
2. Materialismo filosófico y naturalismo ontológico para el siglo XXI
AGUSTÍN ARANCO BAGNASCO PÁGINA 193
Reseña de Martín, Facundo Nahuel, *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2023, 264 pp.

3. El joven Foucault y la pregunta por el hombre

ANA LAURA VALLEJOS PÁGINA 205

Reseña de: Foucault, Michel, *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre, curso de 1954-1955*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 319 pp.

4. Caminar por la orilla del ateísmo entre axiomas y paralogismos

GUSTAVO ARIEL CRUZ PÁGINA 211

Reseña de Malebranche, Nicolas & Dortous de Mairan, Jean-Jacques, *Crítica de la razón geométrica. El debate sobre la filosofía de Spinoza*, estudio preliminar, trad. y notas de Rodrigo Benvenuto, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta, 2022, 124 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 217

editorial

Hasta aquí hemos dedicado la mayor parte de nuestra reflexión colectiva, expresada en cada uno de los 19 editoriales que preceden a este número, a pensar sobre las condiciones presentes de nuestro quehacer filosófico; vale decir: a establecer cuáles son las representaciones que operan sobre nuestro tiempo y los peligros que lo acechan. Así, además de establecer un estado de situación conceptual sobre la coyuntura donde se inscribe nuestra tarea, hemos hecho propuestas concretas, entre las cuales se destaca, ante todo, el delineamiento de un *Estado orgánico*, cuyo objetivo de máxima es acoger, proteger, articular los devenires minoritarios que hacen de todos los grupos y sujetos concretos una diferencia -y por otra parte, limitar, regular, reprimir aquellos devenires mayoritarios que bloquean las diferencias. Esa estatalidad capilar y “desde abajo” es, huelga decir, la contracara del Estado zombi que, en una repetición demoníaca, nos asedia en el presente: el retorno farsesco, no exento de patetismo, a los viejos símbolos del Estado-nación -la banda y el bastón, los tanques y el traje de fajina, etc.- como medio para investir de legitimidad estatal la destrucción desde dentro de la propia estatalidad. Y es que, por paradójico que parezca, el *Estado suicida* también es representativo, al igual que su cabeza visible, de una capilaridad anti-minoritaria que cree encontrar en el reconocimiento de las disidencias -con su consecuente cuestionamiento del *status quo*- las causas profundas de la decadencia nacional. En consecuencia, la supuesta respuesta a los enormes desafíos de este presente de penuria sería simple, demasiado simple: regresar al tiempo prístino del origen, cuando los conceptos eran claros y los hombres, hombres; las mujeres, mujeres; la patria, el faro de Occidente; y la propiedad privada, el fin indiscutible de toda empresa humana.

Sin embargo, la apuesta por la repetición desnuda del pasado enmascara -cómo no verlo- una dificultad insalvable: el *tiempo*, que condena a la repetición a disfrazarse cada vez. En efecto, ni el

presente puede ser una repetición del pasado, en la medida en que el mismo contenido cambia por el sólo hecho de ocupar momentos temporales distintos (la nota do que escucho ahora y la que acaba de sonar se distinguen irremediabilmente aunque su materialidad permanezca inalterada), ni el futuro puede ser pensado como una mera proyección del presente, pues si así fuera no habría posibilidad de novedad, sorpresa o frustración ninguna respecto al porvenir. Pero mejor no hablar de ropajes ni disfraces; lo que exigen los tiempos es ir en busca de una ilusión sencilla (aunque imposible) y caminar con confianza hacia adelante mirando hacia atrás. En el futuro todxs estaremos mejor (o muertxs, según se mire). Para eso son la Secretaría de “Culto y Civilización (!)”, la reivindicación de la sangre derramada en el desierto y en los centros clandestinos de detención, la exacerbación de la masculinidad patriarcal (con la doma y el culto a la penetración en primer plano) y, con ella, la crueldad, la soberbia y la obediencia debida al autoritarismo más ramplón. Mesianismo de cotillón para el imperio de la mediocridad.

Hoy, frente a un panorama cada vez más desolador, nos preguntamos nuevamente, como once números atrás: ¿qué hacer? Y es que, ¿acaso hay algo que podamos hacer *qua* filósofxs para cambiar nuestro tiempo? Queremos decir, no en tanto militantes de causas diversas –asunto que reivindicamos y creemos extensivo de nuestro hacer intelectual– sino en la inmanencia de nuestra tarea misma, en tanto productorxs de teoría, porque no deja de ser cierto que, muchas veces, nuestra producción está disociada de la realidad que queremos transformar. Como el tero, ponemos los huevos en un sitio distinto de donde armamos el espamento. Hay múltiples razones para ello, entre las cuales la exigencia de acreditar nuestra producción en revistas científicas no debe ser soslayada (aquí reside, sin dudas, una de las razones más fuertes que nos llevaron a crear *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*). Pero aún cuando tengamos la fortuna o el coraje de hacer coincidir la producción teórica con nuestras convicciones, la pregunta insiste: ¿en qué consiste nuestra tarea como productorxs de conceptos? ¿Puede agotarse la filosofía en la reflexión teórica, en el retorno al pasado para rediscutirlo a la luz del presente? Ya Nietzsche nos advertía sobre los riesgos de una filosofía de anticuario, empantanada en la discusión erudita sobre el pasado. Pero tampoco se trata, por supuesto, de renunciar a la crítica de los clásicos ni de lxs marginadxs de la historia, pues

sabemos que nuevas preguntas auspician nuevas respuestas, que se pueden hacer lecturas no-clásicas de los clásicos o sumar nuevxs interlocutorxs al diálogo. Se trataría, más bien, de otra cosa: de ir más allá de la crítica, de su hegemonía en la tarea filosófica, para pensar una filosofía del futuro, comprometida en pensar conceptos de cosas que (aún) no existen.

Pues el futuro no sólo supone en el presente la apertura a la contingencia de “lo que aún no es” sino que el futuro también opera en el presente, moldeando las posibilidades del momento actual. En este sentido, crear conceptos para el futuro es una actividad del presente que a la vez que implica interpelar el pasado, predelinea el campo de los posibles. Pongamos un ejemplo concreto, muy al tono con los tiempos que corren: pensemos *el mercado*. Bajo cierta perspectiva, Estado y mercado son conceptos antagónicos, pues si se entiende que el mercado no es más que una complejión de intereses, donde cada agente persigue únicamente la concentración de la renta y los recursos, tarde o temprano, los agentes más poderosos devorarán a los más débiles –de aquí que la conformación de monopolios u oligopolios sea el resultado necesario de dejar a los mercados librados a su propia suerte. Frente a esto, el Estado, construcción colectiva que persigue fines comunes, interviene para restringir la concentración de los flujos y redistribuir los recursos entre los agentes menos favorecidos. Pero por muy ajustada a los hechos que esta descripción pueda ser, en ella se asumen un sinnúmero de supuestos. Ante todo, que cuando hablamos de “mercado”, estamos refiriéndonos siempre y en todo lugar a la forma que adopta bajo el sistema capitalista; y con ello, desconocemos no sólo que el capitalismo es una clase entre otras de organización económica, sino que el mercado puede ser mucho más que un espacio de competencia y disputa. En efecto, el mercado es también un espacio de intercambio no sólo de bienes sino también de afectos, ideas y saberes: punto de encuentro y discusión –no por casualidad el ágora de los filósofos coincide con la plaza pública y el mercado. Esto es, si pensamos el mercado más allá del intercambio de mercancías entre sujetos privados, homogéneos y mensurables, habrá también un mercado para “intercambios inconmensurables”, asimétricos e incalculables o habrá mercados para intercambios que sin renunciar al rédito no persiguen como fin la maximización de la ganancia, sino la mutua conveniencia entre las partes (como los clubes de trueques, por ejemplo).

Pero aún así, no deja de ser cierto que el intercambio mercantil requiere la comparación entre los elementos en juego y para ello es necesario establecer una medida común que permita realizar la comparación que está a la base del comercio. El “metro patrón” que permite equiparar los términos del intercambio es, por supuesto, el dinero. El propio Aristóteles ya señalaba que la complejización del comercio conduce al desarrollo del dinero como “metro patrón”, pues el trueque tiende a encontrar dificultades logísticas insalvables en tanto es necesario no sólo transportar lo que se quiere adquirir sino también lo que se ofrecerá a cambio. De manera que, si bien el dinero no es condición para el intercambio, en tanto unidad de medida es un instrumento que permite perfeccionarlo. La monetización del mercado, por su parte, contribuye a su abstracción, ya que el dinero, en sí mismo, es una entidad ideal. Por esa razón, el dinero devenido medida común favorece la homogeneización universal al volver abstractos los términos del intercambio. En consecuencia, todo pasa a ser considerado en términos estrictamente monetarios. Simplificamos un proceso mucho más complejo; el fetichismo de la mercancía no logra su fantasmagoría en forma clara y distinta. El estudio de las dimensiones y factores en juego exigiría desarrollos, debates e investigaciones que exceden este espacio editorial. Pero el resultado es el que tenemos a la vista en la Argentina del 2024: hemos llegado al absurdo de sacrificar la salud, la educación, la ciencia, la cultura y hasta el alimento en nombre del “déficit cero” y la “estabilidad macroeconómica”. Si la economía se reduce al cálculo monetario, la vida y la muerte no son más que renglones de un asiento contable. Tener un Ministerio con el oximorónico nombre de “Capital Humano” es el final grotesco de estos reduccionismos.

Aquí, seguramente, deben buscarse las causas profundas del encono con que la facción gobernante ataca a las identidades minoritarias, lxs docentes, lxs médicxs y, en general, a cualquiera que ponga en duda la piedra de toque de su metafísica: vale decir, que todo tiene un precio y que nada vale más que él. Esta idea, sin embargo, no emana de las cosas mismas sino que responde a una posición teórica que encarna intereses bien concretos. Por esta razón, el sólo hecho de sostener que la mercantilización encuentra un límite absoluto en lo inconmensurable (lo que vuelve

imposible el intercambio) resulta una afrenta imposible de asimilar para el dogmatismo mercantilista. En este contexto aciago, el amor, la generosidad, la gratuidad o ser simplemente quien cada unx es, devienen actos revolucionarios.

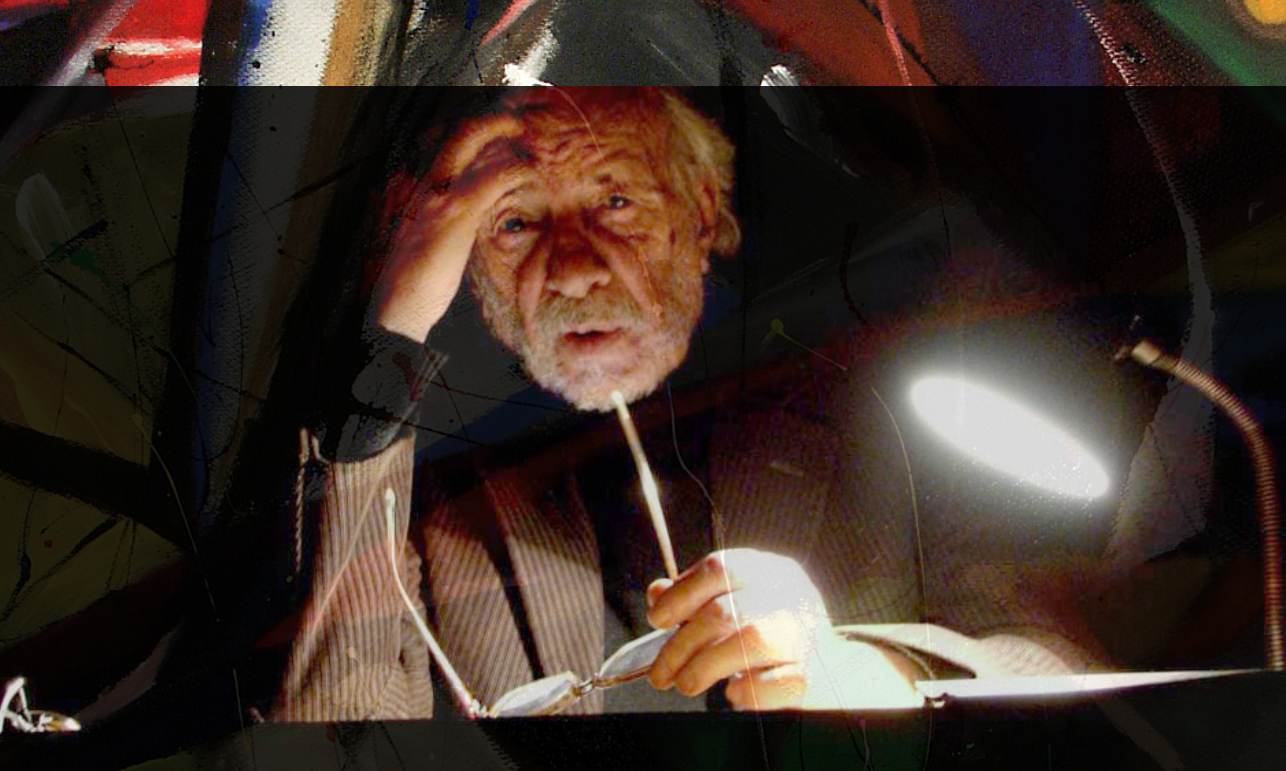
Esta breve reflexión sobre el mercado –cuya síntesis podría expresarse así: *el mercado es más de lo que se piensa, pero tampoco todo lo que hay*– debe bastar para mostrar que la crítica de la crítica no se resuelve simplemente con un rechazo de la crítica sin más, sino, más bien, con la subordinación de la crítica a la tarea infinita de crear conceptos para el futuro. Ante todo, la crítica conceptual es necesaria para establecer las condiciones del problema donde se pretende intervenir filosóficamente. Las soluciones que se propongan, por su parte, nunca deberán ser postuladas como respuestas definitivas –al dogmatismo no se lo combate con más dogmatismo–, sino como soluciones sujetas a una determinación progresiva entre los hechos y la teoría. El pensamiento del futuro que esta revista invita a transformar en textos y en acciones debería versar, por ejemplo, sobre el tipo de mercado consistente con una estatalidad orgánica y, con ello, preguntarse por la moneda que tal mercado requeriría, por los deseos que articularía y por el tipo de comunidad que se gestaría en su seno. “¿Qué va a reemplazar a la filosofía? –se pregunta Deleuze– ¿Qué va a crear conceptos? ¿La informática? ¿Los publicistas?”. Tenemos la convicción de que, cuanto menos, estas páginas no serán cómplices del abandono de nuestra responsabilidad filosófica por el porvenir.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

GRUPO EDITOR

márgenes

Homenaje a Oscar del Barco



Filosofar desde el despojo

JUAN MANUEL CONFORTE

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA – ARGENTINA)

Oscar del Barco practicaba una vida filosófica rayana al estoicismo. Lejos del mito que lo quiso un filósofo místico, alejado del mundo, al son de la verdad revelada, su forma de vida pasó progresivamente de una filosofía práctica vinculada al marxismo, a una práctica de la filosofía vinculada a encontrar las grietas de lo que llamó, en *El abandono de las palabras*, “el Sistema”. Su lectura de la tradición era rigurosa, pero no poseía la obsesión metódica del profesor universitario que toma la filosofía como un oficio y a la academia como su segunda casa; ni la del intelectual que lee para “interpretar” los fenómenos de su tiempo en aras de sorprender al mercado cultural. Su rigurosidad avanzaba en la búsqueda de la pura simpleza, de la más encarnada sencillez: la pregunta como una guadaña que despeja un camino hacia un afuera. Dejaba de lado los filósofos que detenían su indagación, que no llevaban su pensamiento hasta las últimas consecuencias; amaba profundamente, hasta desearles un abrazo, como lo hizo con Kant en un número de la revista *Nombres* titulando un texto “Darle un abrazo a Kant”, a aquellos que llevaban su pensamiento hasta los bordes del abismo. Abismo no es un término filosófico, seguramente Oscar lo hubiese rechazado; pero “abierto”, tal cual se puede desprender de su lectura de Heidegger, implica más esa zona paradójica que abre esa totalidad en la que el Sistema se convierte. Quizás esa fue una de



sus luchas más tenaces: el Sistema no deja nada por fuera, hace de todo su casa y su ley, pero el hombre (aquí comenzaríamos a tachar, a decir que hombre es una palabra demasiado cargada de connotaciones humanistas, que en todo caso se trata de eso que hay, que tal vez se dé en la materia fónica de las palabras, o en la materia líquida del trazo escrito o dibujado... en fin) no es otra cosa que la posibilidad de lo abierto. Depende de prestarse a una vida sencilla y atenta, despojada de toda trampa narcisista de reconocimiento, para abrir esa posibilidad.

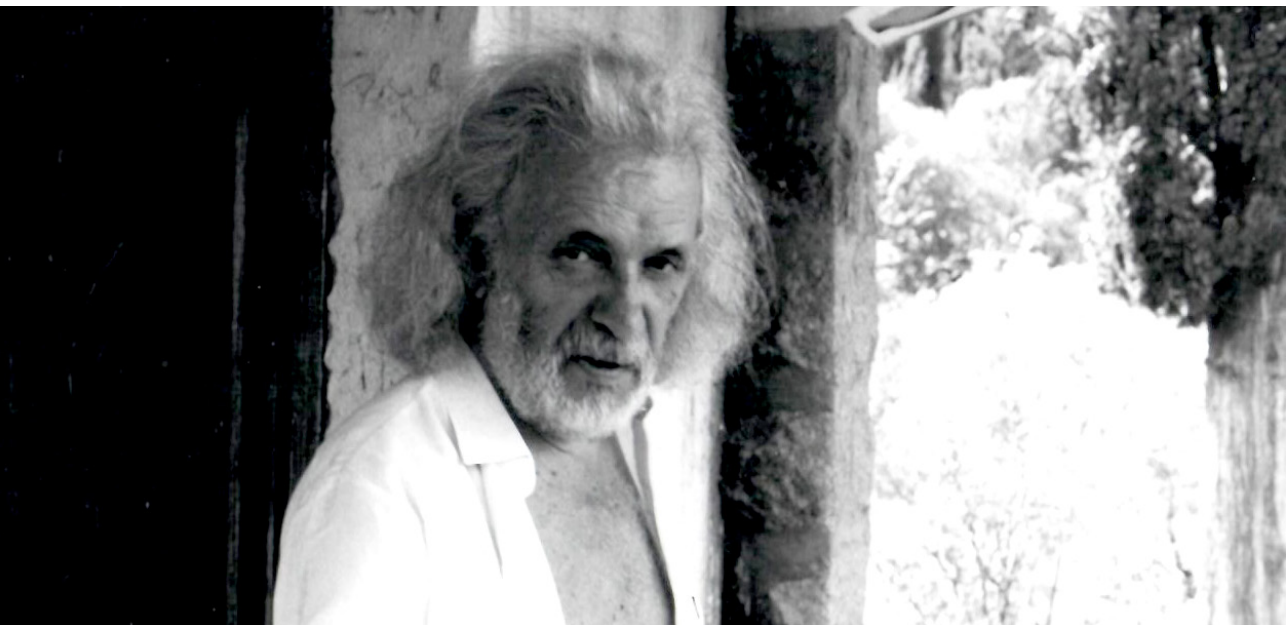
Alguna vez, en un encuentro con filósofos chilenos, uno de ellos le espetó que su filosofía, desvinculándose sospechosamente de cualquier materialismo (incluso de su materialismo de origen, a partir del cual escribió, tradujo y hasta se exilió), tenía la intención de elevarlo unos centímetros del suelo. Vivir la vida como levitando. La comparación con un filósofo oriental no escapó a los prejuicios que cierto sector de la filosofía práctica tuvo sobre él. Creo, es una impresión mía, que Oscar (Óscar, como le decían los amigos chilenos) comprendió que lo real del materialismo era el despojo, el des(h)echo. No basta con emancipar el desecho y elevarlo a la dignidad de la Cosa, se trata de pensar a partir y desde el despojo mismo. No elevarse, sino rebajarse. Un “materialismo de lo bajo”, como escribió Natalia Lorio. Los títulos de sus libros filosóficos “post marxistas” tienen esa impronta: *El abandono de las palabras*, *La intemperie sin fin*, *Exceso y donación* –aunque las palabras exceso y donación hagan pensar en lo contrario al des(h)echo–, etc. No es un dato menor que su último libro de filosofía, *el estupor de la filosofía*, conste de

una escritura despojada de letras capitales. Es, al mismo tiempo, un título al que no le podemos restar ironía: la filosofía es la que, levitando, se aleja de sus verdades sencillas y se convierte en una trampa para incautos. La lógica del Sistema (en este libro será la técnica) la ha dejado pasmada y a su escritura atrapada en una red de validación académica.

Ni místico, ni profesor, ni marxista, ni, ni, ni; Oscar practicó la vía de lo neutro, tal cual la extrajo y adaptó a su pensamiento, de sus lecturas (obsesivas hasta la traducción) de Maurice Blanchot. No de la negación, o la indeterminación. Todo lo contrario, la vía de lo neutro le permitió escapar de las trampas de lo políticamente correcto y posicionarse concretamente en una ética propia que le valió contiendas de todo tipo. Su famoso “No matar” fue quizás la que más trascendió al ámbito intelectual, pero no fue la única, ni la que le costó más enemistades intelectuales y de las otras más dolorosas. Lo neutro implica desbaratar los paradigmas que sostienen el edificio ideológico. Luego los despojos. Con algo de los despojos de ese edificio puede aparecer una pregunta genuina por la cual valga la pena encerrarse durante días y días a leer e investigar para luego escribir, y seguir escribiendo.

¿Cómo alguien que no desea el reconocimiento escribe y publica un libro de filosofía de más de quinientas páginas? Entiendo que la publicación de ese último volumen es un “acto” que apunta a estorbar el mercado cultural del libro de consumo *express*. Como dijera Jacques Lacan cuando se publicaron sus escritos: “Escritos para no ser leídos”. Porque estamos en una época que lee demasiado y no lee nada, que escribe demasiado y no escribe nada. Escribir para Oscar del Barco implicaría (entre otras cosas) un ejercicio de resistencia a ser tomado como una cosa, como una mercancía o como un autor (que es decir más o menos lo mismo).

Dentro de una de las tradiciones que Oscar del Barco tradujo y suscribió (no sin peros), se dice que el objetivo de toda escritura es lograr el silencio, la desaparición de cualquier sujeto y objeto, pero que esa borradura no se logra callando sino escribiendo, escribiendo y escribiendo. Se borra con la pluma, no para elevarse a unos centímetros del suelo, sino para agujerear la hoja y que se abran en el medio de ella –alguna vez página en blanco– los bordes de lo abierto.



Oscar es también signo

NATALIA LORIO

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA – ARGENTINA)

Oscar del Barco es también el signo de una búsqueda insistente por la posibilidad de un acercamiento a algo que sin embargo no podía encontrarse, no podía encerrarse, no podía predicarse. Algo que insistía, titilaba, quizá lo perseguía u obsesionaba, que (le) abría frentes y puertas que no se colmaban con el quehacer filosófico. En la atención de problemas complicados, había también un saber, una experiencia de un saber incómodo: que se llega a un límite que resulta difícil traspasar o que, como respondió una vez, “si se lo traspasa es para seguir en la misma imposibilidad, a partir de la cual se inventa «algo» o uno se vuelve loco o se guarece en «lo» imposible, etc.”

Algunas palabras que hoy parecen demasiado *naif*, o de las que desconfiamos, o que nos suenan *demodé* (¿por una posición cínica? ¿por creer que estamos en la avanzada del pensamiento? ¿por

asumir una experiencia y expectativa desangelada de la filosofía?) estaban presentes en su escritura, en su decir: “misterio”, “Dios”, “instante”, “libertad”, “sagrado”, “absoluto”, “imposible”, “intensidad”. Y no bastaba la filosofía para vérselas con ellas, o acaso la vitalidad de su experiencia de búsqueda y de su expectativa llegaba a límites que se desgarraban (o se abrían) en otras formas, por ejemplo en la poesía o en la pintura.

Muchas de sus pinturas (no todas, pues algunas parecen ser más un juego de la expresión primaria, exaltada y alegre del encuentro con el color y con la forma), insisten en zonas de intensidad y de religiosidad¹ que, sin embargo, no aluden directamente a la gloria, ni únicamente a la beatitud. Esas zonas de intensidad están atravesadas por un vector vertical que conecta lo alto y lo bajo, o mejor, un vector que orienta un arriba y un abajo, que los liga, que los une y así, lo absoluto no es sin vacío, lo divino no es sin encarnadura, lo abierto no es sin desgracia. Ese vector lo complica todo (Oscar era complicado, también). Ese vector deshace cualquier lectura de una geometría plana donde lo vertical y lo horizontal se cortan o son perpendiculares. Acá no se cortan, no se perpendicularizan, se traman en planos y ligándose se levantan, se tensan, se abisman, se donan (no como totalidades, ¿sino como restos?). En un oscuro *collage* de Oscar el caos del mundo se hace presente y ahí, también, una mano humana sale de las ruinas, se eleva desde los escombros, es una mano infantil, un pedido y una posibilidad abierta aún. Religiosidad y política, desastre y redención, agonía de un sistema (el Sistema diría del Barco) cada vez más vivo, más voraz y visión de otra cosa.

La serie de cuadros de Cristos que Oscar presentó en 2021 en la muestra *Desp/ojos* (Museo Palacio Evita, Córdoba) dan cuenta de su insistencia y su búsqueda, de la complejidad de los planos de su experiencia sensible y de pensamiento. Cristo como un mito poderoso,

¹ En *el estupor de la filosofía* escribió: “La religiosidad es la pura expectativa frente al misterio, y esa expectativa (que es el «respeto» en sentido kantiano) es gozo en medio del dolor y la desgracia, es alegría frente a un *algo* ilimitado abierto, lleno de promesas que no podemos avizorar, ya sea la nada o el más-que-nada, un *más* vacío porque somos criaturas determinadas que no pueden abarcar un indeterminado donde hasta lo imposible puede ser posible. Mientras tanto vivimos y morimos en un mundo de guerras, genocidios, torturas y angustias ilimitadas...” Del Barco, Oscar, *el estupor de la filosofía. lecturas insistencias reiteraciones olvidos*, C. A. B. A., Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2021, p. 218.

decía, un mito que condensa esos planos en tensión, decimos ahora recordando a Oscar. Esos Cristos revelan el dolor humano, la tragedia de lo humano, la (im)posibilidad de lo divino en la cruz-del-cuerpo, y vuelven a la figura de Cristo, a esa figura/nudo de vectores. En algún momento, ante una pregunta, respondió, así, en mayúsculas, “CREO QUE EN EL ARTE SIEMPRE HAY SUBYACENTE LO QUE LLAMO UN «MITO» y Jesucristo, es un mito poderoso, claro, [...] uno se deja ir y aparece el mito, lo otro, lo irracional... el mito es previo a todo, como si estuviera ante una neblina impenetrable y entonces fantasea, etc.”

Esos vectores complicados están presentes también en el reconocimiento de lo que el arte permite respecto de la subsistencia de *lo humano*, a pesar de la destrucción y la sangre vertida, incluso más allá del amor y la belleza (o complicándolos). En esta dirección, pero bajo otro tono, esa búsqueda insistente toma forma en la escritura de Oscar de la experiencia en torno al Cerro Colorado. Allí hay una manifestación del pensamiento que se abisma a la experiencia sensible de un dejarse ir a otra zona, a otro lado, y desde allí seguir insistiendo con la escritura, con la filosofía, con la lectura, con la poesía, con el misterio.

Su fascinación alegre con el Cerro Colorado, “con sus pinturas, con su piedra inaudita, con sus árboles y sus animales, con sus seres humanos y el cielo y la lluvia y los caballos y la música, es el llamado de una voz inconcebible pero constante, que no deja de resonar en nuestro espíritu, en un puro ofrecimiento de *esplendor*”,² habla de otra cosa (y de la misma). Del Barco veía allí una coreografía extática de árboles en el *mato*, veía el soporte de la piedra roja en carne viva, los ciclos de la vida, el cebil y su misterio, la serpiente que se despoja de su piel. Oscar fantaseó allí una Lascaux amplificada a cielo abierto, desparramada entre cerros, acá cerca. Supo ver ahí lo milagroso, pese a todo.

Del Barco es el signo de la insistencia de esas búsquedas, de muchas de esas preguntas, de una escritura lúcida y una complejidad vital increíbles.

² Del Barco, Oscar, “Las pinturas y las comunidades precolombinas del Cerro Colorado en Córdoba Argentina”, en *Cuadernos de Elementos*, n° 7, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p. 12. Disponible en: <https://elementos.buap.mx/directus/storage/uploads/00000006006.pdf>

El Oscar

GABRIELA MILONE

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

Amí me gustaba cómo pronunciaba el Oscar la palabra computadora, *la computadora*. Aquí, los artículos definidos serán importantes y lo serán porque se los pondremos a todos los *sustantivos*: diremos “la computadora” y diremos “el Oscar”. Nunca hablamos de gramática con el Oscar, pero sí de cómo decir (imposible) que cada cosa es cada cosa. *Trabajar*, decía, el Oscar. Se refería a *pintar*, a *leer*, a *traducir*, a *escribir*. Me gustaba cuando llegaba a la casa a visitarlo (el último tiempo fue raro, para nuestra pena) y se quedaba medio atrás de la puerta entornada, con el sombrero puesto, *qué hacés*





Ulises Guiñazú, Oscar del Barco, Sempat Asadourian, Héctor (Toto) Schmucler, Samuel Kievkosky

Gabi. Tenía casi 80 años cuando lo conocí, pero lo vimos cruzar al trote la Colón, *dale dale el semáforo*. Cruzar la calle Colón ahí, al frente de la librería de Juan Maldonado, el editor de *Alción*, su editor como le gustaba afectuosamente nombrarlo.

Los amigos, dicho así en masculino. Las chicas, dicho así en femenino. No estoy haciendo una “crítica” queriendo ser sutil y no pudiendo. Vivimos un tiempo raro, dicho en pasado y dicho en presente. El Oscar fue nuestro amigo y es un amigo al que despedimos, con amor, con un amor *presente*, con todas las contradicciones de *este, nuestro tiempo*.

Yo no puedo hablar de “Oscar del Barco”, de su filosofía, de su muerte. Yo, la que dice yo y ya siente la mirada torva de uno que nos señaló el yo como problema, yo, digo, entonces, fui una que llegó tarde a casi todo lo que “Oscar del Barco” significó para la generación suya, para la previa a la mía y quizá que para la mía también. Cuando empecé a leerlo, lo hice por su poesía, 2005 o por ahí. Ya había pasado el primer temblor del “No matar”, pero yo andaba guardada, metida en las bibliotecas religiosas de la ciudad, leyendo todo lo que encontraba sobre mística para hacer mi tesina sobre otro poeta (Héctor Viel Temperley, poeta que al Oscar no le gustaba mucho; pero sí Francisco Madariaga, y cómo pronunciaba “Madariaga” el Oscar, con qué fuerza admirada abría ese nombre). Creo que esta lectora (eso quiero creer, perdonen) estaba más o menos preparada para recibir la poesía del Oscar. Ese experimento que era yo, una suerte de niñita (ese diminutivo era muy de él) que estudiaba

mística y criaba a su bebé, llegó a sus poemas y lo leyó. Sé que recibí algunas advertencias (dicho esto sin énfasis), pero no sabía de *quién* me hablaban (así estaba, como sacada del mundo).

Cuando por esos años leí el poemario titulado *dijo*, dije: acá, sigo por acá. Luego, leí los otros libros de poesía: *tú-él, poco pobre nada, diario, espera la piedra, partituras, sin nombre, cuál*. Tampoco hablamos de ortografía con el Oscar, pero ahí está la minúscula, negociando su parte: que su marca (su desvío de la norma) sea lo suficientemente grande como para *decir* lo pequeño; y que, a su vez, pueda indicar que se habla de *éste*, de *ése*, de *aquél*. Tampoco hablamos de pronombres con el Oscar, pero sí sabíamos (el Oscar escribió mucho sobre *eso*, yo lo aprendí con él) que ahí se jugaba toda la contra-dicción.

Yo recibía sus poemas, libro a libro: eran regalos a la espera (así lo decía, a veces) de que alguien, alguna vez, los *lea*. Siempre hacía el chiste de una chica (yo) que una vez le rompió un libro de Blanchot (*El diálogo inconcluso*, ¡oh!) porque lo había llevado a fotocopiar desoyendo el pedido explícito de no fotocopiar. Me retaba por haber preferido antes fotocopiarlo que leerlo, eso creo yo. No tenía cómo resarcirme: no existía en el mundo (exagero, pero no tanto) otro ejemplar de ese libro (de esa traducción) en esa época (sin compras *online*). Le regalé un poema mío, *por favor, no se enoje* (el trato de usted duró unos cuantos años). Lo leyó, se lo dio al editor para que lo publique, así, diciendo y haciendo (risas). De la filosofía de “Oscar del Barco” no puedo hablar; sólo sé de ese enorme *lector* que fue el Oscar.

A mí me gustaba cuando me contaba anécdotas (es que soy una chica: si se lo piensa, que se lo diga): cosas de su infancia, del pueblo, de la comida, de los amigos (el Huguito, el Toto), de la expulsión del PC (capítulo increíble), muy poco de México. Y así, de la nada (justamente) soltaba alguna pregunta sobre dios, casi siempre. Al Oscar le decíamos “el viejo” también, jugando y no, para acercarlo y alejarlo, dialéctica y mística. *Todo es muy difícil*, siempre decía, porque claro, quién puede *afirmar* algo, por mínimo que sea, lo que sea, cualquier cosa, esa cosa, cada cosa, ese bichito ahí.

¿Vos sabés cocinar? ¿Alguien vio alguna vez al Sujeto por ahí? ¿Quién será ese tal Pierre La Place? son preguntas que recordamos, cada vez que podemos, para reírnos de esas anécdotas, del humor del Oscar, de esa cosa incómoda que puede ser siempre la risa y el recuerdo, también. Recuerdo una vez que lo escuchaba hablar de

los ejercicios espirituales ignacianos y hacía ese gesto que siempre me impactó, algo así como abrirse los ojos, como separarse los párpados, ambos, al mismo tiempo, con los índices y los pulgares de cada mano. Sé que no justiprecio el gesto con una buena descripción, pero ese abrirse los ojos era algo que yo (a su vez) observaba con la mirada lo más amplia que podía: *ahí, hay, alguien, que mira*. El Oscar hablaba de la imaginación del dolor, *qué locos estos tipos*, decía, también, para rematar.

Un poema titulado *pájaros* parece que fue una de las últimas cosas que escribió: me contaron que pidió *la computadora* para escribir un poema largo donde la insistencia, claro, insiste. *Dijo, quién dijo, qué dijo*. A mí me gustaba cuando tomábamos mate y me decía que a los poetas había que leerlos completos, *leer todo bien*. *Un pájaro me advirtió / lo que digas sellará tu destino*, escribió. Y estoy tentada a decir *esto*: el lenguaje era el dios del Oscar. Pero ya lo veo, medio risa, medio espanto, *cómo vas a decir esa cosa*.

márgenes

Kant, a 300 años de su nacimiento

La efectividad de Kant y nuestra tarea

Un breve homenaje.
A 300 años de su nacimiento

NATALIA LERUSSI

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



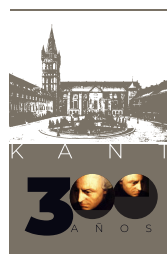
El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.

SPINOZA

La efectividad de Kant

En la medida en que existen, las cosas y los seres son eficientes en algún grado. La esencia de los seres y las cosas, señala Spinoza, se establece, precisamente, a través de su capacidad de tener consecuencias, de impactar sobre cadenas de sucesos y eventos materiales y conceptuales futuros. Esto significa que aquello que los seres son no coincide con el recorte real o imaginario, material o conceptual que separa su alma-cuerpo de todo lo demás en un momento determinado del tiempo o, incluso, a lo largo de toda su existencia; no coincide, por tanto, con sus obras, tampoco con sus grandes obras hechas y concluidas en el trayecto de una duración determinada. Aquello que las cosas son no se define, por lo tanto, por sus límites, sino por una “duración indeterminada”. Dependiendo del caso, más allá de la destrucción (o la muerte) del alma-cuerpo, la esencia se puede extender al infinito y se presenta en los futuros en los que es actuante, dadora de herencias múltiples.

El 22 de abril de 1724 nació en la entonces floreciente ciudad de Königsberg, el filósofo Immanuel Kant. La recepción de su pensamiento, que no se hizo sentir tan pronto como él hubiera querido (tenía casi 60 años cuando publica la primera edición de la *Crítica de la razón pura* que, en los años inmediatos a su publicación, pasa algo desapercibida, salvo por algunas reseñas negativas), se remonta a la publicación en 1786 de las *Cartas de filosofía kantiana* de Carl L. Reinhold a través de las cuales comienza a popularizarse la filosofía de Kant entre los jóvenes: en 1789, Alexander von Humboldt señala en correspondencia a un amigo que su hermano Wilhelm estaba tan fascinado con la lectura de la *Crítica de la razón pura* que “temía que muriera de tanto estudiar[la]”. Un año más tarde, en carta a otro amigo, Johann Gottlieb Fichte declaraba que vivía “en un mundo nuevo desde que había leído



la *Crítica de la razón práctica*". Luego de haber desarrollado su propio pensamiento, en 1797 él mismo afirma, en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, que su filosofía "no es otra cosa que la filosofía kantiana bien entendida". Georg Wilhelm F. Hegel sostiene en 1812 que "la filosofía de Kant... constituye el fundamento y el punto de partida de la más moderna filosofía...". Cien años más tarde Martin



Heidegger escribe en *Kant y el problema de la metafísica* que "Kant plantea en la deducción trascendental... la pregunta decisiva, y fue el primero en hacerlo". En las *Conferencias de filosofía política kantiana* que dicta en los primeros años de 1970, Hannah Arendt enseña que "en la *Crítica del juicio*, descubrimos... que la sociabilidad del hombre es el auténtico origen –y no el objetivo– de la humanidad del hombre". En *¿Qué es el Iluminismo?*, un breve texto que escribe poco antes de morir, Michel Foucault sostiene que "Kant parece haber fundado las dos grandes tradiciones críticas en

las que se divide la filosofía moderna... Kant fundó esta tradición de la filosofía... como una analítica de la verdad. Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de interrogación crítica... En esta tradición crítica se plantea ¿en qué consiste la actualidad? Se trata de una ontología del presente". En sus clases de 1978 Gilles Deleuze afirma que en cierto sentido "todos somos kantianos". Kant ha creado una nueva concepción del tiempo "que va a ser decisiva para todo lo que va a suceder luego", "no hay duda de que es un acontecimiento formidable dentro de la filosofía el que llega con esta idea de la crítica". Toda forma de crítica de la razón se remonta a Königsberg, incluso siendo la razón del filósofo crítico objeto de crítica. Así las fundamentales: *Crítica de la razón dialéctica* (1960) de Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón cínica* (1983) de Peter Sloterdijk, *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985) de Celia Amorós, *Crítica de la razón poscolonial* (1999) de Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón negra* (2013) de Achille Mbembe, incluso también, *La razón populista* (2005) de Ernesto Laclau. Irónica y escéptica importancia le da Jorge Luis Borges al filósofo cuando afirma que de "aquel libro de Kant [*La crítica de la razón pura*], que es, se nos han dicho, la clave universal, sólo nos quedan las muchas hojas y la letra gótica", cita que motiva el título del magnífico estudio *La letra gótica* (1992), donde Jorge Dotti estudia la circulación del nombre de *Kant* en Argentina entre 1830 y 1930.

La actitud hacia la filosofía de Kant que se inicia con Fichte no se parece en nada a la actitud con el tiempo del pensar que ejercieron los filósofos de la modernidad temprana. No se asemeja en nada a la actitud del propio Kant con su pasado reciente o remoto, no se asemeja a la actitud de Giambattista Vico, René Descartes o Francis Bacon cuando negaron toda autoridad a la tradición y los libros y propusieron fundar un nuevo camino para el pensar y el conocimiento desde un inicio radical. La relación con el pasado que se inicia con Fichte se define por un legado... que se inicia con la *Crítica de la razón pura*. La efectividad de Kant (la existencia de su esencia) continúa no sólo brillando como un faro y como hilo conductor para orientarnos en ciertas circunstancias especiales, no sólo como un legado cuya oscuridad no vamos a olvidar (estableció una jerarquía racial, subordinó a las mujeres bajo la tutela de los hombres y las confinó al espacio doméstico, no concedía la ciudadanía plena a los hombres no-propietarios... aspectos de su pensamiento que necesitamos entender porque hacerlo es comprender la complejidad de Occidente), continúa porque con Kant inicia el tiempo contemporáneo que habitamos, estableció los límites más allá de los cuales no nos ha sido posible pensar, conocer ni sentir.

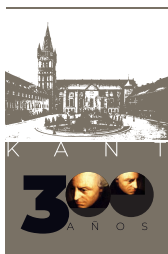
Nuestra tarea

Las ideas que tenemos de los cuerpos
exteriores revelan más bien la
constitución de nuestro propio cuerpo
que la naturaleza de los cuerpos
exteriores.

SPINOZA

La efectividad de un ser no se sigue únicamente de su fuerza, de su grado de potencia. Se sigue también de cómo afecta a las otras cosas relacionadas con él, del modo como tiene consecuencias sobre ellas y de cómo se conversa sobre ese impacto. Vista desde el punto de vistas de las otras cosas, la efectividad del primero depende, en realidad, más de la naturaleza de esas otras cosas que de la capacidad de actuar de aquél.

Una pensadora o un pensador no se canoniza en el curso de una vida. Deviene un clásico por el hecho de ser nombrado y citada una y otra vez por pensadoras y pensadores ellos mismos nombrados y citados por las futuras generaciones de pensadoras y pensadores hasta el presente. Ya se ha dicho que cada época construye su propio pasado. Como toda forma de afectación, nuestra memoria depende de aquello que heredamos, pero también y sobre todo de cómo recibimos esa herencia y qué hacemos con ella.



Nuestras lecturas de Kant se vinculan, efectivamente, con la singularidad y atmósfera de su obra, sus apuestas, distinciones, aciertos y puntos ciegos, con sus soluciones y sus contradicciones. Ahora cómo, en definitiva, su pensamiento *se actualiza* y circula entre nosotras y nosotros habla más de nuestra naturaleza que de su obra, es tarea nuestra. En este sentido, creo que nuestras lecturas de su obra deben ser tensionadas con los problemas inminentes del presente, pensados o no pensados por él, deben estar atentas a las conversaciones que se suscitan cuando las ponemos en relación con otras tradiciones, con autoras y autores olvidados. Debe ser leída su obra, propongo, con curiosidad y avidez de encontrar en ella no sólo la complejidad de los problemas pasados, sino también herramientas para el futuro, no sólo nuevos argumentos para seguir siendo kantianos, pensadoras críticas, científicas o escépticas, sino también un territorio para el descubrimiento de verdades, de caminos no recorridos, de intersticios no advertidos (se trataría, en definitiva, de un “kantismo radical”: tener el valor de servirnos de nuestro propio entendimiento sin su guía).

En los últimos veinte años la obra de Kant y su legado es uno de los ejes principales de las discusiones filosóficas en torno al “Antropoceno”. Se han vuelto a plantear varios conceptos y problemas kantianos centrales, especialmente la cuestión de lo trascendental y la necesidad de su abandono, el retorno de la cosa en sí y el surgimiento de nuevas teorías sobre la naturaleza de las cosas de forma independiente de la forma en que los conocemos: el “realismo especulativo”. Así, el aporte de *Después de la finitud* (2006) de Quentin Meillassoux, *Nihil Desencadenado* (2007) de Ray Brassier, “Can We Relinquish the Transcendental?” (2014) de Catherine Malabou,

Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything (2018) de Graham Harman, o *The Universe of Things* (2014) de Steven Shaviro, etc. En el contexto de estas últimas discusiones debe leerse el potente artículo “La cosa en sí. Cuatro miradas” de Luciana Martínez y Laura Pelegrín que publicamos en este pequeño homenaje a Kant a trescientos años de su nacimiento. En este tributo incluimos también el bello texto “Notas sueltas sobre la paz. A partir de Kant” donde Sandra Palermo medita, entre Kant y Hegel, sobre la figura de la paz y el perdón en tiempos de guerras y genocidio. Nos recuerda que en *Hacia la paz perpetua* el filósofo pensó, quizás por primera vez en Occidente, las condiciones de posibilidad para una paz perpetua y cosmopolita que no fuera la de los cementerios, opúsculo que fue una inspiración fundamental para la creación de la Organización de las Naciones Unidas, y que hoy parece que se les ha extraviado a los gobernantes del Norte global –y no solamente a ellos.

Notas sueltas sobre la paz. A partir de Kant¹

SANDRA V. PALERMO

(UNIVERSIDAD DE PAVIA - ITALIA)

¹ Estas notas fueron leídas en un encuentro de celebración por el Tricentenario del nacimiento de Immanuel Kant (22 de abril de 2024) en el aula Goldoniana del “Collegio Ghislieri” de Pavia (Italia).

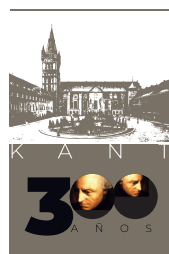


Las notas que siguen no presentan la forma de un itinerario ordenado y tético, con una hipótesis que se pretende demostrar y conclusiones trazadas a partir de aquellas. Se trata, más bien, de destellos de pensamientos o de imágenes que se fueron asociando en mi cabeza cuando intenté pensar el tema de la paz a partir de Kant.

La primera imagen remite a un pasaje del punto 6 de la primera sección de *Sobre la Paz perpetua* de Kant, “que contiene los artículos preliminares para la paz perpetua entre los Estados”. Aquí, el filósofo de Königsberg escribe: “Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la futura paz”.²

El filósofo enumera en este caso una serie de actos cuya enormidad o desmesura obstaculizaría, o incluso impediría, la posibilidad de encontrar posteriormente la paz o de hacer que tal paz sea efectiva. Y añade que “aun en plena guerra ha de existir alguna confianza en la mentalidad del enemigo, ya que de lo contrario no se podría acordar nunca la paz y las hostilidades se desviarían hacia una guerra de exterminio (*bellum internecinum*)”.³

El segundo *flash* o imagen que propongo remite a la última escena del capítulo sobre el “Espíritu” en la *Fenomenología* hegeliana. Habiendo alcanzado el punto más alto de su proceso de formación, habiendo pasado por el descubrimiento de la libertad, la ley y el conocimiento de sí mismo como simplemente universal, el espíritu se encuentra atrapado en una dolorosa oposición, que parece no contemplar vía de salida, entre dos autoconciencias irreconciliables: la conciencia que actúa y la conciencia que juzga. Ambas se cristalizan en una posición unilateral que excluye toda posibilidad de lenguaje común y, con ello, toda posibilidad de desenredar el nudo. Hegel confecciona una escena tremenda y cargada de *pathos* y presenta esta imposibilidad de encuentro entre las autoconciencias como la “suprema rebelión del espíritu”, consistente precisamente



² Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, trad. J. Abellan, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 9-10.

³ *Ibid.*, p. 10.

en un atrincherarse en la convicción propia, negándose a ver en el otro a un sí mismo y repudiando, por tanto, toda comunicación con el otro. En esta unilateralidad reside, para el filósofo de Stuttgart, el mal, como así también el peligro certero de una disolución de lo espiritual. Ante esta fractura irreconciliable, lo que habrá de aparecer como una inversión de ese abismo es el “perdón”. Perdón que Hegel presenta como “renuncia a sí mismo”, gracias a la cual deviene posible, para cada una de las autoconsciencias, ver, “en su perfecto contrario [...] la certeza de sí misma”.⁴ En el perdón y gracias al perdón, en el cual cada yo abandona su existencia opuesta, se hace ahora posible ese “reconocimiento recíproco”, que es para Hegel la raíz de lo espiritual. Y si a lo largo de todo este último y complejo capítulo es el lenguaje el que acompaña las vicisitudes del espíritu, constituyéndose como el resorte que liga y desliga su incesante movimiento entre lo particular y lo universal, aquí tampoco habrá de ser diferente: Hegel presenta el perdón como “la palabra de la reconciliación”.

Quizás valga la pena recordar que los dos pasajes citados pertenecen a textos que se mueven sobre registros o niveles diferentes: las consideraciones kantianas operan dentro de una dimensión jurídica o, más bien, jurídico-política. Lo mismo no sucede con las reflexiones hegelianas, que, además, plantean la cuestión del conflicto como algo que atañe únicamente a dos autoconsciencias individuales que se enfrentan, ambas atrincheradas y ensimismadas en su propia convicción. Sin embargo, me parece que es precisamente la tensión entre estos dos niveles lo que tal vez vale la pena pensar, o, al menos, intentar hacer converger, en un contexto geopolítico global en el que la violencia crece exponencialmente al ritmo de las razones y convicciones expresadas por cada una de las partes involucradas.

Regresemos un momento a Kant. En los pasajes mencionados, el filósofo de Königsberg dice: ¡atención! Incluso cuando se está en guerra, está prohibido cometer actos que hagan luego imposible recuperar esa mínima confianza recíproca necesaria para restablecer una paz duradera. No es casualidad que en el ordenamiento jurídico internacional haya sido introducida la figura de los “crímenes

⁴ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010, p. 771.

de guerra”, destinada precisamente a regular el comportamiento de las partes durante un conflicto y a evitar “abusos” o crímenes cuya atrocidad, como decía Kant, impediría la posibilidad de reestablecer la armonía, de modo que, superados ciertos límites, la posibilidad de la recuperación de la paz sería alcanzable “solo en el gran cementerio de la humanidad”.⁵

Lamentablemente para nosotros, la historia de la civilización humana no nos ha ahorrado estas atrocidades y horrores, cometidos contra individuos, contra categorías de individuos o contra pueblos enteros. Ni la creación de la figura jurídica del “crimen de guerra” –antes mencionada–, ni la creación de otras figuras, como por ejemplo, la del “crimen contra la humanidad”, impidieron ciertas monstruosidades. Y a veces esa barbarie ha tomado la forma –que Kant no parece contemplar en *Sobre la paz perpetua*, pues ahí está en juego sólo la relación entre Estados– de atrocidades cometidas por un Estado contra sus propios ciudadanos. El ejemplo que me toca de cerca, en este sentido, remite a lo que ocurrió durante la última dictadura militar en Argentina, en la que fue el Estado el que ejerció el terror y el horror contra su propia población, arrestando sin pruebas, condenando sin juicio, torturando clandestinamente y haciendo desaparecer los cuerpos mutilados y masacrados, a menudo mediante el “método” –triste marca registrada de la dictadura militar argentina– del lanzamiento de personas desde aviones que despegaban de los diversos campos de concentración distribuidos por la ciudad y, sobrevolando el Río de la Plata, entre las costas de Argentina y Uruguay, arrojaban a las víctimas sedadas y con los pies encadenados a piedras.

Ante tales eventos –el más cercano a nosotros en términos temporales, la atrocidad del acto de Hamas que masacró a más de mil personas tomando cientos de rehenes, y la respuesta, igualmente desmesurada y feroz del gobierno israelí, que desde entonces se siente justificado al exterminio de un pueblo entero que “amenazaría” su existencia– me pregunto cómo es posible –si es que es posible– absorber tal monstruosidad y recomponer lo quebrantado. En Argentina, una vez restaurada la democracia, se pensó que verdad,



⁵ Kant, I., *op. cit.*, p. 10.

justicia y memoria eran las palabras clave para la posibilidad de una reconciliación nacional que permitiera al país sanar sus heridas. Palabras clave –si se me permite un inciso sobre una situación que me importa y me preocupa– que hoy, a cuarenta años del regreso de la democracia en la Argentina, están siendo cuestionadas por las mismas instituciones gubernamentales, corriendo así el riesgo de reabrir heridas que pueden sumergirnos nuevamente en el abismo de un enfrentamiento fratricida. Decía: ante el “mal radical” de estos eventos, ante la barbarie desmedida de lo que está ocurriendo en Oriente Medio, y ante todas las aberraciones a las que nuestra cultura diariamente nos enfrenta, vuelvo a pensar en las páginas finales del “Espíritu” hegeliano; pienso en el perdón como renuncia a sí mismo que permite, escribe Hegel, que “las heridas del espíritu san[e]n sin que queden cicatrices”.⁶

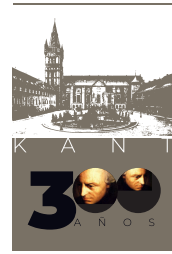
Me pregunto, y no tengo una respuesta clara al respecto, cuál es la gramática del perdón. Incluso en las páginas hegelianas, el perdón parece situarse en un espacio conceptual que excede toda discursividad –jurídica y política, sin duda– pero, me atrevería a decir, también, toda discursividad *tout court*; en el sentido de toda lógica de medios-fines o de lo calculable, lo simétrico, lo inscribible en un tejido de continuidad. Y, sin embargo, es menester recalcarlo, para Hegel, se trata siempre de una *Wort der Versöhnung*, una palabra de la reconciliación.

La relación entre el perdón y su posible –o imposible– inscripción en la sintaxis jurídica me evoca una tercera imagen. Se trata, ahora, de un cuento que vuelve desde siempre una y otra vez a mi mente, el *Michael Kohlhaas* de Heinrich von Kleist. La historia es relativamente simple: Kohlhaas, un comerciante de caballos que lleva una vida austera e impecable desde el punto de vista moral, hasta el punto de que, se dice, se lo podría haber definido como “una de las personas más honradas” de su tiempo,⁷ se convierte, después de sufrir una serie de injusticias cada vez más graves en su contra, en una suerte de ángel vengador, capaz de incendiar aldeas enteras y de masacrar a mujeres y niños, con tal de que le entreguen al *junker* von Tronka, que él considera responsable de todas las fechorías que ha sufrido. Al final del cuento, Kohlhaas,

⁶ Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 771.

⁷ Von Kleist, H., *Michael Kohlhaas*, trad. A. Magnus, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, p. 87.

que para entonces ha sido arrestado y condenado, obtiene la justicia que buscaba: todo lo que, con engaño y prepotencia, le había sido arrebatado por el *junker*, le es restituido. Y ahora le corresponde a él, Kohlhaas, aceptar la pena que le ha sido impuesta por haber roto, en un cierto punto del relato, la tregua. Tal pena es la decapitación. Y Kohlhaas se muestra dispuesto a aceptarla. De este modo, el orden jurídico del mundo se restablece, el círculo del derecho vuelve a cerrarse. Sin embargo, mientras camina serenamente hacia el cadalso, el comerciante de caballos se desata un pañuelo que lleva al cuello, suelta la cápsula que lleva adentro, extrae el papel que le había entregado la gitana y que predecía el futuro del reino y de la estirpe del príncipe elector y, ante la mirada atónita de éste, lo lee, se lo traga y vuelve sus pasos hacia el patíbulo donde, pocos minutos después, “su cabeza cayó bajo el hacha del verdugo”,⁸ llevándose para siempre consigo aquel secreto.



Aun en medio de muchas dificultades, el orden jurídico se deja restablecer, parece decir Kleist. La herida, empero, no puede ser suturada. Kohlhaas no perdona. Una vez quebrantados los lazos de la racionalidad o de la justicia, cualquier reparación parece imposible. Y aun allí donde la normativización jurídico-política lograra reencauzar y volver a colocar dentro de sus márgenes a los agentes, sería, la mayoría de las veces, solo un parche. Demasiado frágil, demasiado vulnerable.

En una carta a Walter Benjamin del 16 de marzo de 1937, Horkheimer insiste en que la afirmación de la no definitividad es idealista y/o teológica: “La injusticia del pasado –escribe– ha sucedido y está definitivamente concluida. Los muertos están realmente muertos”.⁹ Jankélévitch, en un pasaje del texto *Lo imprescriptible* que Derrida analiza en su libro *Perdonar*, sostiene algo similar: “No se le devolverá la vida a esta inmensa montaña de miserables cenizas. No se puede castigar al criminal con un castigo proporcionado a su crimen: porque al lado del infinito

⁸ *Ibid.*, p. 206.

⁹ En Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, Bd. II, 1977, pp. 1332-33.

todas las magnitudes finitas tienden a igualarse; de modo que el castigo se vuelve casi indiferente”.¹⁰

Pues bien, parecería ser precisamente ahí, ante esa “herida infinita”, que es posible –y, añadiría, necesaria– la suprema inversión del perdón, según Hegel. Es precisamente en esa desmesura entre la infinitud del acto y la finitud del castigo donde puede aparecer la palabra del perdón como palabra de reconciliación. ¿Es esto un cómodo juego de manos o un hechizo del pensamiento especulativo? No lo sé. El perdón parecería pertenecer a una esfera que excede el espacio de lo calculable, de aquello que admite la neutralidad de un tercero o que acepta intercambio, comercio o mediaciones. Y aunque fuera posible entre dos agentes individuales en la privacidad de sus relaciones, ¿cómo será posible extenderlo –lo que implicaría precisamente organización y mediaciones– a una pluralidad o a un colectivo? De nuevo, no lo sé.

Solo diría, para concluir, que me parece que en Hegel el perdón es posible solo en la admisión de la imperfección, de la “diferencia absoluta” que es el obrar, en tanto que hendidura inevitablemente dolorosa del tejido del ser, en tanto que violencia. Como si solo en el perdón el espíritu se descubriera o se abriera a sí mismo como un re-ligar, o mejor aún, como un re-ligarnos, que apunta a tejer, sobre el agujero nulificante que inevitablemente crece en él y con él, en cuanto él es “actividad”, esa *Gemeinsamkeit*, esa “comunidad de las conciencias” en la que el espíritu mismo vive y se cumple.

¹⁰ Jankélevitch, V., *Lo imprescriptible*, trad. M. Muchnik, Barcelona, Muchnik, 1987, p. 31.

artículos



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



La cosa en sí.

Cuatro miradas

The Thing in Itself.

Four Insights

LUCIANA MARTÍNEZ

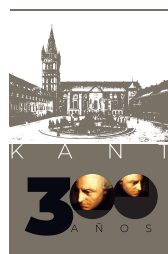
luciana.mtnz@gmail.com.

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

LAURA PELEGRÍN

laupel_88@hotmail.com

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



Recibido el 30 de junio de 2024 - Aceptado el 31 de agosto de 2024.

Luciana Martínez estudió Letras y Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, donde también realizó su investigación doctoral sobre la lógica de Kant. Ha trabajado como docente y como investigadora en varias universidades. Colabora en la revista *Siglo Dieciocho* y ha sido codirectora de la *Revista de Estudios Kantianos*, de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española. Es secretaria del Grupo de Estudios Kantianos de Argentina, y socia de la SEKLE, de la Sociedade Kant Brasileira y de la North American Kant Society. Además de publicar numerosos artículos y traducciones en revistas especializadas, ha editado el libro *El genio en el siglo XVIII* (Herder, 2022), junto con el Dr. Esteban Ponce y, junto a Laura Pelegrín, es autora de *La cosa, en sí. Por qué volver a Kant* (Herder, 2024).

Laura Alejandra Pelegrín estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Realizó su doctorado en el programa conjunto entre la Universidad Diego Portales (UDP) y la Universidad de Leiden. Es secretaria de calidad de la *Revista de Estudios Kantianos*, de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). Es becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es investigadora de la UDP. Ha trabajado como docente en varias universidades. Ha publicado numerosos artículos y traducciones en revistas especializadas. Junto a Luciana Martínez es autora de *La cosa, en sí. Por qué volver a Kant* (Herder, 2024).

RESUMEN: La noción de cosa en sí es uno de los ejes del idealismo trascendental de Immanuel Kant y foco de numerosas críticas. En este artículo, pretendemos dar cuenta de su complejidad a través de un análisis de cuatro interpretaciones de ella. Tales interpretaciones son: 1. el fisiologismo; 2. el realismo; 3. el ficcionalismo; 4. la posición lógico-epistémica.

PALABRAS CLAVE: Cosa En Sí – Fisiologismo – Ficcionalismo – Realismo – Neokantismo

ABSTRACT: The notion of the thing-in-itself is one of the axes of Immanuel Kant's transcendental idealism and the focus of numerous criticisms. In this article, we intend to account for its complexity through an analysis of four interpretations of it. These interpretations are: 1. physiologism; 2. realism; 3. fictionalism; 4. the logical-epistemic position.

KEY WORDS: Things In It Self – Physiologism – Fictionalism – Realism – Neokantism

Introducción

En un libro reciente¹ hemos sostenido la tesis según la cual las críticas contra el correlacionismo de Kant, basadas en una pretensión de alcanzar conocimiento de las cosas mismas, incurre en un doble error. Por un lado, en esa crítica se confunde el plano de las cosas mismas, que es el que se pretende conocer, con el de los objetos de la experiencia. Las críticas al núcleo del idealismo trascendental no consiguen trascender los límites de la experiencia posible para nosotros. Por otro lado, y en estrecha relación con esto, esas críticas no consiguen hacer frente a los problemas que sí resuelve el idealismo trascendental y que Kant explica en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

El propósito de este artículo es examinar una consideración adicional de nuestra propuesta de revisión de las críticas contra el idealismo trascendental. Según esta consideración, la noción de cosa en

¹ Martínez, Luciana, y Pelegrín, Laura, *La cosa, en sí. Por qué volver a Kant*, Barcelona, Herder, 2024.

sí es una noción que puede comprenderse y que ha sido comprendida desde diferentes perspectivas. Analizaremos cuatro de ellas que consideramos que incluyen bajo sí buena parte de las interpretaciones posteriores del tema. Nos referimos a 1) el fisiologismo; 2) el realismo; 3) el ficcionalismo; 4) la interpretación lógico-epistemológica.



1. *La cosa en sí según el fisiologismo*

La posición de Hermann von Helmholtz inscribe dentro de una tradición de pensamiento llamada fisiologismo.² El fisiologismo resuelve el problema del conocimiento sobre la base de una fisiología de los sentidos. Para comprender cómo puede conocer el hombre, debe indagarse cómo aprehende el mundo a través de las sensaciones. El estudio de las sensaciones es la fisiología de los sentidos. Para Helmholtz, el núcleo del problema del conocimiento se expresa en la pregunta kantiana, que se formula de la siguiente manera: ¿en qué sentido nuestras representaciones corresponden a la realidad? La pregunta que debe responderse indaga sobre cómo pueden nuestras representaciones vincularse con los objetos en sí mismos. El problema del conocimiento surge en términos de la correspondencia de la mente humana con la realidad, y la realidad es aquello que debe alcanzarse mediante el pensamiento. La pregunta que Helmholtz pone en consideración es si el hombre puede conocer las cosas en sí mismas y cómo.

El objetivo de la investigación filosófica consiste en hallar qué elementos aporta la mente en la formación de la representación. Como

² Hermann von Helmholtz, que trabajó con Wundt, es uno de los representantes del psicologismo fisiológico. Cf. Kusch, Martin, *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge*, London/New York, Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 197.

señalamos, esto se conoce a partir de una fisiología de los sentidos. Los objetos externos afectan los órganos y producen las representaciones. De hecho, es esta afección lo que primero nos pone al tanto de la existencia de nuestro sistema sensitivo. Sólo porque vemos algo, podemos saber que disponemos de un sistema de visión. Si naciéramos ciegos, no sabríamos que hay algo que es el sentido de la vista. El objeto que afecta nuestros sentidos nos proporciona todo el material para el conocimiento. Los objetos nos brindan la información y los sentidos son los instrumentos con los que captamos eso que nos es dado. Sin los sentidos como instrumentos no podríamos obtener información del mundo. Sin embargo, estamos tan acostumbrados a ver los objetos en nuestro entorno que olvidamos que esta experiencia está mediada por nuestro peculiar aparato perceptivo. Para comprender cómo recibimos la información, debemos analizar su funcionamiento.

Con el fin de explicar su posición, Helmholtz focaliza su análisis en el estudio de la visión. El ojo es uno de los instrumentos por los que conocemos el mundo. El ojo no difiere de una cámara fotográfica, que capta un estímulo proveniente del exterior y produce una imagen a partir de la información recibida. Para Helmholtz, el ojo es un instrumento óptico formado por la naturaleza. La peculiar forma en que nuestro ojo está constituido determina la imagen del mundo que nos formamos. Un ser con una estructura ocular distinta percibiría el mundo de otro modo. Pero, desde luego, no es necesario apelar a la constitución de otros seres hipotéticos. Un daltónico percibe los colores de un modo distinto al de la percepción por una constitución ocular ordinaria. Si todos los hombres tuviéramos la estructura ocular de un daltónico, percibiríamos los colores de una forma muy distinta.³ La peculiar experiencia que tenemos de las cosas está condicionada por la constitución física de nuestro aparato sensitivo.

El sentido de la vista no se limita a reproducir el dato recibido, sino que lo interpreta. Así, por ejemplo, si una casa se encuentra tapada a medias por un árbol, incluso frente a información visual faltante, podemos inferir de qué objeto se trata. Incluso cuando no

³ Helmholtz estudia el daltonismo en su ensayo de 1868 sobre la teoría de la visión: Helmholtz, Hermann v., "Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens" en Helmholtz, Hermann v, *Vorträge und Reden*, Tomo 1, Braunschweig, Vieweg, [1868]1903, pp. 310 y ss.

podemos ver el objeto en su totalidad, somos capaces de reconocer el objeto a partir de las experiencias previas. Así también, podemos juzgar que el objeto no es tal y como lo percibimos. Reconocemos que la cosa en sí misma difiere del modo en que la vemos. Cuando colocamos una cuchara dentro de un vaso de agua, percibimos la cuchara como si estuviera quebrada. No obstante, podemos distinguir entre el dato que el sentido de la vista proporciona y el objeto. En este caso no hay movimiento de los ojos que permita que dejemos de ver la cuchara como si estuviera partida pero nuestro juicio considera que la cuchara permanece entera. Esto sucede con todas las ilusiones ópticas. Atendiendo a estos resultados podemos conocer cosas incluso cuando no tenemos percepción directa de ellas. Si nos limitamos a juzgar sólo por lo que el sentido de la vista nos proporciona, diremos que la cuchara está partida, o que el sol tiene el tamaño del dedo. No podríamos obtener conocimiento de las cosas si nos limitáramos a juzgar sobre la información que el sentido de la vista proporciona. Luego, desde la mera percepción de la luz que llega a la vista media un proceso que depende de factores fisiológicos, como la estructura de la vista, y psicológicos, es decir la interpretación del dato. Las ilusiones ópticas ponen de manifiesto este fenómeno que está presente en todas nuestras percepciones.



Ahora bien, la pregunta que surge es: si la recepción del dato está siempre condicionada por el aparato sensorial ¿Cómo se pueden conocer las cosas tal como son en sí mismas? Si nuestro conocimiento del mundo está mediado por la forma de nuestros órganos, ¿pueden conocerse las cosas como son en sí mismas? La pregunta se torna incluso más álgida si consideramos que no hay similitud entre la representación y el estímulo que la genera. La cosa que genera la representación en la mente no es semejante a la representación generada. La representación no es una *imagen* de la cosa sino un *signo*. Ciertamente, la representación nos brinda información sobre el efecto que la produce, pero no a la manera de una imagen. La imagen tiene similitud con el objeto tal como es en sí mismo. Así, por ejemplo, una estatua es la imagen de un hombre. El cuadro de unas frutas es la imagen de las frutas sobre la mesa. En el caso de las imágenes se pueden inferir las propiedades del original a partir

de las propiedades de la representación. A partir de la foto de una persona, podemos conocer sus rasgos. Esto es posible en virtud de la similitud entre la imagen y lo que la imagen representa.

Los signos, por el contrario, no tienen similitud con aquello que designan. Por ejemplo, la palabra “hombre” no guarda relación de similitud con un hombre efectivo. A partir del nombre de una persona no podemos inferir propiedad alguna de la persona misma. Al saber que una persona se llama Roberta, no podemos inferir cómo es esta persona a partir de este dato. Del mismo modo, la representación de una sensación visual no tiene similitud con el objeto que la genera. Las sensaciones no son copias del estímulo que se recibe a través de los sentidos sino que son signos de él.⁴ Helmholtz considera que la representación que tenemos del mundo no sólo depende de nuestros sentidos, sino que las representaciones que generamos a través de ellos no tienen similitud con el objeto representado. Así, por ejemplo, a partir de nuestra percepción de un objeto rojo, no podemos concluir que el objeto en sí detente esta propiedad que nos representamos. Del mismo modo en que el análisis de un nombre no proporciona información de la persona, el análisis de la representación no da por sí mismo propiedades del objeto. El nombre Sebastián tiene nueve letras. Esa información no enseña nada sobre la persona que llamamos con ese nombre. Así también, el solo análisis de una representación visual no ofrece información sobre la causa que la generó, sobre el objeto en el mundo. Retomando el ejemplo anterior, una vibración del aire puede generar sonido mediante el oído y una sensación táctil en la piel. Las representaciones son dispares en virtud de la modalidad del sentido que afectan. La cosa en sí misma no es ni roja ni azul sino apenas una vibración que nuestros sentidos perciben de un modo u otro dependiendo de su intensidad.

A partir de aquí, podríamos concluir que todo el mundo que nos representamos es una mera apariencia y que el conocimiento de las cosas en sí nos está vedado por completo. Esta respuesta es incorrecta según la perspectiva en cuestión. Ciertamente, nuestras

⁴ “La esencia de un signo radica únicamente en que para el mismo objeto se dé siempre el mismo signo. Por lo demás, no es necesaria ningún tipo de semejanza entre el signo y su objeto, del mismo modo que no la hay entre una palabra hablada y el objeto que designamos con ella”. Helmholtz, Hermann v., “Goethe’s Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen. Rede, gehalten in der Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft zu Weimar den 11. Juni 1892” en Helmholtz, Hermann v., *Vorträge und Reden*, Tomo 2, Braunschweig, Vieweg, 1903, p. 357.

representaciones de lo real están condicionadas por nuestros sentidos y es verdadero también que las representaciones no guardan similitud con las cosas tal como son en sí mismas. Sin embargo, la experiencia humana no es un mero ensueño en el que no pueda distinguirse la realidad de la ilusión. Las representaciones como signos de lo real sí proporcionan información sobre la causa que las ocasiona. Los objetos que afectan los sentidos, en circunstancias similares, producirán siempre el mismo efecto. Determinada vibración genera el mismo impacto en el tímpano y, luego, una concomitante sensación auditiva. Así también, la representación del rojo o del azul se genera por estímulos disímiles. A partir de una representación podemos inferir el tipo de afección sobre el sentido. Por ello, nuestras representaciones no son meras apariencias ilusorias sino signos de algo existente.



Las cualidades de nuestras representaciones no pertenecen a las cosas en sí mismas, sino que son signos de ellas. En este sentido, las cualidades son formas de nuestra intuición. Sin embargo, esto no significa que el mundo representado sea mera apariencia. Por el contrario, a través de los sentidos accedemos a la información de las cosas en sí, incluso cuando esta experiencia está mediada por nuestro aparato sensorial. La ausencia de voluntad en la producción de la sensación es una muestra de esto. La forma en que un objeto es iluminado puede modificar el modo en que lo percibimos. Sin embargo, esta forma de percepción no depende del modo en que uno quiera percibirlo sino de factores externos que determinan que lo perciba de un modo o de otro. Siempre hay razones objetivas externas que determinan el modo en el que percibimos. Ciertamente, que veamos el color azul en un momento depende del modo de la sensación, pero el hecho de que veamos el azul en una dirección determinada en un momento determinado debe tener una causa real. Por esto, podemos inferir que si vemos rojo donde antes veíamos azul, entonces esta verdadera causa debe haber cambiado.

Ahora bien, como vimos, un primer obstáculo para acceder a las cosas como son en sí consiste en que las cualidades de los objetos están mediadas por nuestro aparato sensitivo. Sin embargo, la forma en que percibimos el mundo condiciona no sólo la peculiar cualidad del objeto que percibimos, sino también su forma espacial. Para

Helmholtz, no sólo la percepción de las cualidades sensibles depende de las formas de nuestra intuición. También la forma del espacio y el tiempo en el que se encuentran está condicionada por nuestra constitución mental. El espacio y el tiempo no pertenecen a las cosas en sí mismas sino que son formas del modo en el que percibimos las cosas.⁵ En este punto, el autor se distancia significativamente de Kant, quien no sólo deja fuera de su sistema filosófico los problemas de la fisiología, sino que, además, distingue enfáticamente entre las propiedades empíricas, proporcionadas por los sentidos, que considera la materia para nuestra experiencia, y sus especificaciones formales, provistas por nuestras capacidades cognitivas y dadas a priori. Para Helmholtz, tanto los datos empíricos de la sensación como las formas puras de nuestra sensibilidad están empíricamente condicionados y son cruciales para comprender filosóficamente la naturaleza de nuestra experiencia.

Helmholtz señala que la representación del espacio depende de la posibilidad que tiene aquel que conoce de realizar voluntariamente movimientos que varían la percepción de los objetos. Aquellas sensaciones que se ven alteradas por estos movimientos son las sensaciones espaciales. La representación del espacio resulta de nuestra construcción subjetiva cuando realizamos cierto tipo de movimientos. En virtud de estos movimientos, adquirimos información sobre los objetos en el espacio, con respecto a su forma y a su posición. Los objetos percibidos adquieren cierta figura peculiar en virtud de movimientos ejecutados. Sin embargo, la peculiar forma percibida se impone a la percepción. De esta manera, la forma del objeto depende de dos factores: por un lado, los datos que aportan los sentidos y, por otro, la peculiar configuración de nuestro aparato sensorial. Así, por ejemplo, en una foto bidimensional podemos interpretar quién está delante y quién está detrás. La idea de perspectiva es aprendida

⁵ Como observa Gary Hatfield, “al principio, Helmholtz limitó este aspecto subjetivo a cualidades sensoriales, como el color, el sonido, etc., efectivamente, a las cualidades secundarias. Sin embargo, posteriormente, reconoció que Kant había extendido su punto sobre la subjetividad de la representación al espacio y al tiempo, y luego Helmholtz anunció una contraparte psicológica y fisiológica de la noción kantiana del espacio como una forma «trascendental» de intuición: en opinión de Helmholtz, la representación espacial es trascendental o dependiente del sujeto porque surge de nuestras dotaciones fisiológicas y psicológicas, es decir, de nuestra «capacidad mental y corporal» para mover nuestros miembros”. Hatfield, G., “Kant and Helmholtz on Primary and Secondary Qualities” en Lawrence, N. (ed.), *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 334.

y no viene dada por el objeto. Helmholtz explica que hombres ciegos que han recuperado la vista en la adultez pueden tener dificultades para distinguir un cuadrado de un círculo. Sin embargo, esto no significa que la forma del objeto dependa de nuestra voluntad. Por el contrario, la manera de interpretar la forma en el espacio es aprendida en función de la repetición de experiencias. El modo en el que aprehendemos la espacialidad, la interpretación de la peculiar forma espacial de los objetos, forma parte de un aprendizaje y es, por lo tanto, adquirida. Ciertamente, los humanos nacemos con determinado tipo de sentidos que condiciona nuestra forma de percibir el mundo.

La representación que tenemos del mundo surge de dos fuentes. Por un lado, nuestro aparato sensitivo determina la forma en que percibimos el mundo. Por otro lado, la experiencia nos aporta el material para generar las representaciones que, como señalamos, son signos de las cosas en sí. La conclusión a la que arribamos es que para Helmholtz, la naturaleza de nuestras percepciones está determinada tanto por la naturaleza de nuestros sentidos como por los objetos externos. Para aproximarnos a un conocimiento de lo real, a la cosa en sí misma, debemos estudiar cómo están constituidos nuestros sentidos.⁶



2. La visión realista de Riehl

Si bien Alois Riehl (1844-1924) es un filósofo que suele ser considerado como Neokantiano, su posición filosófica tiene algunas peculiaridades que tornan conveniente estudiarlo separadamente del neokantismo. Entre otras diferencias, podemos señalar que si el neokantismo de Marburgo, en la línea de Hermann Cohen, vincula la filosofía kantiana con la tradición racionalista, Riehl la relaciona, antes bien, con fuentes en el empirismo inglés. Por

⁶ Como señala Brian Tracz, para Helmholtz, “las propiedades que percibimos de los objetos son todas propiedades relacionales: propiedades que los objetos tienen sólo en la medida en que mantienen una relación con los órganos sensoriales de un sujeto”. Tracz, B., “Helmholtz on Perceptual Properties” en *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 2018, 6 (3), p. 64. Sin embargo, como hemos notado, esto no significa que no podamos conocer las cosas como son en sí mismas. Por el contrario, el análisis de nuestras representaciones puede proporcionarnos información sobre su causa.

otro lado, y en cuanto al asunto que nos ocupa, los neokantianos dejan el problema de la cosa en sí fuera del sistema filosófico, por considerarla como un concepto límite, como veremos. Riehl, en cambio, sostiene que la cosa en sí es parte del sistema filosófico, en la medida en que algo externo y único se presenta como una condición para la significatividad. Además, para Riehl hay un acceso epistémico a las cosas.

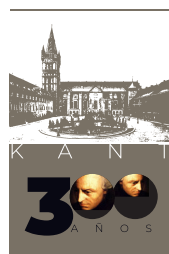
En el marco de su interpretación de la tradición filosófica, Riehl se demora, desde luego, en el examen del problema de la cosa en sí. En términos generales, este autor considera que la filosofía kantiana es una doctrina que se ocupa del *conocimiento* y que no se inscribe en el marco de la indagación escéptica del problema de la *existencia* de las cosas. En este sentido, el criticismo debe verse antes como una indagación sobre nuestras capacidades de conocimiento (y sus límites) que como una ontología que establece la naturaleza y los límites de lo que hay. Desde este punto de vista, el límite más allá del cual se encuentran las cosas mismas es el de aquello que pueda ser conocido por nosotros. Las cosas, tales y como son en sí mismas, se contraponen a aquello que se nos da, es decir, a los fenómenos. Todo lo que es algo para nosotros está informado espacial y temporalmente en virtud de nuestra naturaleza subjetiva. Las formas de nuestra pasiva receptividad son el espacio y el tiempo, de modo que éstos constituyen una suerte de filtro que da forma a aquello que haya de ser parte de toda experiencia para nosotros.

La cosa en sí se presenta como algo efectivo, que está más allá del sujeto. La cosa en sí es, para él, algo concreto que existe realmente, de manera separada. En este punto, se distancia de las otras posiciones neokantianas, como veremos. A diferencia de los neokantianos que interpretan la cosa en sí como concepto límite o idea regulativa, Riehl la ve como una entidad, como algo que existe efectivamente. ¿En qué se apoya esta interpretación? ¿Cómo es posible considerar que podemos saber que algo que se encuentra más allá de nuestra posibilidad de conocer algo en general existe efectivamente?

La piedra de toque de Riehl es una noción que, curiosamente, no despierta el interés de los otros investigadores a la hora de plantear el problema de la cosa en sí. Se trata, a saber, de la noción de sensación. A diferencia de lo que sucede con la *forma* de nuestro conocimiento, que establece una frontera entre el universo de lo en sí y el de los objetos de nuestra experiencia, la *materia* del conocimiento

es precisamente la parte de él que nos ofrecen nuestros sentidos e involucra una afección, es lo que conecta y asegura la existencia efectiva de las cosas que nos afectan. Es en la donación misma, aislada de toda determinación sensible o intelectual, que se afirma la existencia de las partes involucradas.

De hecho, en el marco de la filosofía kantiana, la determinación modal de la realidad efectiva de las cosas está condicionada por el hecho de que algo sea dado a los sentidos; es decir: que haya materia sensible. Sin esto, el objeto podrá ser *posible* pero no *efectivamente real*. La determinación de la posibilidad, realidad efectiva o necesidad de los objetos es, para Kant, un producto de la síntesis intelectual. Esto significa que es el entendimiento el que, con sus categorías, determina en cada caso si el objeto existe y cómo. Pero esta determinación intelectual se apoya en un suelo no intelectual que es la donación sensible. Este aspecto de la filosofía kantiana es muy importante para comprender su marcado realismo y su distancia respecto de posiciones racionalistas que pretenden que la mera razón es capaz de determinar ella sola las propiedades de la realidad. La filosofía kantiana no es un racionalismo en el que nuestras capacidades intelectuales solas sean capaces de desentrañar la naturaleza de lo que hay, ni un idealismo absoluto para el que nuestro intelecto sea capaz de producir sus propios contenidos. Lejos de esto, Kant asume el legado empirista británico y reconoce la contribución ineludible del contenido empírico para todo nuestro conocimiento.



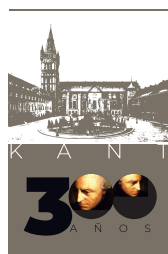
El añadido de Riehl consiste en sostener que lo que nos afecta es la cosa misma, que la sensación, si bien no las refleja, se refiere a las cosas mismas. Ahora bien, esta manera de comprender la afección nos coloca ante una peculiar situación. Hay una relación de las cosas mismas con los sujetos, una interacción de la mente con algo que es independiente de ella. La cosa en sí, en la visión realista de Riehl, es, de esta manera, algo externo al sujeto que lo afecta y, por tanto, existe. Se trata de un realismo *crítico* que diferencia la percepción y las cosas. Por este motivo, es capaz de diferenciar la prueba de la existencia de éstas del conocimiento de sus propiedades. Sabemos que las cosas existen en la medida en que nos afectan y podemos conocer las propiedades de ellas como fenómenos.

La cosa en sí, en la interpretación desarrollada por Riehl, se presenta como lo que nos afecta, como lo que se encuentra en el mundo externo a nosotros y nos alcanza. Desde el punto de vista ontológico, la cosa en sí y el fenómeno son lo mismo. No hay dos clases de entidades, sino sólo la afección. Lo que nos afecta es la cosa y en la medida en que se encuentra determinada por las condiciones subjetivas necesarias de la afección, es fenómeno. El fenómeno es aquello de lo que tenemos conocimiento. El concepto de fenómeno se introduce en el sistema kantiano con una motivación metodológica y no ontológica. La filosofía kantiana tiene un solo mundo de entidades, que es el de las cosas que nos afectan. La distinción filosófica entre las cosas y los fenómenos no pretende multiplicar las entidades, sino solamente establecer un distingo metodológico. El concepto de fenómeno nos recuerda que no tenemos acceso a las propiedades de las cosas y que todos los objetos de nuestra experiencia están ya determinados por nuestra manera de conocerlos. Por consiguiente, la diferenciación entre las cosas y los fenómenos no debe ser olvidada y tiene, en la mirada de Riehl, una función metodológica crucial, en la medida en que permite prevenir un realismo más ingenuo, que sostenga que tenemos conocimiento de las propiedades de las cosas.

Con esto, vemos que Riehl desarrolla una relectura del criticismo que postula una ontología rica y pone el énfasis en un aspecto de la experiencia de alguna manera marginalizado por el filósofo de Königsberg y buena parte de sus seguidores. Nos referimos, desde luego, a la afección. Muchas interpretaciones de Riehl asocian este aspecto de su filosofía con su interés por el empirismo. En el primer tomo de su obra, concebido como una historia del criticismo, dedica especial atención a Locke y a Hume, a quienes considera antecesores del criticismo, en sus versiones positiva y escéptica respectivamente, antes de ocuparse de otros pensadores alemanes en un capítulo más breve: Wolff, Lambert, Tetens. Como hemos advertido, esta historización lo distingue radicalmente de las posiciones neokantianas orientadas por Hermann Cohen, para las que la prehistoria del kantismo incluye antes bien a Platón, Descartes y Leibniz. Nos referiremos a esta lectura en la cuarta sección de este artículo.

La diferencia entre el fisiologismo de Helmholtz y la propuesta realista de Riehl radica en cómo conciben la relación entre nuestras sensaciones y la realidad externa. Helmholtz, desde una perspectiva fisiologista, sostiene que nuestras percepciones están mediadas por

procesos fisiológicos y, por lo tanto, no tenemos acceso directo a las cosas mismas, sino solo a sus representaciones sensoriales, que son producto de la interacción entre el estímulo externo y nuestro sistema nervioso. Riehl propone un enfoque realista al afirmar que lo que nos afecta es la cosa misma, no una representación separada de ella. Aunque nuestras sensaciones no reflejan de manera exacta las cosas, sí están directamente vinculadas con ellas. No hay dos clases de entidades (el objeto y su representación), sino solo una afección que tiene lugar dentro de las condiciones subjetivas necesarias para percibirla, lo que convierte a la cosa en sí en fenómeno.



3. *La cosa en sí como ficción*

Para Hans Vaihinger (1852-1933), los procesos psíquicos son mecanismos útiles para la vida. La mente asimila los estímulos para diferentes propósitos. La función de la mente es principalmente práctica. Las representaciones de la mente permiten al hombre interactuar con el entorno. Los hechos del mundo son situaciones con las que debemos lidiar. El vaso que tenemos frente a nosotros es, antes que nada, algo con lo que hacemos cosas. Los objetos no son meras entidades de contemplación sino objetos de uso. Podemos poner en evidencia este punto de vista con cualquier ejemplo de nuestra vida cotidiana. Cuando experimentamos cotidianamente el mundo, los objetos que tenemos frente a nosotros son, primariamente, objetos de uso. Nuestros conceptos son los instrumentos que nos permiten manipular los objetos. La representación que forma nuestro cerebro no copia la realidad sino que la interpreta en función de diversos propósitos. El objetivo del pensamiento es la manipulación del mundo.

El análisis de nuestro mecanismo perceptual exhibe que nuestras representaciones no pueden ser copia de nada. No tenemos acceso al mundo, sino que generamos interpretaciones que permiten manipularlo. Según Vaihinger, a fin de alcanzar sus objetivos, el pensamiento genera ficciones. Las ficciones son representaciones que generamos para poder operar en el mundo. El valor de las ficciones no consiste en su valor teórico sino en su utilidad práctica. Las ficciones sirven para la interacción del individuo con su entorno.

Estas ficciones son necesarias no porque con ellas obtengamos copias de ningún tipo sino porque son útiles para la supervivencia del individuo. En este sentido, las ficciones son errores útiles para la vida del hombre.

Estas ficciones no son hipótesis ni meras fantasías de la imaginación. Las ficciones no son meras fantasías porque son creaciones de la mente que nos permiten lidiar con la realidad. Las ficciones no son meras quimeras porque tienen una fertilidad práctica. No obstante, las ficciones tampoco son equivalentes a hipótesis. Las hipótesis pretenden alcanzar justificación, buscan referirse a lo real. En el caso de la hipótesis hay probabilidad de que la representación condiga con algo real. Cuando planteamos una hipótesis, pretendemos poder justificarla. Por ejemplo, si tenemos la hipótesis de que el mundo está constituido por átomos, realizamos diversos experimentos con el objetivo de mostrar que efectivamente es el caso. Si se logra mostrar que la hipótesis se acredita, se incorpora al sistema de nuestras creencias. Por el contrario, la ficción es abandonada una vez que alcanza su objetivo, no se toma como verdadera ni falsa. Los conocimientos que se alcanzan en un determinado momento pueden servir para un objetivo. Su valor consiste solamente en ser un instrumento. Así, por ejemplo, en un determinado momento histórico podemos considerar que la naturaleza está constituida por átomos. Si nos sirven para la manipulación de la naturaleza, los átomos son una ficción útil. Ahora bien, podemos preguntar ¿está la naturaleza en sí misma constituida por átomos? Para Vaihinger, esta pregunta no tiene sentido. En tanto la representación de los átomos no es una copia de lo real, sólo tiene sentido la pregunta si esta representación nos resulta o no útil. La tarea de la filosofía consiste en mostrar el carácter ficcional de ciertas representaciones que son tomadas como hipótesis. Las ficciones tienen las siguientes características fundamentales. En primer lugar, son conceptos que contienen una contradicción interna. Así, por ejemplo, el geómetra debe pensar la recta como una serie de puntos sin extensión. Algo sin extensión es un absurdo. Si hay algo, ese algo tiene una extensión determinada. La recta es un concepto ficticio. En segundo lugar, las ficciones se abandonan en el desarrollo del pensamiento, cuando ya no cumplen su función. En algún momento histórico, el científico puede requerir pensar la naturaleza como si estuviera compuesta de átomos, unidades indivisibles. Este concepto es abandonado cuando ya no es fructífero. En tercer lugar, las ficciones

no son meros equívocos, sino que son errores necesarios, útiles para la vida. Las ficciones son un medio para un fin determinado. El fin de las ficciones es la *praxis*. Las ficciones sirven para manipular la naturaleza.⁷ Paradigmáticamente, son de utilidad para predecir sus comportamientos. Esto puede verse en los ejemplos más sencillos. Por ejemplo, nos resulta de utilidad saber cómo se mueve un cuerpo para poder esquivarlo. En cuarto lugar, las ficciones no son hipótesis. Las hipótesis se toman como fundamentos explicativos y se exige su verificación. Las ficciones, por el contrario, son herramientas que se abandonan cuando nos dejan de resultar útiles. Estos rasgos de las ficciones se verán mejor en base a los ejemplos.

Todas las representaciones comunes son un tipo de ficción. Las usamos para comprender el mundo, pero no tienen ningún tipo de entidad metafísica, son meros nombres. El concepto kantiano de la cosa en sí es un ejemplo paradigmático de una ficción necesaria. La idea de algo que existe con total independencia de nuestra mente es una idea necesaria de la razón. Al igual que toda ficción, no es una hipótesis sino un instrumento. La cosa en sí tiene la misma función que los números imaginarios, cuya existencia no puede darse en la realidad. Los números imaginarios no pueden existir, como existe un árbol, pero son necesarios como supuestos explicativos. El matemático utiliza el concepto de número imaginario como si pudiera simbolizar la realidad con él. Sin embargo, el número imaginario tiene el valor de un instrumento. El concepto de cosa en sí tiene el mismo valor que el número imaginario para el matemático, es una ficción útil. Como toda ficción, el concepto de cosa en sí tiene contradicciones internas. En primer lugar, las cosas en sí mismas son objetos que existen más allá de nuestra subjetividad. Sin embargo, ¿cómo podemos saber qué es aquello que se nos escapa por completo? ¿Cómo saber qué es lo que va más allá de los límites de nuestro pensamiento? Es imposible pronunciarse sobre ello. Si aceptamos la existencia de las cosas en sí, afirmamos que están dentro de nuestra experiencia y, por lo tanto,



⁷ Vaihinger ha sido considerado como un precursor del pragmatismo. Christophe Bouriau analiza el carácter pragmatista del ficcionalismo de Vaihinger y exhibe los matices de su sistema. Véase: Bouriau, Christophe, “Hans Vaihingers *Die Philosophie des Als-Ob*: Pragmatismus oder Fiktionalismus?” en *Philosophia Scientiæ*, 20 (1), 2016, pp. 77 ss.

son algo mediado por la subjetividad y no algo independiente de ella. Por otro lado, si afirmamos que las cosas en sí están más allá de nuestro pensamiento, nos vemos imposibilitados a afirmar que existen. Para Vaihinger, Kant vio esto con claridad en algunas ocasiones. Las cosas en sí mismas, como entidades ajenas al pensamiento, no pueden existir. Kant señaló con claridad que todo lo que existe está determinado por nuestro pensamiento. Los objetos de la experiencia son aquello que el mismo pensamiento determina. Una cosa en sí, independiente del pensar, es un absurdo lógico, una contradicción. Así, el primer error, y el principal, es haber asignado a las cosas en sí una realidad metafísica. La realidad completa está condicionada por nuestra peculiar forma de interpretarla. Las cosas en sí mismas no son incognoscibles, sino que no hay nada que escape al mundo de nuestra experiencia. El problema no es que no podamos conocerlas, sino que no hay “cosas en sí mismas”. No tenemos ningún fundamento para afirmar que haya cosas en sí. En general, la cosa en sí es un concepto contradictorio. No podemos siquiera aplicar la palabra “cosa” cuando nos referimos a algo que está más allá de los límites de la experiencia. La posición de Kant no se sostiene porque es autocontradictoria. El concepto de cosa en sí no es siquiera un concepto: es un “no-concepto”. Luego, no es posible afirmar que haya ninguna entidad que sea una cosa en sí.

En segundo lugar, no es posible establecer un vínculo entre las cosas en sí mismas y el mundo de la experiencia. Una visión ingenua podría creer que nuestra mente procesa la información de una realidad que viene dada desde afuera. De acuerdo con esta concepción, las cosas son como son con independencia de nuestra capacidad cognitiva. Estas cosas nos proporcionarían el material para elaborar nuestros pensamientos. Las cosas en sí serían la causa y nuestras representaciones el efecto. Para Vaihinger, esto es un sinsentido. Incluso cuando aceptáramos una realidad existente por sí, no podríamos establecer un vínculo causal con nuestras representaciones. Como bien observó Kant, las relaciones de causa y efecto sólo tienen sentido en el ámbito de la experiencia humana. No habría forma de pensar un vínculo causal con algo que está más allá de los límites de nuestra experiencia. Para Vaihinger, Kant no fue consecuente en esta dirección. Kant afirmó que las cosas en sí nos afectan, pero el proceso de esta afección es inexplicable.

Al igual que otras de nuestras ficciones, el concepto de cosa en sí es necesario. Cuando nos enfrentamos al mundo, lo primero que tenemos son cosas que percibimos que existen con independencia de nuestra voluntad. Ciertamente, no debo aceptar que hay algo en sí con independencia del pensamiento. No obstante, se deben tomar estas cosas como si fueran independientes. Nuestro pensamiento busca un fundamento, pretende interpretar la realidad y manejarla. Cuando buscamos el fundamento de lo real que está frente a nosotros, postulamos una cosa en sí más allá de la experiencia. Nuestro pensamiento demanda un fundamento y crea la ficción de una cosa en sí. El error consiste en confundir la exigencia de mi pensamiento con la posibilidad de satisfacción de esta exigencia. La cosa en sí no es una hipótesis, sino una ficción. Para Vaihinger, esta es la confusión de Kant. La cosa en sí es una ficción y, por lo tanto, no se le puede pedir que satisfaga exigencias que deben satisfacer las hipótesis. El origen de la representación de la cosa en sí se asienta en esta necesidad del pensamiento de buscar un fundamento. El concepto de cosa en sí es una ficción útil para explicar el fenómeno de la sensación pero no es nada en sí mismo. Como observamos, la cosa en sí es una ficción exigida por el pensamiento. Cuando nos preguntamos de dónde viene la experiencia que tenemos del mundo, nuestra mente piensa que hay algo más allá de lo que percibimos que es la causa de que lo percibamos de este modo o algún otro. Omitimos que toda la experiencia que tenemos es un producto de nuestra interpretación. Sin embargo, cuando hablamos de “nuestra” interpretación, creamos una segunda ficción: la del sujeto en sí. Decimos que la experiencia está condicionada por el sujeto que la percibe. Hablamos como si hubiera un sujeto que determinara la experiencia pero que no fuera condicionado por ella. Esto es una ficción. Una subjetividad independiente de la experiencia que la está afectando no se corresponde con nada que exista en la realidad. Es un concepto contradictorio, como toda ficción. La subjetividad está siempre condicionada por el entorno que la afecta de modo constante. Cuando percibo un color, ciertamente, el color que percibo está determinado por mis órganos. Sin embargo, mis órganos también son moldeados de acuerdo con la experiencia que tienen en su entorno y que los configura de este



modo o de algún otro. Cosa en sí y sujeto en sí son dos polos de esta relación, pero no dos polos que realmente existan sino una ficción heurística que nos resulta útil para comprender el proceso de la experiencia. Así como no hay cosas en sí tampoco hay un sujeto en sí que sea independiente de la experiencia en la que se inserta. Las cosas y la subjetividad se condicionan mutuamente. Pensar un sujeto incondicionado y un objeto incondicionado es una ficción. La separación entre mundo y sujeto es secundaria. Para Vaihinger, no hay realmente una separación entre experiencia y sujeto sino una interrelación. No hay ningún absoluto ni subjetivo ni objetivo sino una relación primaria entre el sujeto y el mundo. El sujeto absoluto y el objeto absoluto no son nada en sí mismos. Por ello, “lo único que queda son las sensaciones que están ahí, que están dadas, a partir de las cuales se construye todo el mundo subjetivo en su división en un mundo de complejos físicos y un mundo de complejos psicológicos”.⁸ En este sentido, Vaihinger otorga un privilegio a la sensación sobre el pensamiento.

Nuestro pensamiento está constantemente interpretando la realidad. No hay nada en sí con independencia del pensar. Sin embargo, en tanto el pensamiento construye ficciones, el punto más cercano a lo real es la sensación. Vaihinger acepta un elemento positivo en la sensación. La sensación tiene la jerarquía más alta desde el punto de vista del conocimiento, puesto que todas nuestras construcciones son medios que nos permiten organizar las sensaciones de modo tal de ser capaces de predecir situaciones o de obtener otros datos. Todas las ficciones que generamos tienen ese fin. El lugar privilegiado lo tiene la sensación porque es lo que tenemos ante nosotros, incluso cuando sólo podamos tener sensaciones mediadas por nuestro pensamiento. Si hay conocimiento, sólo podemos tenerlo en el momento en que tenemos ante nosotros una sensación. Cualquier mediación del pensar en el flujo infinito de la sensación, implica que nos alejamos del verdadero conocimiento. Las ficciones falsean la sensación. Sin embargo, si bien las ficciones nos alejan de la verdad inmediata, nos permiten manejarnos como un individuo que actúa en su entorno y en eso reside el valor del conocimiento. El pensamiento es instrumento para la acción.

⁸ *Ibid.*, p. 78.

4. La mirada neokantiana de la cosa en sí como condición lógica del conocimiento: Paul Natorp

Paul Natorp sostiene que el primer paso para aproximarnos al problema general del conocimiento es reconocer el método que debe emplear la filosofía. El conocimiento no puede regirse por el objeto. Por el contrario, son las funciones del pensamiento las que determinan la objetividad. Ésta no es algo independiente de las formas del pensar sino, lo contrario, lo construido por el pensamiento. Natorp toma como punto de partida la reformulación de la idea de objeto que Kant presentó en la *Crítica de la razón pura*.

Para encontrar cuáles son las condiciones subjetivas que hacen posible la objetividad, se debe seguir el método que utilizó Kant en los *Prolegómenos*, el método regresivo.⁹ Este método consiste en partir de un hecho e investigar sus condiciones de posibilidad. El neokantismo de Marburgo llama a este método, “método trascendental”. El punto de partida de la investigación son los hechos que se presentan en la experiencia. Para comprender cómo es posible el conocimiento, se debe tomar un hecho como punto de partida. Natorp considera que el hecho que constituye el punto de partida es la ciencia. La ciencia de la naturaleza es el lugar dónde se expresan nuestros conocimientos del mundo. El objetivo de la investigación es develar las condiciones que hacen posible la ciencia. El método, luego, tiene dos prescripciones. En primer lugar, se debe tener un vínculo con los hechos.¹⁰ Como señalamos, no se puede partir de la



⁹ Dufour, É., *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin, 2003, p. 26. Kim, A., “Neo-Kantian Ideas of History” en W. Warren & A. Staiti (comps.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 48; Holzhey, H., “Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition” en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2010, p. 34; Beiser, F. C., *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 466; Stolzenberg, J., “The Highest Principle and the Principle of Origin in Hermann Cohen’s theoretical philosophy” en Makreel, R., Luft, S. (eds), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2010, p. 133.

¹⁰ El método exige “la firme correlación con los hechos patentes e históricamente determinables de la ciencia, la moral, el arte, la religión” Natorp, P., “Kant und die Marburger Schule” en *Kant-Studien*, 17, 2012, p. 196. Para Natorp, “la peculiaridad del método de investigación debe estar determinada en parte por la peculiaridad del objeto a examinar. Por lo tanto, no se puede determinar nada sobre estos últimos hasta que se haya determinado con certeza el área de los objetos a investigar”. Natorp, P., *Einleitung in*

pura abstracción, ni podemos dar una definición de conocimiento en general sin atender a los desarrollos de la ciencia. En segundo lugar, el objetivo del método debe estar dirigido a identificar la legalidad que rige el hecho de la experiencia. Se deben reconocer los principios necesarios para que la experiencia, entendida, en este contexto, como ciencia de la naturaleza, sea posible.

Como puede notarse, Natorp tiene una peculiar definición del concepto de experiencia.¹¹ La experiencia es comprendida como ciencia de la naturaleza. La experiencia científica se opone a la experiencia natural. Para Natorp, el problema no es cómo cada uno de nosotros experimenta el mundo. Como veremos en breve, este es un problema de la psicología. Los conocimientos no son expresados por juicios que realizan individuos en su vida cotidiana. Por el contrario, los saberes del mundo se explicitan en los resultados del conocimiento científico. El problema no es cómo los sujetos particulares perciben los objetos de su entorno sino cómo la humanidad va avanzando en el conocimiento del mundo. Este avance se expresa en la teoría científica. Por ello, para el problema del conocimiento, la experiencia relevante es experiencia científica. Concomitantemente a la reformulación del concepto de experiencia, Natorp modifica sustantivamente el modo de comprender la idea subjetividad. La subjetividad es el conjunto de condiciones lógicas de posibilidad del conocimiento. El sujeto no debe ser comprendido como el sujeto empírico sino como un sujeto lógico. Esta reformulación del concepto de subjetividad se sigue de la reformulación del concepto de experiencia. La experiencia es lo que se expresa en el conocimiento científico y no las representaciones de un individuo particular. Por ello, el sujeto de conocimiento no es el individuo sino el conjunto de principios que hacen posible la ciencia.¹² Para Natorp, el pensa-

die Psychologie nach kritischer Methode, Freiburg, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1888, p. 2.

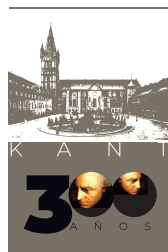
¹¹ Stolzenberg, J., "The Highest Principle", *art. cit.*, p. 132; Holzhey, H., "Introduction" en *Hermann Cohen Critical Idealism*, Dordrecht, Munk Reinier, Springer, 2005, p. 14; Philonenko, A., *L'Ecole de Marbourg*, Paris, Vrin, 1989, p. 22; Horstmann, R., "Hermann Cohen on Kant's Transcendental Aesthetic" en *Philosophical Forum*, 39 (2), 2008, p. 131; Amaral, L., "Método transcendental: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo" en *Kant E-Prints*, 14 (3), 2020, p. 97.

¹² La finitud racional que realiza la actividad del conocer es sólo una "abreviatura" del espacio lógico (subjetividad absoluta) en el que se inserta. Véase: Natorp, P., "Quantität und Qualität im Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis" en *Philosophische Monatshefte*, Heidelberg, 1891, Tomo XXVII, p. 16.

miento es el conjunto de todos los principios sobre los que reposa la ciencia de la naturaleza. El objetivo de la investigación es dar con los principios fundamentales sobre los que descansa la ciencia. Como señalamos al principio, el problema no es la génesis de la representación, éste es un problema de la psicología, sino investigar los principios generales del conocimiento científico.

Cuando hablamos de “conocimiento” podemos hacer referencia a dos cosas. En primer lugar, conocimiento puede significar conocer. En este caso, se hace referencia a la actividad que realiza un sujeto determinado. La investigación de estos procesos que lleva a cabo un sujeto es el objeto de estudio de la psicología. En segundo lugar, el conocimiento puede mentar lo conocido. Aquello conocido es el resultado del proceso. La lógica es la ciencia encargada de estudiar los fundamentos del conocimiento como resultado. El primer camino de investigación es denominado vía subjetiva y el segundo modo de abordaje vía objetiva. Natorp desarrolla extensos argumentos para probar que el camino de investigación es el segundo. No se debe investigar el proceso del conocimiento, sino que se debe partir del conocimiento como correlato. En otros términos, Natorp rechaza la vía subjetiva, propia de la psicología y defiende que se debe seguir el camino objetivo, tarea de la lógica. Comprender este punto es de crucial importancia para nuestro tema. La peculiar forma en que Natorp define la objetividad y la noción de cosa en sí sólo se comprende a la luz de su reformulación del concepto de experiencia y al rechazo a una aproximación que investigue los procesos subjetivos del conocimiento. Por ello, detengámonos en este punto.

Natorp rechaza la aproximación psicologista al problema del conocimiento en una época en la cual ser “psicologista” era casi un insulto filosófico. Acusar a un autor de haber caído en el psicologismo era un agravio. Sucintamente, puede definirse a un abordaje como “psicologista” cuando el problema del conocimiento se aborda desde el punto de vista de la formación de representaciones en la conciencia. Helmholtz es un claro ejemplo de esta corriente. Natorp es uno de los primeros autores que desarrolla una crítica sistemática a la vía psicológica de abordar el problema del conocimiento. En un escrito sumamente influyente, *Sobre la fundación objetiva y*



subjetiva del conocimiento (1887), Natorp desarrolla su crítica a la posición psicologista. En primer lugar, la crítica de Natorp se basa en la distinción entre los aspectos lógicos y psicológicos de la teoría del conocimiento. Para encontrar una ciencia fundamental del conocimiento, debemos buscar la objetividad. Debemos encontrar las leyes que regulan la posibilidad del conocimiento objetivo. El problema no es la génesis de la representación en la mente. El problema de por qué un conocimiento es legítimo no podrá nunca responderse atendiendo a los procesos psicológicos que le dieron origen. En vano intentará el matemático justificar por qué $7+5=12$ explicando cómo el ser humano genera el proceso de número. Tampoco podremos saber por qué $7+5=12$ atendiendo a los procesos neuronales que se llevan a cabo. No hay matemático sensato que justifique sus afirmaciones analizando el modo en el que funciona el cerebro. Para Natorp, esto se aplica a todos nuestros conocimientos. El problema de cómo podemos tener conocimientos del mundo no tiene nada que ver con el modo en el que generamos las representaciones en la mente.

Según Natorp, la concepción de la psicología conduce a la pérdida del concepto de objetividad ya que hace que la teoría del conocimiento dependa de los actos de individuos particulares. Por el contrario, para garantizar la validez del conocimiento se requiere garantizar la independencia respecto de los procesos mentales de los individuos. Así también, una posición que investiga la génesis de la representación en la conciencia cae en el mismo error que el realismo ingenuo. El realismo considera el objeto como algo independiente del proceso de conocimiento. Desde esta perspectiva, el pensar se limitaría a captar lo real. El conocimiento consistiría en adecuar la representación con un objeto independiente que subsiste por sí mismo. Como veremos, esta posición es insostenible. El método mismo demanda que no se pueda partir de ningún factor ajeno al conocimiento. La idea de una objetividad independiente y trascendente a la subjetividad es un absurdo lógico. La noción de objetividad sólo tiene sentido considerada como un correlato de las funciones del pensar. La idea de un objeto que puede existir antes y con independencia del conocimiento es un sin sentido. Ningún objeto de la experiencia es una cosa en sí, sino aquello que resulta de las peculiares funciones con las que el pensamiento genera legalidad.

La perspectiva de independencia propuesta por el realismo afirma que los objetos son completamente exteriores y ajenos a la

conciencia que conoce. Ser un objeto es ser un término de un acto del pensamiento. Sin embargo, afirmar la necesaria interrelación entre el pensamiento y su objeto no implica defender una posición subjetivista. Por el contrario, el pensamiento del objeto como construcción a partir del acto del pensar es condición de posibilidad de toda objetividad. Siguiendo la línea argumentativa de Kant, Natorp sostiene que el único punto de vista en el que el conocimiento es posible consiste en partir de esta interrelación. El pensamiento no es otra cosa que el conjunto de legalidad de la objetividad y la objetividad es el correlato de las leyes del pensar. No hay objeto sin pensamiento ni pensamiento sin objeto. Pensamiento y objeto son dos términos de una relación y nada puede encontrarse por fuera de ella. Como señalamos, no por ello hay una caída en el relativismo. Por el contrario el conocimiento objetivo sólo es posible bajo esta perspectiva. El pensamiento genera leyes con las que construye la objetividad y ser un objeto no es nada más que el resultado de esta construcción.



Bajo esta perspectiva, no tiene sentido afirmar la existencia de una cosa en sí que afecta a la mente como lo creía Alois Riehl, y en muchas ocasiones parece sugerir el mismo Kant. La idea de que algo afecte a la mente es un sinsentido. Si algo es pensable es pensable por el pensamiento y, luego, es absurdo considerarlo como ajeno al pensar. En segundo lugar, tampoco tendría sentido establecer relación entre causa y efecto entre algo que está más allá de la experiencia y algo que forma parte de la experiencia. Todas las relaciones entre causas y efectos sólo pueden darse dentro de la experiencia. Si afirmamos que el evento A es causa del evento B, esto sólo tiene sentido si ambos eventos son parte de la experiencia. Así también, aquellos que postulan una entidad trascendente, una cosa en sí, que afecta a la mente, confunden el problema psicológico con el problema lógico. Cuando nos referimos a un objeto que nos “afecta”, estamos pensando en el problema de cómo un individuo puede generar una representación. Como señalamos al inicio, este punto de partida es incorrecto. En suma, postular la afección de una cosa en sí es un absurdo. La cosa en sí no es un supuesto necesario para explicar el conocimiento.

Ahora bien, ¿cómo se llega a la necesidad de postular una cosa en sí? Como observamos, Natorp sostiene que el propio Kant dejó lugar

a comprender la cosa en sí como un supuesto requerido para explicar el conocimiento ¿por qué Kant considera necesario este concepto? El primer lugar en el que aparece requerido el concepto de cosa en sí en la *Crítica de la razón pura* es en la Estética trascendental. El concepto de cosa en sí aparece conectado a la distinción entre forma y materia. Recordemos brevemente esta relación. De acuerdo con Kant, el fenómeno está constituido por dos factores, la forma y la materia. Las formas de la sensibilidad son un aporte de la mente humana, la materia, por el contrario, es dada ¿de dónde proviene? En la búsqueda de la causa de la afección nos encontramos con este factor que la mente no puede producir, que debe serle dado. La cosa en sí aparece como causa de la afección. En este sentido, la noción de cosa en sí expresa la limitación del sujeto en la construcción de la experiencia.

Para Natorp, estos señalamientos de Kant en la Estética trascendental son un residuo del período precrítico. La distinción entre forma y materia parte de un supuesto metafísico. El concepto de materia informe que es dada carece completamente de sentido. Esta noción de materia, como lo absolutamente ajeno al pensar, es reformulada por Kant en pasajes posteriores de la *Crítica de la razón pura*. La definición propiamente crítica de la materia aparece en una sección de la *Crítica* denominada Anfibología. En esta sección, Kant sostiene que la materia es lo determinable y que la forma es la determinación. Para Natorp, este es el sentido genuino de la distinción entre forma y materia. La forma es el modo en el que el pensamiento determina su objeto. La materia es aquello que debe ser determinado. Sin embargo, como señalamos, un factor totalmente ajeno al pensamiento no tiene sentido. La materia es lo que se debe determinar y expresa, por ello, una tarea.

La materia representa lo que aún no sabemos respecto del objeto. Por ello, Natorp rechaza el concepto de materia como aquello totalmente indeterminado. La materia expresa la posibilidad de realizar una determinación y no lo carente de determinación alguna. El conocimiento va determinando cada vez más sus objetos a medida que avanza. Estos objetos que el pensamiento se propone conocer no son entidades que tiene frente a sí como algo totalmente desconocido. Cuando se pregunta, por ejemplo, por el color de un objeto, ya se conocen otras de sus determinaciones. Sin esto, no tendría sentido siquiera la pregunta. El objeto es indeterminado en un respecto

pero hay elementos conocidos. Lo que se debe conocer nunca es algo absolutamente desconocido. El objeto de conocimiento no es lo indeterminado de forma absoluta sino algo cuya determinación se busca, lo determinable. El conocimiento opera buscando respuesta a los interrogantes y abriendo nuevos círculos de preguntas. Por este camino procede la ciencia. La tarea de la ciencia consiste en ir ganando determinaciones cada vez más seguras de lo que se propone por conocer. Por esta razón, Natorp identifica el problema del conocimiento con una ecuación, donde la x es el objeto desconocido. La formulación misma de la ecuación indica valores posibles que puede adoptar la variable. Incluso cuando no sepa el resultado, el planteo mismo adelanta una serie de respuestas posibles. La tarea del conocimiento consiste en este avance de sucesivas determinaciones de lo que uno se propone conocer. El pensamiento tiene la tarea de la determinación de su objeto en un avance progresivo. Por ello, el objeto no es nunca una cosa en sí completamente ajena al pensar, incluso cuando haya elementos que aún conozco.



Bibliografía

- Amaral, L., “«Método transcendental»: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburg” en *Kant E-Prints*, 14 (3), 2020, pp. 93-118.
- Beiser, F. C., *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Beneke, Friedrich Eduard, “Psicologismo, psicología y metafísica” en *Kriterion*, 63 (153), 2022, pp. 635-658.
- Bouriau, Christophe, “Hans Vaihingers *Die Philosophie des Als-Ob*: Pragmatismus oder Fiktionalismus?” en *Philosophia Scientiæ*, 20 (1), 2014, pp. 77-93.
- Dufour, É., *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin, 2003.
- González Porta, M., “Zürück zu Kant” en *Dois pontos*, 2(2), 2005, pp. 35-59.
- Hatfield, G., “Kant and Helmholtz on Primary and Secondary Qualities” en N. Lawrence (ed.), *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 304-338.
- Helmholtz, Hermann v., “Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft” en *Physikalische Blätter*, 6(4), 1850, 145-152.
- , *Ueber das sehen des menschen: ein populär wissenschaftlicher vortrag, gehalten zu Königsberg in Pr. zum besten von Kant's denkmal*, Leipzig, Leopold Voss, 1855.
- , *Allgemeine Encyclopädie der Physik, IX. Band. Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig, Leopold Voss, 1967.
- , *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, Berlin, Verlag von August Hirschwald, 1879.
- , “Ueber Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten” en Helmholtz, Hermann v., *Vorträge und Reden*, Braunschweig, Vieweg, [1853] 1903, Tomo 1, pp. 23-45.
- , “Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens” en Helmholtz, Hermann v., *Vorträge und Reden*, Tomo 1, Braunschweig, Vieweg, [1868] 1903, pp. 265-366.

- , "Goethe's Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen. Rede, gehalten in der Generalversammlung der Goethe -Gesellschaft zu Weimar den 11. Juni 1892" en Helmholtz, Hermann v., *Vorträge und Reden*, Tomo 2, Braunschweig, Vieweg, 1903, pp. 335-361.
- Holzhey, H., "Introduction" en *Hermann Cohen Critical Idealism*, Dordrecht, Munk Reinier, Springer, 2005.
- Holzhey, H., "Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition" en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2005.
- Horstmann, R., "Hermann Cohen on Kant's Transcendental Aesthetic" en *Philosophical Forum*, 39 (2), 2008, pp. 127-138.
- Kim, A., "Neo-Kantian Ideas of History" en W. Warren & A. Staiti (comps.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Kusch, M., *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge*, London/New Yor, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Martínez, Luciana y Pelegrín, Laura, *La cosa, en sí. Por qué volver a Kant*, Barcelona, Herder, 2024.
- Montenegro Bralic, V., "Representación e ilusión. El «como si» en Kant, Nietzsche y Derrida" en *Revista Pléyade* 7 (1), 2011, pp. 227-240.
- Natorp, P., "Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik" en *Archiv für systematische Philosophie*, 7, 1901.
- , *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Akademische Freiburg, Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1888.
- , "Kant und die Marburger Schule" en *Kant-Studien*, 17, 19012, pp. 193-221.
- , "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" en *Philosophische Monatshefte*, 23, 1912, pp. 257-286.
- , "Quantität und Qualität im Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis" en *Philosophische Monatshefte*, 27, 1891.
- Patton, L., "Helmholtz's Physiological Psychology" en Lapointe, Sandra (ed.), *Philosophy of Mind in the Nineteenth Century: The History of the Philosophy of Mind*, Vol. 5., London, Routledge, 2005.
- Philonenko, A., *L'Ecole de Marbourg*, Paris, Vrin, 1989.
- Riehl, A., *Hermann von Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant*, Berlin, Reuther & Reichard, 1904.

- Schiemann Gregor, *Hermann von Helmholtz's Mechanism. The Loss of Certainty*, Dordrecht, Springer, 1997.
- Scott, E., "The Physiology of the Sense Organs and Early Neo-Kantian Conceptions of Objectivity: Helmholtz, Lange, Liebmann" en Padovani, Flavia, Richardson, Alan & Tsou, Jonathan Y. (eds.), *Objectivity in Science: Approaches to Historical Epistemology*, Springer, Dordrecht, 2015.
- Stolzenberg, J., "The Highest Principle and the Principle of Origin in Hermann Cohen's theoretical philosophy" en Makreel, R., Luft, S (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Indiana, 2010.
- Tracz, B., "Helmholtz on Perceptual Properties" en *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 6(3), 2018, pp. 63-78.
- Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Verlag von Felix Meiner. Leipzig, 1924.

artículos

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

La moneda cósmica

El dinero en la imaginación
corporativa de futuros
espaciales

The Cosmic Currency
Money in the Corporate
Imagination of Space Futures

HERNÁN BORISONIK

hborisonik@gmail.com

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

EZEQUIEL GATTO

ezequiel.gatto@gmail.com

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

Recibido el 10 de mayo de 2024 – Aceptado el 16 de agosto de 2024

Hernán Borisonik es doctor en Ciencias Sociales (UBA) e investigador en CONICET. Es profesor adjunto de la Universidad Nacional de San Martín, donde dirige el Centro Ciencia y Pensamiento. Realiza ocasionalmente tareas de curaduría, performance y crítica de artes. Editó varios volúmenes académicos y de divulgación y escribió los libros *Dinero sagrado* (2013), *Soporte* (2017) y *Persistencia de la pregunta por el arte* (2022), todos traducidos al portugués.

Ezequiel Gatto es doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Licenciado en Historia (UNR). Investigador Asistente (LICH/CONICET), docente de Sociología de la Cultura y el Arte (Universidad Nacional de Rosario), traductor y coordinador de talleres. Integra la editorial Tinta Limón. Colabora y articula con diversos proyectos políticos y culturales. Ha publicado artículos en revistas y tres libros: uno como compilador (*Nuevo activismo negro. Lecturas y estrategias contra el racismo en Estados Unidos*, 2016), otro en coautoría (*Redondos. A quién le importa*, 2013) y un tercero como autor individual (*Futuridades. Ensayos sobre política posutópica*, 2018).



RESUMEN: La hipótesis de este artículo es que una mercantilización capitalista del espacio está incitando futurizaciones de la vida espacial, en gran medida inéditas, que tienen al dinero como protagonista. Frente a eso, se busca precisar de qué manera se establecen actualmente vínculos entre tecnoimaginación, dinero y colonización espacial en la configuración de una futurización específica. Prestando atención a los agentes estadounidenses, se detallan características del *New Space*, en contrapunto con la exploración espacial durante la Guerra fría. A continuación, se reconstruyen aspectos de la historia del dinero en la Modernidad para comprender el advenimiento y desarrollo de las criptomonedas, activo fundamental en los nuevos imaginarios. Acto seguido, el artículo ofrece una mirada crítica sobre la exploración espacial, buscando sopesar las novedades que acarrea para aquella la dominación corporativa, a través del análisis de las futurizaciones tecnocorporativas del dinero, sus implicancias en el presente y las posibilidades que incuba, considerando para ello aspectos políticos y sociales, como la soberanía, la regulación y las consecuencias éticas y ambientales de esta nueva fase de exploración.

PALABRAS CLAVE: Dinero – Futurización – Soberanía – Colonización Espacial

ABSTRACT: The hypothesis of this article is that a capitalist commodification of space is driving largely unprecedented futurizations of space life, with money as the main protagonist. In response to this, the article aims to clarify how links between techno-imagination, money, and space colonization are currently being established in the configuration of a specific futurization. Focusing on American agents, the characteristics of *New Space* are detailed, in contrast with space exploration during the Cold War. Next, aspects of the history of money in modernity are reconstructed to understand the rise and development of cryptocurrencies, a fundamental asset in the new imaginaries. Subsequently, the article offers a critical view of space exploration, seeking to weigh the novelties brought by corporate domination, through the analysis of techno-corporate futurizations of money, their implications in the present, and the possibilities they incubate, considering political and social aspects such as sovereignty, regulation, and the ethical and environmental consequences of this new phase of exploration.

KEY WORDS: Money – Futurization – Sovereignty – Space Colonization

*La red del cielo se despliega enorme;
Y, por más que esté llena de agujeros,
ninguna cosa se le escapa nunca.*

LAO ZI, TAO TE KING, LXXIII

*El único modo que veo para emplear
todos estos recursos financieros
es convirtiendo mis ganancias en Amazon
en viajes espaciales.*

JEFF BEZOS

*Si efectivamente vamos a Marte,
¿qué clase de dinero vamos a usar?*

COMENTARISTA EN BLOG

Introducción. ¿Qué hay de nuevo en el espacio?

El 27 de enero de 1967, casi diez años después del lanzamiento del satélite Sputnik 1, Estados Unidos, Inglaterra y la Unión Soviética firmaron el “Tratado sobre los principios que deben regir las actividades de los Estados en la exploración y utilización del espacio ultraterrestre, incluyendo la Luna y otros cuerpos celestes”, más conocido como “Tratado del Espacio Exterior”. El texto comenzaba hablando del futuro en tono imperativo: “La exploración y utilización del espacio ultraterrestre, incluida la Luna y otros cuerpos celestes, se deberá llevar a cabo en beneficio e interés de todos los países, sea cual fuere su grado de desarrollo económico o científico, y deberá ser de la incumbencia de toda la humanidad”.¹ El acuerdo establecía

¹ Naciones Unidas, “Treaty on Principles Governing the Activities of States in the Exploration and Use of Outer Space, including the Moon and Other Celestial Bodies” [en línea]. Consultado el 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/4fmGgBJ>.

pautas generales de coexistencia, cooperación internacional, ética y seguridad. Prohibía experimentos con armas y advertía sobre los cuidados necesarios para evitar daños a la Tierra, los cuerpos celestes y lxs astronautas. También prohibía la apropiación nacional de los territorios espaciales: el Espacio era presentado (y producido) como un lugar de cooperación cuyo actor soberano era un puñado de Estados-nación que actuaban mancomunadamente, sin guerras ni propiedad privada. Es decir, un lugar excluido de la descomunal mercantilización que se estaba dando sobre la superficie terrestre.

Dos años después de la firma, Estados Unidos llegaba a la Luna y la carrera espacial incentivada a lo largo de la década previa alcanzaba una suerte de cenit. En 1972 se produjo el último alunizaje de seres humanos. Las décadas siguientes vieron un cambio en los patrones de investigación, volcados a desarrollar más y mejores métodos de observación (como el telescopio Hubble o las sondas Voyager 1 y 2) y a perfeccionar los dispositivos satelitales para incrementar y acelerar la transmisión de flujos de información. En 1990, los satélites en órbita eran aproximadamente 800.²

Luego de casi tres décadas durante las cuales los imaginarios de colonización espacial fueron reemplazados por imaginarios de comunicación planetaria,³ los últimos veinte años han visto un retorno, primero tímido y luego intempestivo, del Espacio ya no sólo como objeto de observación y entorno para tecnologías de la comunicación sino como objeto de anticipación, imaginaciones y proyectos en los que los individuos humanos (su corporeidad, no sólo sus estructuras y artefactos tecnológicos) tienen protagonismo. Estas imaginaciones y proyectos producen (o, más bien, actualizan) una figura de colono.⁴

Ese retorno implica diferencias, expresadas en el borrado de rasgos claves del capítulo heroico y febril, un poco humanista, un poco nacionalista, un poco cosmopolita, del espacio durante la Guerra fría. Quedó atrás el tono universalista del Tratado de 1967, su

² International Telecommunications Union, “Lanzamientos de satélites notificados en 1990”, en *Boletín de Telecomunicaciones*, vol. 58 - VI/1991.

³ Mattelart, Armand, *Historia de la utopía planetaria*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 22.

⁴ Carassale, Santiago, Contreras Alcántara, Javier y Martínez Pérez, Liliana, “Humanos ∞ robots en Marte: exploración y re-trazos del tiempo y el espacio interplanetario” en *Revista colombiana de antropología*, vol. 59, n.º 2, mayo-agosto de 2023, pp. 21-43.

retórica de una cooperación internacional en pos de equilibrios geopolíticos, su no uso de las palabras “capitalismo”, “socialismo” o “dinero” y su uso circunscrito de “economía” sólo para indicar que todos los países, sin importar su desarrollo, tenían derecho a explorar el espacio. Hoy hay otros tonos, otros enunciados, otras especulaciones con el futuro. La carrera se ha vuelto ocasión para un despliegue del poder corporativo, privado y capitalista que se expresa también como poder de anticipación y especulación.⁵ ¿Cómo se trenzan, en este entramado, anticipación y planificación económica? Con perspectiva histórica, Facundo Rocca plantea que el retorno del plan puede pensarse

como un emergente del reciente ciclo de crisis: el *crash* financiero de 2008, la inestabilidad y la desigualdad económica persistente a escala global, la pandemia del Coronavirus y, especialmente, la crisis climática y las catástrofes ecológicas que no dejan de sucederse y anunciarse en el Antropoceno. Estos procesos resquebrajan, sin dudas, la ilusión de una autorregulación armónica de los mercados y abren terreno para un nuevo debate sobre la necesidad de alternativas al automatismo ciego y auto-télico de la valorización.⁶

Esta idea admite una ampliación: el resquebrajamiento no se observa sólo en los debates y las crisis en las teorías económicas, sino que se evidencia en los extraordinarios desarrollos logísticos, comunicacionales o productivos que dan cuenta de una planificación extremadamente tecnificada de las operaciones, que no proviene del Estado o el sector público, sino de las corporaciones privadas. Tal como afirma Martín Arboleda, la planificación nunca desapareció sino que se convirtió en una herramienta del capital, especialmente de las grandes corporaciones.⁷ Muchas de ellas (Wallmart, Ali Baba, Open AI, Facebook, o las “locales” Los Grobo y Mercado Libre) pronostican, se orientan e intentan anticipar movimientos de aquí a una década, o dos, o cinco. Otras consideran las implicaciones del colapso ecológico para tomar decisiones económicas. Otras más estiran su

⁵ Wark, McKenzie, *El capitalismo ha muerto*, trad. Federico Fernández Giordano, Barcelona, Holobionte, 2021, p.18.

⁶ Rocca, Facundo, “Un futuro tecnológicamente planificado”, en Borisonik, Hernán y Rocca, Facundo (eds.), *¿Un futuro automatizado?* Buenos Aires, UNSAM Edita, 2023, pp. 79-80.

⁷ Arboleda, Martín, *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular*, Buenos Aires, Caja Negra, 2021, pp. 45-46.

mirada muchísimo tiempo por delante, como las que adhieren al *longtermism*, una perspectiva filosófica, moral y estratégica que pone el énfasis en la prolongación de la existencia humana en el largo plazo del universo (contado en millones de millones de años) para concluir -en términos imperativos, productivistas y coloniales- que existe el deber de apuntalar la expresión de toda la potencialidad humana. Financiadas por empresarios como Jaan Tallinn, Peter Thiel y Elon Musk, el *Longtermism* banaliza los desastres actuales por no considerarlos necesariamente riesgosos para la humanidad como tal (aunque lo sea para millones de seres humanos) e insiste en que el foco debe ponerse en construir sociedades y economías que garanticen la expansión cósmica de la humanidad como manera de evitar la extinción. Esta perspectiva puede sonar delirante (y tal vez lo sea), pero en la última década se volvió una línea explorada por corporaciones y sectores militares estadounidenses, que oscilan entre un transhumanismo salvacionista y un humanismo anabolizado a escala del Universo (ya no sólo un universal terrestre). Al constituir una perspectiva plurimilenaria, a millones de años, el *longtermism* se articula inevitablemente con las imaginaciones de fuga y colonización del espacio exterior (al tiempo que reúne características propias de las utopías y los programas que, en nombre de un futuro profetizado como mejor, han cometido los peores crímenes).⁸

Así, de diferentes maneras, operando a escalas heterogéneas, entre la inversión monetaria inmediata y el avance sobre el Cosmos, desde los retornos de la inversión actual a la morfología de la civilización dentro de miles de años, la imaginación de futuro del capital es una poderosa máquina de visiones.⁹ Para tiempos más próximos, estas corporaciones hacen cálculos e imaginan futuros promisorios en los que la economía vinculada a la exploración espacial multiplica su volumen. Esos pronósticos son la punta de lanza de unas futurizaciones corporativas respecto al espacio que buscan construir desde ahora la infraestructura que les garantice dominio y explotación en las próximas décadas. Son los primeros pasos de lo que Emile Torres llama “una futurología normativa”.¹⁰

⁸ Torres, Emile, “AgainstLongtermism”, en *Aeon* [en línea], 19 de octubre de 2021. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://aeon.co/essays/why-longtermism-is-the-worlds-most-dangerous-secular-credo>.

⁹ Alejandro Coggiola en comunicación personal con los autores.

¹⁰ Torres, Emile, *op.cit.*

Esta intención privatizadora del espacio, que se condensó en los Acuerdos de Artemisa de 2020, tiene algunas condiciones destacables. La primera es que, a diferencia de las décadas de 1960 y 1970, en la coyuntura actual no se observa un agente que vaya a instalar, en el corto o mediano plazo, una estrategia alternativa al modelo de extractivismo, producción, valoración y circulación actual.¹¹ La segunda es que la economía espacial pasó de 200 billones de dólares en 2005 a 450 billones de dólares en 2021, de los cuales el 80% de las ganancias corresponde a empresas privadas, mayormente estadounidenses.¹²

Todo ello implica, *aquí abajo*, nuevas relaciones entre Estados y empresas, capital y trabajo, tecnologías y valorización. Mientras tanto, *allá arriba* induce la emergencia de la propiedad privada y los derechos corporativos, el acaparamiento y la explotación de recursos y figuraciones del ordenamiento de potenciales colonias humanas. Ese ordenamiento, tal como lo imaginan corporaciones, empresas, algunas agencias estatales y un ejército inmenso de cazadores de oportunidades financieras, ha de ser, básicamente, de mercado. Es decir, la producción de un mercado ya no como condición para ir al espacio (un fenómeno que lo acompaña desde los inicios) ni como una prestación que se da desde el espacio al mercado terrestre (como los servicios de satélites o logísticos) sino como una característica del propio espacio.

La hipótesis de este artículo es que dicha mercantilización capitalista del espacio está incitando futurizaciones de la vida espacial, en gran medida inéditas, que tienen al dinero como protagonista. Estamos ante una articulación novedosa de la imaginación de futuro ligada al espacio y la imaginación de futuro ligada al dinero. Y si, como afirman Swartz y Stearns, “el dinero es un medio de imaginación cultural e inventiva práctica que anima procesos de

¹¹ No obstante existe una incipiente corriente de opinión que aboga por un acercamiento no colonial y poshumanista al espacio. Ver, por ejemplo, Battistoni, Alyssa, “Repair Manual for Spaceship Earth” en *Logic(s)* [en línea], 7 de diciembre de 2019. Consultado el 24/07/2024. URL: <https://logicmag.io/nature/a-repair-manual-for-spaceship-earth/>. También puede verse Skibba, Ramin, “Decolonising the cosmos” en *Aeon* [en línea], 12 de noviembre de 2021. Consultado el 24/07/2024. URL: <https://aeon.co/essays/we-need-a-more-egalitarian-approach-to-space-exploration>

¹² Space Foundation, “Global Space Economy Nears USD 447B” en *The Space Report Online* [en línea]. Consultado el 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/4cVHrGy>.

resocialización”,¹³ se puede decir que el dinero como objeto de anticipaciones está inaugurando unos escenarios donde la dominación del capital busca expandirse más allá de la estratosfera, en un movimiento que no niega sino que envuelve (como la atmósfera al planeta) la terresteidad de la moneda en una aerealidad, una cosmicidad.

¿Cómo analizar estas imaginaciones y futurizaciones de la moneda cósmica?

El dinero y la (tecno)imaginación de futuro

Desde el siglo XVI, la avanzada colonial europea operó la extracción y puesta en circulación de metales monetizados, con enormes consecuencias históricas. De acuerdo a Aglietta, las tres dimensiones que caracterizaron al proceso de concretización de la función dineraria y formación de los sistemas monetarios soberanos durante los siglos XIX y XX fueron la centralización, el control y la abstracción.¹⁴ Esas políticas del dinero no se hicieron sin horizontes de expectativas e imágenes de futuro en las que se inscribían y daban sentido.

Las tecnocorporaciones que hoy miran al espacio con voracidad tienen sus sedes en territorios acaparados por eurodescendientes durante la conquista colonial del oeste norteamericano en el siglo XIX, escenario de una fiebre por los metales (y poco después por el petróleo) y de diversas prácticas monetarias.¹⁵ Atentos a estos momentos de inflexión, Swartz y Stearns sostienen que las fronteras han sido lugares pioneros en la invención monetaria, implicando nuevas técnicas, instituciones y relaciones de poder.¹⁶ Como otra condición de esas invenciones podría agregarse la proliferación de imágenes y discursos que proyectan la existencia del dinero en mundos futuros.¹⁷ Imaginación política, avance territorial, fronteras y especula-

¹³ Swartz, Lana y Stearns, David, “Money and its Technologies: Making Money Move in the Modern Era” en Nelms, Taylor y Petersen, David (eds.), *A Cultural History of Money in the Modern Age*, London, Bloomsbury, 2019, pp. 27-52.

¹⁴ Aglietta, Michel, “Whence and Whither Money?” en OECD, *The future of money*, París, OECD Publications Service, 2002, pp. 31-72.

¹⁵ Recién después de la Guerra Civil, el gobierno federal pudo, lentamente, unificar la moneda del territorio estadounidense. Véase Graeber, David, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, Madrid, Ariel, 2011.

¹⁶ Swartz, Lana y Stearns, David, *op.cit.*, 29.

¹⁷ *Utopía*, de Tomás Moro, inspirada en la por entonces incipiente ampliación del dominio

ción con el dinero se han retroalimentado, cuanto menos, desde los comienzos de la modernidad. Análogamente, la actual dominación extractivista busca expandirse más allá de la Tierra, en un movimiento que involucra al dinero en un contexto de cosmicidad. Aquél, en tanto objeto y vector de anticipaciones, es envuelto o lanzado hacia una dimensión cósmica. La imaginación de futuros ligados al espacio y al dinero se entrelazan en narrativas y estrategias.

En cuanto a esas narrativas y estrategias, queremos señalar algunas cuestiones metodológicas. Desde hace un tiempo, renovando una línea que se remonta a Roger Callois¹⁸ y Bronislaw Baczko,¹⁹ la teoría social y las humanidades están prestando cada vez más atención a los conceptos de imaginario e imaginación en su intersección con interrogantes sobre tecnologías digitales y teoría de los medios y mediaciones.²⁰ Este artículo echa mano de ese enfoque. En su libro *Futuros mediales*, Christoph Ernst y Jens Schröter definen el imaginario de una época determinada como una amalgama de esperanzas, temores, visiones y fantasías que se forman en torno a la nueva tecnología y que son comunes a una cultura y una sociedad.²¹ Esos imaginarios epocales son las condiciones para los conceptos de futuro y las materializaciones que cada época produce.

Algo sorprendente de esta *nueva* preocupación por lo imaginario es la omisión, casi sin excepción, del concepto de “tecnoimaginación”, acuñado a principios de los años noventa por Vilém Flusser, figura central de los estudios mediales.²² Más allá de cierto determinismo tecnológico que marca sus ideas, la noción de Flusser aborda

europeo sobre las tierras a su oeste, contiene una política monetaria que implica, en muchas circunstancias, la ausencia de dinero circulante.

¹⁸ Callois, Roger, *Acercamientos a lo imaginario*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1989.

¹⁹ Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva visión, 1991.

²⁰ Cfr. Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Londres, Duke University Press, 2004; Jasanoff, Sheila Kim, Sang-Hyun (Eds.), *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, Chicago, University Press, 2015; Rohrer, Ingo y Thompson, Michelle, “Imagination Theory: Anthropological Perspectives” en *Anthropological Theory* 23 (2), pp.186–208; Katzenbach, Christian y Mager, Astrid, “Future Imaginaries in the Making and Governing of Digital Technology: Multiple, Contested, Commodified” en *New Media & Society*, 23 (2), pp. 223–236.

²¹ Ernst, Christoph y Schröter, Jens, *Futuros mediales: teoría y estética*, Buenos Aires, Prometeo, 2024.

²² Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía* (trad. E. Molina), México, Sigma, 1990; Flusser, Vilém, “A New Imagination” en *Writings* (ed. Andreas Ströhl), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, pp. 110–116.

la relación entre medios e imaginación en un nivel fundamental. Por eso nos parece útil recuperar su inquietud fundamental como una pista metodológica, sosteniendo que la adopción de nuevas formas mediales tiene consecuencias para la imaginación y que, por tanto, no se puede abordar el tema de la imaginación de futuro sin considerar los medios a través de los que se realiza y materializa.

Nos interesa componer esa idea de tecnoimaginación con la de futurización, en tanto postulación de mundos futuros.²³ Hablar de futurizaciones permite incorporar, junto a los aspectos tecnoimaginarios o visuales, lo que podríamos llamar la infraestructura de una imaginación de futuro: los elementos materiales, institucionales, estratégicos, organizacionales y tecnológicos que dan cuerpo a dicha imaginación de futuro, que la vehiculizan. En este sentido, una futurización excede la acción humana en tanto acción del individuo o el grupo, y permite comprender un campo de mediaciones y actualizaciones. En paralelo, es una despsicologización de la cuestión del vínculo con el futuro, puesto que no se centra exclusivamente en la imagen mental.

Si partimos del hecho de que “el dinero implica ya una dimensión técnica insoslayable que ha marcado las lógicas de producción e intercambio a lo largo de la historia (minería y metalismo; imprenta y papel moneda; telecomunicaciones y dinero fiduciario; informática y dinero electrónico-virtual)”,²⁴ al hablar de futurizaciones del dinero espacial no nos referimos únicamente a las imágenes de futuro que circulan en las corporaciones y agentes que analizaremos, sino a las infraestructuras que comportan la posibilidad de un cierto diseño y uso del dinero en el espacio. Al tiempo que una de las principales características estéticas de la tecnoimaginación de futuros está en el uso de simulaciones, *renders*, infografías e Inteligencia Artificial para poner en imagen y visualizar los mundos espaciales futuros, un rasgo que acompaña a la prospectiva desde la década de 1950 y que no ha hecho más que ganar animación, detalles y movimiento,²⁵ el repertorio de las actuales tecnologías digitales es capaz

²³ Gatto, Ezequiel, *Futuridades. Ensayos de política posutópica*, Rosario, Casagrande, 2018, p. 20.

²⁴ Borisonik, Hernán y Mallamaci, Marco, “Bases para una filosofía política del dinero en la era ciberespacial” en *Cuadernos del Sur - Filosofía*, 51 (2022), pp. 60-83.

²⁵ Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987; Hölsher, Lucien, “El período de declive a partir de 1950”, en *El descubrimiento del futuro*, México, Siglo XXI

de tecnoimaginaciones y futurizaciones muchísimo más poderosas, que exceden la imaginación en sentido acotado, ya que producen las infraestructuras capaces de concretizar la existencia del dinero fuera de la Tierra. Este fenómeno permite pensar a la futurización como el proceso social de producción de una anticipación imaginaria y proyectual pero también del diseño material e institucional que busca propiciar esa actualidad futura.

Con esas mediaciones que son, simultáneamente, gramáticas de imaginación, recursos para narrativas de proyección e infraestructuras, el espacio exterior deviene superficie especulativa en tres sentidos. (a) Una especulación civilizacional: acelerado por los desequilibrios ambientales, las visiones de extinción terrícola y la búsqueda de valorización capitalista,²⁶ se intensifica el rasgo, vigente desde antes, de ser un *locus* de imaginación de existencias posibles, configurado ahora por las novedades tecnológicas y el discurso corporativo. Esa especulación tracciona, a su vez, a las otras dos: (b) una especulación financiera: el espacio se vuelve especulativo-financiero cuando millones de personas comienzan a intentar extraer algún beneficio monetario del proceso a través de inversiones, negocios y promesas de valorización. Y (c) una especulación monetaria: cuando millones de personas también comienzan a imaginar y futurizar en torno a los modos en que el dinero funcionará *allá arriba*, los mundos que podría esculpir o, a la inversa, qué dinero hace falta para un determinado mundo deseado.

Estos procesos indican que nos encontramos ante un punto de inflexión histórica. Nuevas posibilidades tecnológicas y situaciones políticas, económicas y culturales están induciendo la emergencia de una futurización del dinero en tiempos de exploración corporativa del espacio exterior. Desarrollos como *blockchain*, las criptomonedas, la Inteligencia Artificial o Internet de las cosas y nuevas configuraciones sociopolíticas se convierten en posibilidades de reversión de la ausencia de moneda en el espacio.²⁷

Editores, 2014.

²⁶ Moynihan, Thomas, *X-Risk. How Humanity Discovered its Own Extinction*, Falmouth, Urbanomics, 2020, pp. 20-40.

²⁷ En *El capital*, Marx escribió que la humanidad sólo se plantea los problemas que *puede* resolver, pero lo cierto parece ser que la humanidad se plantea los problemas que *querría* resolver.

En lo que sigue, este texto buscará precisar las maneras en que, enlazando tecnoimaginaciones, discursos corporativos y figuras de soberanía, las criptomonedas funcionan como protagonistas de una futurización del dinero espacial. Primeramente se detallarán, prestando especial atención a los agentes estadounidenses, características del *New Space*, trazando algunas diferencias con las décadas previas. A continuación, reconstruiremos brevemente aspectos de la historia del dinero en la Modernidad hasta llegar a las criptomonedas. Finalmente, el corazón del artículo será dedicado a comprender cómo se producen futurizacionescriptomonetarias en la actual exploración espacial, y qué novedades conllevan.

Así en el Cielo como en la Tierra: el dinero en la exploración espacial actual

El nuevo auge de la exploración espacial se caracteriza por un notable aumento en la inversión, que ascendió casi un 90% entre 2011 y 2021. A diferencia de la era anterior, dicha inversión proviene en gran medida de corporaciones y magnates, que no pocas veces jaquean la preeminencia de los Estados en materia de nuevas exploraciones (y nos exige prestar atención a la apropiación de saberes y bienes públicos en un puñado de intereses privados).

Entre 1959 y 1975, Estados Unidos destinó hasta un 4% de sus presupuestos anuales a la NASA. Llegar a la Luna antes que la Unión Soviética fue un objetivo prioritario, de una magnitud geopolítica inédita para una actividad que no fuese una guerra. El esfuerzo implicó un desembolso de 25.800 millones de dólares para el programa Apollo.²⁸ Por el contrario, en el siglo XXI se observa un auge del sector privado. Los factores que impulsan esta inversión son la reducción de costos, las nuevas oportunidades de negocios y la búsqueda de innovación. En 2021, firmas de capital de riesgo invirtieron decenas de millones de dólares en compañías aeroespaciales en Estados Unidos. En contraste, el presupuesto actual de la NASA bajó hasta el 0,5% del presupuesto federal estadounidense. Si bien, aún con esos números, las contribuciones gubernamentales siguen siendo cuantiosas y han mostrado un incremento modesto pero constante en los

²⁸ El equivalente actual, ajustado por inflación, escalaría en más del 1000%.

últimos años, la dinámica de la carrera espacial pasó de competencia intergubernamental a rivalidad corporativa. Según la empresa *Space Capital*, la inversión privada en el sector espacial se duplicó en sólo un año (aumentó de 9.100 millones de dólares en 2020 a 17.000 millones de dólares en 2021).²⁹ Estados Unidos encabeza esta inversión con un 62%,³⁰ seguido por Japón con un 30% e Italia, en un distante tercer lugar, con un 2%. China, por su parte, invirtió 8.400 millones de dólares en 2017 en su programa espacial militar, mientras que Rusia redujo su gasto a 3.000 millones de dólares.³¹ Como consecuencia, la gestión de las inversiones en la carrera espacial ha experimentado una transformación significativa, con protagonismo creciente de empresas como SpaceX, Blue Origin y Virgin Galactic, Boeing y una multitud de start-ups. Estas empresas han diversificado sus enfoques y modelos de producción, incluyendo el turismo espacial y la logística suborbital, y muestran un claro interés en la exploración espacial, tanto en su arista de sondeo e investigación, como a nivel de negocio especulativo.

Lo antedicho es una muestra del dinero que hoy día fluye desde la Tierra hacia el espacio. Pero, ¿qué lugar ha tenido el dinero en el propio firmamento?

Podemos sostener que, hasta ahora, el espacio fue un territorio libre de dinero, en el sentido de que no existen transacciones monetarias, o al menos no hay registro de ellas. De hecho, los discursos políticos y económicos, así como los discursos expertos en materia aeroespacial, casi no han hecho mención al tema sino, como veremos, hasta tiempos recientes.

Esta ausencia se remonta a, y se constata en, las mitologías antiguas y las tradiciones religiosas. Para las cosmovisiones griega y cristiana, las divinidades no necesitan dinero, son autosuficientes, no precisan del intercambio para su continuidad en el mundo. En el

²⁹ Space Capital, “Space Capital: Investing in the Space Economy” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.spacecapital.com/publications/investing-in-the-space-economy>.

³⁰ De los 17.000 millones de dólares invertidos, 4.300 millones se destinaron a infraestructura espacial, abarcando tanto el hardware como el software necesarios para construir, lanzar y controlar tecnología espacial. Sierra Space, SpaceX y Planet Labs han sido fundamentales en el impulso de este segmento.

³¹ Estados Unidos ha invertido considerablemente más que China en misiones espaciales, pero el escenario podría estar cambiando dado el desarrollo de cohetes reutilizables y los avances chinos en misiones a la Luna y Marte.

caso del cristianismo, ni siquiera sus versiones más inclinadas a las riquezas materiales, como la Teología de la prosperidad, imaginan un cielo en el que el dinero tenga existencia. En el Cuarto círculo del Infierno de Dante, destinado a la avaricia y el derroche, los condenados hierven en oro fundido o arrastran piedras; la circulación del dinero, objeto causa de pecado, no aparece ni como condena ni como objeto de salvación. Para el caso del taoísmo, el cielo que existe sobre los hombres ni siquiera es habitáculo metafísico, por lo que menos aún es posible la existencia del dinero.³²

Su ausencia entre dioses, cielos e infiernos se debe a que un supuesto del dinero está en que vincula a esos entes incompletos que, de diversas maneras, dependen del intercambio y el comercio: los humanos.³³ De modo que sólo hay dinero donde hay sociedad y política, es decir, incompletud. Recién cuando el Cielo se convierte en Espacio se abre la posibilidad del dinero allí.

Tal vez esas herencias culturales expliquen, al menos parcialmente, que la cuestión monetaria no haya entrado en los cálculos (salvo presupuestarios y operacionales) y las imaginaciones de futuro de las exploraciones realizadas durante la segunda mitad del siglo XX. Tal vez esa ausencia se explique también por la centralidad del Estado-Nación y su horizonte político más ligado al equilibrio geopolítico y la cooperación científica que a la activación de zonas comerciales o apropiación privada. Como sea, hasta hace poco el dinero fue, para la colonización espacial, un elemento entre sus condiciones de posibilidad pero no de despliegue. Esa ausencia de la moneda está en proceso de reversión. Si en el contexto de la colonización que apuntaló al capitalismo moderno (sobre todo a partir del pasaje del centro del poder de la península ibérica al Reino Unido), el dinero no solo fue instrumento de intercambio, sino también motor de exploración y objeto de anticipación,³⁴ en la actualidad, análogamente, la dominación extractivista busca expandirse más allá de la Tierra, en un movimiento que involucra al dinero en un contexto de cosmicidad.

Este movimiento no niega el origen terrícola de la moneda, sino que la envuelve en una nueva dimensión cósmica. La imaginación

³² Robinet, Isabelle, *Lao Zi y el Tao*, Madrid, José J. de Olañeta Editor, 1999, p. 120.

³³ Borisonik, Hernán, *Dinero sagrado*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2013.

³⁴ Caffentzis, George, *Civilizing money. Hume, his monetary project, and the Scottish Enlightenment*, Londres, Pluto Press, 2021.

de futuros ligados al espacio y al dinero hoy se entrelazan en narrativas en las que la exploración espacial se convierte en una extensión de la explotación terrestre. Al respecto, insistir en la lectura de Carl Schmitt puede aclarar algunos puntos preliminares. Al menos desde la publicación de *Der Nomos der Erde [El nomos de la Tierra]* en 1950, la topología es un componente central de la soberanía. Según la lectura de Benjamin Bratton, para Schmitt “la incisión física de la línea en la tierra precede a las abstracciones vacías de las cuadrículas matematizadas y la liquidez naval y es esencial para cualquier forma soberana adecuada”,³⁵ al tiempo que caracteriza los procesos legislativos. El orden espacial precede, pues, a las bases jurídicas.

Schmitt distinguió, básicamente, dos tipos de espacios (terrestre y marítimo), pero también esbozó un tercer orden, el espacio aéreo, que “se convierte en una dimensión propia, un espacio propio que, como tal, no enlaza con las superficies separadas de tierra y mar, sino que hace caso omiso de su separación, distinguiéndose así esencialmente en su estructura, tan sólo por esta razón, de los espacios de los otros dos tipos de guerra”.³⁶ Al no poder tener espectadores directos como en los dos espacios más tradicionales, este tercer espacio, afirma el jurista, desmonta las analogías entre guerra y teatro; un aspecto a tener aún más en cuenta al referirnos al medio *aéreo* del espacio sideral. Este espacio sideral, al ser objeto de tecnoimaginaciones y futurizaciones, puede entenderse bajo la muy repetida idea de Schmitt de que la soberanía se basa en la decisión sobre aquello que no se ajusta a la regla: configura una geografía o topografía política en el sentido schmittiano, un espacio de posibilidades para la decisión creativa y excepcional.

Por su parte, en *Homo sacer*, Agamben³⁷ extiende el análisis de la soberanía como decisión excepcional a ámbitos que exceden o se diferencian de los Estados-nación. Estos órdenes pueden surgir en otros puntos, especialmente incisivos, como el campo de concentración nazi, que Agamben toma como *nomos* paradigmático de la Modernidad. Siguiendo al filósofo italiano, Bratton sostiene

³⁵ Bratton, Benjamin, *The Stack. On Software and Sovereignty*, Cambridge, The MIT Press, 2015, p. 19.

³⁶ Schmitt, Carl, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius publicumeuropaeum*, Granada, Comares, 2002, p. 353.

³⁷ Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

que hay soberanías situadas con sus propias dinámicas. En su hipótesis, existen nomos en “La Nube” o el software que delatan las figuras de la soberanía en el espacio de las redes globales digitales. Así, el nomos de la Tierra de Schmitt aparece en Bratton como una vía para pensar la política de los algoritmos, a los que no asigna una agencia totalmente autónoma pero sí capacidad de producir nuevos territorios.³⁸

¿Puede entonces, hoy, el espacio exterior, dependiente por lo demás de las tecnologías agrupadas en Internet, a las que Bratton ya le reconoce capacidad de soberanía, representar también esa síntesis de orden y orientación y establecer su propio nomos? Creemos que sí, y sostenemos que uno de sus síntomas es el estatuto que asume el dinero en esas proyecciones político-espaciales. Por sus características tecnopolíticas, por su irrupción en el discurso actual, por el lugar en la planificación y en la proyección espacial a corto, mediano, largo y larguísimo plazo, las futurizaciones del dinero en el espacio suponen novedades significativas en un espectro amplio de dimensiones que permiten cambios en la naturaleza del dinero y en el rol que juega en las orientaciones sociales, en las posibilidades proyectadas y en los mundos futuros postulados.

Criptomonedas: la transformación de la confianza

El análisis de las criptomonedas es esencial para entender los cambios en las dinámicas neoliberales y el estatuto del dinero, cruciales para las futurizaciones que exploraremos. Según Maurizio Lazzarato, en el contexto de la crisis iniciada en 2008, “el Estado debió intervenir masivamente, por primera vez, para salvar bancos, instituciones financieras y compañías de seguros, es decir, para evitar el colapso del sistema, haciendo pagar la operación de rescate a las poblaciones de los distintos países”.³⁹ Esta crisis alteró significativamente el devenir histórico, coincidiendo con la explosión de las redes sociales, el tratamiento de datos masivos, la consolidación de un neoliberalismo autoritario, cambios en la política económica china, la crisis griega y profundas recesiones en 2009 (-1,7%) y 2020

³⁸ Cfr. Bratton, *op. cit.*, pp. 25-31.

³⁹ Lazzarato, Maurizio, *El imperialismo del dólar*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2023, p.26.

(-4,3%).⁴⁰ Todos estos cambios tuvieron repercusiones en los debates y las culturas monetarias.

En 2008 se publicó un *paper* fundamental, firmado bajo el seudónimo Satoshi Nakamoto, que condensó una serie de cuestiones hasta ese momento muy dispersas y dio origen al bitcoin y la *blockchain*.⁴¹ Este breve pero contundente texto planteó explícitamente que la crisis de financiera de ese mismo año exponía que el sistema financiero estaba basado en estructuras injustas y que el programa de computación p2p propuesto en ese documento debía ser una infraestructura para eliminar a los actores causantes del *problema* de la desviación política del dinero.⁴² La manera en que bitcoin busca superar dicha *perversión política* es automatizando el consenso y depositando la confianza en el algoritmo,⁴³ convirtiendo al dinero en un fenómeno sujeto exclusivamente a procedimientos informáticos y reinstituyendo,⁴⁴ en algún sentido, un patrón monetario rígido.⁴⁵ De ese modo, bitcoin es, simultáneamente, un programa político y un software para la automatización de las decisiones monetarias: una política monetaria algorítmica.

Si, como afirma Stiegler, el dinero operativiza el pasaje, o la declinación, de una confianza basada en la creencia a una confianza basada en el crédito (por ende, cuantificable),⁴⁶ el paso de la confianza política en el crédito a la confianza algorítmica no puede no

⁴⁰ Naciones Unidas, “La recuperación de la economía mundial sigue siendo precaria, el repunte del 4,7 % apenas compensará las pérdidas sufridas en el año 2020” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.un.org/es/desa/wesp-2021>

⁴¹ Nakamoto, Satoshi, “Bitcoin: un sistema de dinero en efectivo electrónico peer-to-peer” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: https://bitcoin.org/files/bitcoin-paper/bitcoin_es_latam.pdf.

⁴² Este tipo de afirmaciones muestra tanto las fortalezas como los límites del planteo de Nakamoto, ya que arrastra estructuralmente una visión liberal del dinero que encuentra en “lo político” un extravío de las funciones “propias” de los medios de intercambio. De ese modo, acaba reivindicando posiciones pro-técnicas que alejan la confianza de los agentes humanos involucrados en las interacciones.

⁴³ Alizart, Mark, *Criptocomunismo*, Buenos Aires, La Cebra, 2019, p.17.

⁴⁴ La cadena de bloques (*blockchain*) funciona como un libro contable y un historial de operaciones prácticamente imposible de alterar, basado en la validación, registro y archivo de cada movimiento por una red de nodos descentralizados.

⁴⁵ En su caso, una base monetaria predefinida e inalterable, que permite saber que en el año 2140, luego de haberse emitido 21.000.000 de bitcoins, ya no será posible generar nuevos. De todas maneras, al no ser la única criptomoneda, el universo criptomonetario desborda esa limitación.

⁴⁶ Stiegler, Bernard, *Para una nueva crítica de la economía política*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2016, p. 34.

tener efectos significativos. Entre ellos, inducir imágenes de futuro que las formas previas de confianza no permitían. Las criptomonedas se proponen como una despolitización de la confianza, en particular como una desestatalización de la confianza (sobre la que se apoyan las monedas soberanas). Una automatización a partir de la cual la relación intersubjetiva es mediada con el cálculo matemático y algorítmico, y ya no con el tipo de instituciones paridas por la Modernidad. El cálculo mismo se vuelve la institución, de modo que, como expresa claramente Edmilson Parana, estos activos financieros se vuelven una “utopía tecnocrática del dinero apolítico”:⁴⁷ la tecnoutopía como fase superior del solucionismo tecnológico.

Este es, en muy resumidas cuentas, el acontecimiento de la aparición de las criptomonedas digitales.⁴⁸ Es un hecho que plantea cuestiones sensibles a la historia monetaria moderna, ya que, por un lado, discute la relación entre moneda y soberanía, disputándole al Estado el monopolio y control de la moneda, y, por otro, permite enlazar una imaginación técnica y una imaginación monetaria con nuevos horizontes, problemas y objetivos. Entre ellos, los de la colonización espacial.

Criptomonedas y exploración espacial

La primera transacción de bitcoin en el espacio extraterrestre tuvo lugar en agosto de 2016, cuando Genesis Mining, una empresa dedicada a minería de bitcoin, realizó la primera operación, a 34 kilómetros de la Tierra. La dirección de salida del bitcoin empezaba con 1Genesis; la de llegada, con 1Moon. Los responsables dijeron que querían “demostrar que no hay límite respecto a cuán lejos pueden ir bitcoin y las criptomonedas”,⁴⁹ dándole a lo ilimitado ya no solo el sentido, cuantitativo, de acumulación tendencialmente infinita,

⁴⁷ Parana, Edmilson, *Bitcoin: la utopía tecnocrática del dinero apolítico*, Buenos Aires, Prometeo, 2024.

⁴⁸ Una versión extendida de este proceso se encuentra en Borisonik, Hernán, “Cadena de bloques” en Grinberg, Silvia y Kozel, Andrés, *Léxico crítico del futuro*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2024.

⁴⁹ Young, Joseph, “Bitcoin Above All: First P2P Transaction in Space” en *Cointelegraph*, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://cointelegraph.com/news/bitcoin-above-all-first-p2p-transaction-in-space>.

sino extensivo, de entidad diseminable por el cosmos.

En la renovada atención a las potencialidades de valorización surgidas de la expansión hacia el espacio, hay posturas que consideran que las nuevas conquistas deben ir ensambladas a las criptomonedas, promesas de monedas ilimitadas en tiempo y espacio.⁵⁰ De allí la constitución de una futurización capitalista en torno al dinero que vale la pena relevar, ya que por características y tendencias hablan de la actualidad del capital y podrían ser de importancia en las próximas décadas. Analizar lo que las corporaciones piensan, proyectan y desarrollan sobre el futuro del dinero y del espacio permite interrogar sus estrategias, así como el modo en que actualmente se hace efectiva una tecnoimaginación capitalista del futuro en condiciones de crisis superpuestas (políticas, sociales, económicas, institucionales, éticas, ambientales).

Detectamos dos líneas, diversamente compuestas, de futurización corporativa del dinero en el espacio. Una va *de la moneda al mundo* e imagina que ciertas características y posibilidades de una determinada forma de dinero producirán el mundo del futuro. La otra va *del mundo al dinero* y especula con qué tipo de dinero debería existir en un determinado mundo postulado como deseable. Ambas resultan de la confluencia de elementos diversos, como el estado de las innovaciones tecnológicas, los debates económicos y los conflictos sociales, los acuerdos corporativos y convenios entre agencias estatales, las investigaciones en curso en diferentes organismos y agencias espaciales, la sociabilidad desplegada en conferencias y convenciones sobre cuestiones ligadas a la industria espacial, los saberes y discursos sobre estos temas que circulan en videos informativos, renders, simulaciones y otro tipo de puestas en imágenes (e imaginación) a cargo de empresas, estados e individuos en sitios especializados o redes sociales.

En la primera línea, *de la moneda al mundo*, es posible detectar, a su vez, dos sublíneas: una financiera, en la que la inversión en criptomonedas aporta a la colonización espacial y otra, monetaria, en la que la propia criptomoneda da forma a la colonización. La sublínea financiera enlaza oportunidades de inversión con

⁵⁰ Promesas que se muestran poco realistas si consideramos las necesidades en términos de recursos materiales y energéticos que requiere el mundo cripto.

una épica civilizacional. Expresión de ello, por ejemplo, es el nacimiento de modalidades de *crowdfunding* (financiación colectiva, generalmente producida por abundantes microaportes individuales) orientadas al espacio, que apela a las microfinanzas como un modo de participación de la colonización, ya que, como pronostica un medio empresarial,

podrían sobrepasar el paso glacial de las tradicionales agencias de financiamiento, impulsando start-ups más pequeñas y ágiles en la carrera celestial. Imagínese una constelación de nano-satélites financiados por microinversiones, tramando una red de datos observacionales de la Tierra en tiempo real, democratizando el acceso a visiones planetarias invaluable. Y además, está el aura del mercado de NFT con base en el espacio. Asteroides minados en busca de minerales raros podrían fragmentarse en tokens digitales, cuya propiedad sería negociada en intercambios cósmicos. La propiedad inmobiliaria lunar se podría parcelar y vender como NFT, garantizando parcelas delimitadas en las polvorientas llanuras de la Luna.⁵¹

En esta misma línea financiera se pueden destacar proyectos como los de *Planetary Resources*, una *start-up* orientada a la minería de asteroides, una práctica que ha recibido impulso legal reciente, especialmente en Estados Unidos,⁵² pero también *blogs* y sitios de divulgación financiera, en los que es posible leer afirmaciones como la siguiente: “Tokenizar los activos espaciales, desde los satélites para internet a los derechos mineros en cuerpos celestes, abre nuevas avenidas a la inversión y la colaboración. La *blockchain* permite propiedad fraccionada, permitiendo a un amplio rango de inversores participar de las aventuras espaciales”.⁵³ La aventura espacial va mutando en aventura financiera,

⁵¹ Ramos, Sixteen, “The Great Space Gold Rush: Is Crypto Fueling a New Era of Exploration?” en *Herald Tribune*, 07/01/2024, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3Wkx6wT>.

⁵² La minería de asteroides es, hoy, inviable por motivos logísticos, tecnológicos y energéticos. Sin embargo, se aloja en ella la promesa de una abundancia casi infinita. Un nuevo El Dorado. Se calcula que sólo el asteroide *16 Psyche* contiene oro, plata y otros minerales por un valor de \$700 quintillones de dólares. Téngase en cuenta, para comprender la escala, que el dinero existente en la Tierra, en todo concepto, es de \$85 trillones, de los cuales \$9 trillones son oro. Esa proyección moviliza discursos, ficciones y recursos, en una carrera que recién se inicia, lenta e incierta, de las que el capitalismo ha visto muchas, que casi nunca tienen éxito, pero siempre tienen consecuencias. Huang Roger, “Cryptocurrency Is Strengthened By Space Exploration” en *Forbes*, 29/06/2020, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3WbkZCg>.

⁵³ Hasnaat Abbas, Syed, “Blockchain and Space Economy: Leveraging Technology Beyond

condensando diversos sentidos de lo especulativo.⁵⁴

Esto, que podría parecer alejado de las criptomonedas, no lo está. La energía necesaria para ese tipo de dinero, cuya gran demanda lo ha convertido en una preocupación global,⁵⁵ es constitutiva y necesaria de su existencia. Así, la imaginación financiera capitalista invita a proyectar un futuro en el que las criptomonedas y las tecnologías que las sustentan funcionan en un círculo virtuoso: inversiones monetarias para producir la energía requerida para la producción de ese dinero. En paralelo, las cripto funcionan como una sonda propietaria, una forma de propiedad privada espacial, una escrituración de exoterrenos o, más claramente, un nuevo acercamiento acumulativo, que no se da, como los de los siglos XVI-XXI, con adversarios que luchan por acaparar territorio *en* la Tierra, pero que sí tiene al dinero como vector de consolidación.

Elucubraciones de este tipo pululan en rondas de negocios y convenciones corporativas. Entre éstas, se destaca *Ascend* [Ascender], que se presenta como “única en su especie, reunión global de expertos, emprendedores y entusiastas de todos los rincones del universo fuera de este mundo para acelerar el comercio y la exploración espacial y nuevos descubrimientos”.⁵⁶ En su próxima reunión en Las Vegas, Estados Unidos, a mediados de 2024, la mesa destinada a *Economía espacial* invita a “unirse a líderes, innovadores y responsables políticos de la economía espacial en expansión para darle forma al comercio espacial, los mercados emergentes, las posibilidades de inversión y más, desde las subórbitas terrestres hasta el espacio cislunar”.⁵⁷ La convocatoria a “accionistas, líderes de negocios, académicos, innovadores, inversores, funcionarios de gobierno y expertos técnicos” se apuntala en un pronóstico (es decir, una imagen de futuro posible) compartido por otros agentes corporativos y estatales, que sostiene que la economía espacial alcanzará, en

Earth” en *Medium*, 11/01/2024, [en línea]. URL: <https://bit.ly/4fq5qiX>.

⁵⁴ Shaviro, Steven, *Fluid Futures*, Nueva York, Repeater Books, 2024, p. 25.

⁵⁵ Según un informe reciente, las criptomonedas consumen el 2% de la energía disponible. Ver Sun, Zhiyuan, “2024: Se gastaron USD 2,700M en electricidad por minería de BTC en EEUU” en *Cointelegraph*, 28/05/2024, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3WBX4gr>.

⁵⁶ Página web del evento *Ascend*. URL: <https://www.ascend.events/about/mission/>

⁵⁷ *Ibidem*.

2040, “la astronómica suma de \$1 trillón”.⁵⁸

Otra expresión significativa de esa lógica especulativa criptomonetaria ligada a las posibilidades del espacio, no exitosa en sus términos pero sí representativa de una tendencia, es la criptomoneda *Marscoin*, que en su documento de presentación afirmaba ser

una criptomoneda que, dedicada a apoyar el asentamiento futuro en Marte, está en la línea de frente de la revolución espacial. Al volverse inminente el viaje de la humanidad a Marte, *Marscoin* ofrece una oportunidad de inversión única para entusiastas del espacio y visionarios. Invirtiendo en *Marscoin*, estás contribuyendo al desarrollo de una civilización multiplanetaria y apoyando la asociación sin fines de lucro Sociedad de Marte y otros proyectos relacionados.⁵⁹

Marscoin no prosperó y se fue perdiendo en el olvido; pero, vista a la luz de fenómenos de los últimos dos o tres años, puede ser leída como un precursor de la fantasía de que al mundo del futuro se llega invirtiendo.

La segunda sublínea, como dijimos, apuesta a que la propia criptomoneda dé forma al mundo espacial. En una entrevista reciente sobre dinero y exploración espacial, de la que también participó el anterior dueño de Twitter, Jack Dorsey, Elon Musk sostuvo que “mi esperanza con las cripto es que mejoren el sistema de información llamado dinero”, para luego deslizarse un sentido más específico: “menos interferencia del gobierno y menos fraudes”,⁶⁰ proyectando al espacio lo que se ha venido diciendo desde 2009 respecto a la función política de las criptomonedas, que sería satisfacer la demanda de una automatización de la confianza que libere al dinero de las pujas sociales y las distorsiones políticas.⁶¹ En la sintonía de Musk se puede leer la declaración de Joe Lubin, fundador de *Consensys*,⁶² quien dijo que

traer las capacidades del Espacio profundo al ecosistema de

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Lopin, Lennart; Burk, James y Puschunder, Phillip, “Marscoin. Trustless-Ledger Technology Implications for a Martian Society”, en *Marscoin*, 01/01/2014 [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: www.marscoin.org/the-marscoin-whitepaper.

⁶⁰ ARK Invest, “The Word. Live with Cathie Wood, Jack Dorsey, & Elon Musk” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: https://youtube.com/watch?v=Zwx_7XAJ3p0.

⁶¹ Parana, Edelmison, *op.cit*.

⁶² Consensys es la actual propietaria de la start-up PlanetaryResources, mencionada más arriba.

Consensus refleja nuestra creencia en el potencial de *Ethereum* para ayudar a la humanidad a fabricar nuevos sistemas de reglas sociales a través de la automatización de la confianza y la ejecución garantizada. Y refleja nuestra creencia en que democratizar y descentralizar el espacio es un esfuerzo para unir nuestras especies y liberar potencial humano sin aprovechar.⁶³

Esa moneda devendría interplanetaria, pero no se agotaría en ser “la principal forma de pago de las nuevas colonias espaciales”, sino que, además de funcionar *blockchain* como gramática de la regla social, aquellas “pueden crear sus monedas digitales originales, que serían aceptadas en todo el planeta”. En definitiva, se futuriza lo que podríamos denominar una *xenoacuñación* como forma de soberanía extra-terrestre. El aire de Schmitt comienza a poblarse de dinero.

Esa xenoacuñación apuntaló también el proyecto de la empresa Astrobotics que, junto a la plataforma de intercambio de criptomonedas Bitmex, planeaba enviar, en enero de 2024, un bitcoin sólido a la Luna. La misión, que iba a constituir el primer alunizaje realizado por una empresa privada, fracasó por desperfectos técnicos. El módulo Peregrine 1 se perderá para siempre en el espacio, llevando ese bitcoin quién sabe dónde. De todas maneras, vale rescatar el principio que la regía respecto a la futurización del dinero: primero la moneda, luego los humanos. Y no cualquier humano. Ese bitcoin debía descansar en la superficie lunar hasta que en algún momento “un alma empresarial vaya a recogerla”.⁶⁴ Como el oro de los siglos anteriores, prometía una recompensa, que era también un gesto especulativo financiero: “Cuando la moneda física alunice, permanecerá en la Luna hasta que alguien considere que sea valioso recuperarla. De aquí a décadas, ¿cuánto valdrá?”.⁶⁵

A diferencia quizá de todas las lógicas expansionistas humanas previas, el espacio parece invertir la secuencia cronológica del proceso, haciendo llegar primero las infraestructuras y luego los seres humanos que las utilizarán, dando cuerpo a la idea de que Marte es el único planeta conocido habitado sólo por robots. El dinero y

⁶³ Houang, Roger, *op. cit.*

⁶⁴ Jetton, Jeff, “BitMEX Bitcoin on the Moon” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.moonb.tc/>.

⁶⁵ *Ibidem.*

la moneda no están exentos de esa precedencia. Aún más, por su naturaleza tecnológica y automatizada se pueden pensar como una forma específica de robots, que aguardan y anticipan la llegada de seres humanos, que deberán acoplarse a los mismos para poder existir. En una visión más amplia, se podría decir que la exploración espacial y toda la infraestructura logística que induce y de la que depende están siendo objeto de un pensamiento especulativo del capitalismo que se interroga y diseña los medios para que ese acoplamiento se dé absolutamente en sus propios términos. El espacio, antaño sitio de proyecciones humanistas, es un laboratorio terrestre de diseño de una nueva y más poderosa servidumbre maquinica capitalista.

Respecto a la segunda línea, *del mundo a la moneda*, que futuriza en torno a la organización social pretendida y al tipo de sociedad -y mundo- que hará uso de ese dinero, se diría que lo dominante es un discurso que piensa las formaciones político-sociales fuera de la Tierra como territorios con una soberanía desenganchada de este planeta. Esto se promueve en imaginaciones urbanísticas en la Luna o Marte, en las que se proyectan y anticipan bases, colonias y “ciudades autosuficientes”,⁶⁶ pero también en la normativa vigente en SpaceX, donde se sostiene que “para los servicios prestados en Marte, o en tránsito a Marte a través de *Starship* u otra nave espacial de colonización, las partes reconocen a Marte como un planeta libre y que ningún gobierno con base en la Tierra tiene autoridad o soberanía sobre las actividades marcianas”.⁶⁷ Esta es una posición que Musk ha repetido en diferentes ocasiones, reforzada con promesas como que “las disputas se resolverán mediante principios de autogobierno, establecidos de buena fe, en el momento del acuerdo marciano”.⁶⁸ Tal afirmación de independencia absoluta resuena en otros textos e informes escritos y audiovisuales, de inversores en criptomonedas, que postulan, para el futuro marciano, que los

⁶⁶ Cuthbertson, Anthony, “Elon Musk asegura que SpaceX llegará a Marte en dos años, los humanos en cuatro”, en *Independent*, 02/12/2020, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3SiIdoF>.

⁶⁷ Smith, Adam, “La batalla por Marte: cómo Elon Musk, Blue Origin y EE. UU. podrían establecer el primer gobierno extraterrestre”, en *Independent*, 24/12/2020, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3A1gdjm>.

⁶⁸ Cuthbertson, Anthony, “Elon Musk asegura que la economía de Marte se basará en las criptomonedas”, en *Independent*, 28/12/2020, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/46k574Q>.

“nuevos asentamientos contarán como nuevos países y ciudades independientes, no relacionadas con las actualmente existentes”, que las colonias espaciales “tendrán sus propias economías digitales”,⁶⁹ o que invocan voluntades colectivas para decir que “nosotros, como sociedad, estamos buscando oportunidades del nuevo espacio para construir nuevos asentamientos descentralizados que se autogobiernen sin estar atados a los países ya existentes y sus artritits”.⁷⁰

No hace falta abrazar un intencionalismo ingenuo que considere estas declaraciones como hechos a consumarse inexorablemente. Sin embargo, estas formas actuales de ficción corporativa constituyen el modo en que agentes centrales del capitalismo contemporáneo enlazan estrategias presentes con imaginaciones de futuro. En ese sentido, se futuriza una autonomía marciana respecto a la Tierra, proyectando una soberanía que, si no anticipa, al menos induce un tipo de dinero que le sea acorde y la garantice, estableciendo un vínculo de coproducción entre soberanía política y forma monetaria.

Ese estatuto soberano es extraño a los tratados de mediados del siglo XX que regularon la actividad espacial. Las nuevas perspectivas no sólo privatizan la exploración, sino que llegan a contemplar la aparición de países que no responden a las soberanías terrestres. Además, se combinan con otra faceta novedosa: la implementación del comercio interplanetario. En 2021, tres años antes de la fallida misión de Astrobotics, SpaceX planificó, o especuló, con una misión a la Luna en la que transportaría una criptomoneda; su Vicepresidente de ventas comerciales dijo que aquello “demostraría la aplicación de criptomonedas más allá de la órbita terrestre y sentaría las bases para el comercio interplanetario”.⁷¹ Ese proyecto no sucedió pero, fiel al desborde de entusiasmo futurizante propio de las corporaciones, que en parte viven de la especulación financiera con ese entusiasmo, un artículo del sector proyecta que “en los próximos 30 a 50 años empezaremos a ver los primeros intercambios

⁶⁹ Financial Fortitude, “The Role of Cryptocurrency in Space Exploration” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Oi3JrliOPpc>.

⁷⁰ Natali, “The Future of Space: Exploring the Potential of Blockchain and Cryptocurrencies”, en *Defiway*, 20/06/2023, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3zYCC0u>.

⁷¹ Autor desconocido, “Cryptocurrency: Musk’s SpaceX to launch dogecoin moon mission”, en BBC, 10/05/2021, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.bbc.com/news/business-57052811>.

interplanetarios para la compra de equipo, recursos o servicios”.⁷² En este caso la relación con la Tierra no desaparece, pero ésta, como en la ficción científica *Trilogía de Marte*, de Kim Stanley Robinson, se vuelve un proveedor al que habrá que pagarle. El comercio interplanetario es tratado como un comercio internacional, que no involucra a las naciones de la Tierra entre ellas, sino a todas ellas con nuevas entidades nacionales fuera del planeta.

En estas figuras independentistas de la existencia extraplanetaria de lo terrestre, se espera que la Internet de las cosas (del inglés *Internet of Things*) tenga un perfil decisivo. Ya en la Tierra se diseña e implementa parcialmente una conectividad generalizada de los objetos, capaces de enviar y recibir información entre ellos, detectarse, coordinarse, ejecutar algoritmos, amoldar sus acciones unos con otros. Entre dichas acciones se prevé que estén los pagos, de modo tal que sean los propios objetos los que pagan por bienes y servicios. En el espacio, en condiciones de baja demografía humana, esta posibilidad adquiere una suerte de aura inhumana. En un artículo titulado “The K-Y Protocol: The First Protocol for the Regulation of Crypto Currencies”, escrito por Kartik Hegadekatti, gerente de comercio del Ministerio de Ferrocarriles de India, se profetiza que “la frutilla del postre se dará cuando la Internet de las cosas llegue al espacio y los objetos puedan minar su propio dinero. Robots en Marte (o en la Luna) pueden llevar adelante transacciones a través de una *blockchain* en lugar de hacerlo con billetes, algo imposible con el dinero fiduciario o los plásticos actuales”.⁷³ En esta profecía el espacio exterior se vuelve una superficie de proyección de la posibilidad de que cada cosa no sólo esté conectada con las otras en términos de intercambio de información sino de movilización de dinero a través de pagos. Como si la imaginación de futuro espacial vislumbrara, de un modo más intenso que en la Tierra, que la billetera no es algo que media entre las cosas, o que requiere de un humano para su utilización, sino que puede alojarse en la propia cosa, como actividad de esa cosa. Como si el sueño corporativo fuese que las propias cosas se convirtieran ya no en valores de cambio o uso, sino en entidades capaces de intercambiar y pagar.

⁷² Natali, *op. cit.*

⁷³ Hegadekatti, Kartik, “The K-Y Protocol: The First Protocol for the Regulation of Crypto Currencies”, 2016. [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/cf_dev/AbsByAuth.cfm?per_id=2513135

En ese anhelo de autosuficiencia, las criptomonedas cumplirían un rol fundamental, siendo la posibilidad tecnológica de esa nueva situación político-espacial. A través de bitcoin y otras criptomonedas, el mundo orbital o marciano resulta ser la superficie de inscripción de una nueva utopía capitalista, con mucho de utopía libertaria, que se viabiliza al alcanzar “el ideal último de la moneda descentralizada, habilitada por la cooperación entre espacio y tecnologías *blockchain*”. La futurización del dinero espacial resulta, aquí, la de un dinero descentralizado, paraestatal y que construye su territorio por encima de la estratósfera. Desde el espacio pues vendría la moneda postrera, cósmica. Una moneda que, como el color de Lovecraft, cae del cielo.⁷⁴

La moneda cósmica y el horizonte ontológico de la valorización espacial: algunas reflexiones críticas

En este artículo hemos explorado cómo la mercantilización del espacio ha dado lugar a nuevas futurizaciones de la vida espacial, centrando la atención en el rol del dinero. Este fenómeno, que identificamos como “moneda cósmica”, no solo redefine las dinámicas económicas y políticas del espacio exterior, sino que también plantea problemas políticos y filosóficos sobre la soberanía, la ética y la relación entre tecnología y humanidad. La exploración del espacio exterior ha entrado en una nueva era, marcada por un giro paradigmático desde la primacía estatal a la hegemonía corporativa. Este cambio no solo redefine la carrera espacial en términos prácticos, sino que también introduce nuevas dinámicas ontológicas y epistemológicas en nuestra comprensión del cosmos y nuestra relación con él. La mercantilización del espacio y la especulación económica asociada plantean cuestiones fundamentales sobre la naturaleza del valor, el intercambio y la propiedad más allá de los confines terrestres. La transición financiero-corporativa refleja un cambio paradigmático en la concepción del espacio. Ya no es un dominio común de la humanidad, sino un nuevo mercado donde las criptomonedas emergen como herramientas de anticipación y especulación. Este salto puede ser pensado recuperando elementos de las

⁷⁴ Lovecraft, Howard P., *El color que cayó del cielo*, Barcelona, Libros del zorro rojo, 2021.

teorías de Schmitt, Agamben y Bratton, quienes han analizado cómo la soberanía y el poder se configuran espacialmente.

El tipo de dinero que se perfila en el horizonte de la exploración espacial corporativa representa un desafío a nuestras concepciones tradicionales de valor, soberanía y territorialidad. La transición desde una confianza basada en instituciones estatales hacia una confianza algorítmica, encarnada en las criptomonedas, sugiere un cambio fundamental en la naturaleza de las relaciones sociales y económicas. Este desplazamiento hacia lo que podríamos llamar una onto-economía algorítmica plantea interrogantes sobre la autonomía humana, la agencia y la naturaleza de la decisión en un contexto donde los procesos computacionales adquieren un papel preponderante en la mediación de las interacciones económicas. Así, la futurización del dinero en el espacio, lejos de ser una mera extensión de las prácticas anteriores, inaugura un nuevo régimen que promete reconfigurar las categorías usadas dentro del globo terráqueo. La idea de una *xenoacuñación* como forma de soberanía extraterrestre nos obliga a repensar los fundamentos filosóficos del Estado-nación y la legitimidad del poder político en un tejido cósmico o cosmpolítico. ¿Cómo se constituye la soberanía en un espacio que, por definición, trasciende las fronteras terrestres? ¿Qué implicaciones tiene esto para nuestra comprensión de la justicia y el derecho? El gesto especulativo no se agota en su expresión financiera, sino que moviliza hoy reorganizaciones de la relación entre lo material y lo inmaterial, lo vivo y lo inorgánico. La idea de que un *alma empresarial* pueda expandirse mediante token cósmicos sugiere una nueva forma de teleología (pos)capitalista, donde el espacio se convierte en un repositorio de valor futuro, un banco cósmico a ser disputado. ¿Estamos ante una colonización por *proxy* con sistemas automatizados y criptomonedas que actúan como avanzada de la expansión humana? Si el espacio exterior se transforma en el laboratorio para una nueva y más poderosa servidumbre maquina, ¿quiénes serán sus sirvientes y quienes sus beneficiarios? ¿Cómo pensar ideas como “clase”, “libertad”, “autonomía” o “emancipación” en un contexto posthumano? ¿Es el nacimiento de una economía post-antropocéntrica o el surgimiento de una clase dominante post-terrácola?

Lo cierto es que con un dinero descentralizado y paraestatal, que puede construir su territorio más allá de la estratosfera, las ideas de territorialidad y jurisdicción deben ser repensadas. El espacio se

puede convertir, así, en un nuevo *nomos*, en el sentido schmittiano, en un nuevo orden espacial que precede y configura las bases jurídicas y económicas. Un *nomos* cósmico, con sus propias formas de soberanía, valor y propiedad. Allí, el espacio exterior se convierte en un lienzo en blanco para la proyección de utopías postcapitalistas, de fantasías libertarias de desregulación que ya buscan cómo materializarse. La ausencia de un vínculo claro entre los beneficios privados y el interés público en estas futurizaciones corporativas plantea serias preguntas sobre esta nueva era de la colonización espacial. ¿Qué mecanismos de gobernanza pueden asegurar que la expansión hacia el cosmos no replique o exacerbe las desigualdades terrestres? ¿Quién o cómo se podrían aplicar? ¿Es posible una forma de orden cósmico que prescindiera completamente de las instituciones estatales terrestres? ¿Es deseable? La pregunta es, sobre todo, si es posible pensar al dinero como vector de una exploración espacial no colonial. ¿Qué tipo de estructuras de valoración y qué formas de organización económica serían necesarias para un programa espacial poscapitalista que propulse herramientas para una coexistencia más justa y sostenible? Si bien la futurización del dinero en el espacio, impulsada por la tecnología blockchain y las criptomonedas, representa en parte una extensión de la lógica neoliberal y tecnocrática a una escala cósmica, sus alcances y desarrollos están aún por verse. Por eso, la emergencia de las criptomonedas como elemento central en la futurización del dinero espacial va más allá de las herramientas tecnológicas; indica un deseo de reconfiguración radical de la relación que los seres humanos (o algunos de ellos) pueden entablar con la tecnología y el cosmos. Este movimiento no solo busca la valorización económica, sino también la creación de nuevas formas de vida y organización social que se solapan con el extractivismo y la explotación terrícola. La noción de una moneda cósmica, en este sentido, se convierte en un vector de dominio y control, una herramienta para la expansión del capital a través de fronteras planetarias.

La idea, hoy habilitada a ser pensada, de una Internet de las cosas espacial, donde los objetos pueden minar su propio dinero y realizar transacciones autónomas, sugiere una forma radical de descentralización y automatización económica. La cuestión de la regulación y la gobernanza en esta nueva frontera es particularmente apremiante. La creación de un sistema de impuestos sobre las ganancias

espaciales, la implementación de fondos globales para distribuir los beneficios de la explotación espacial, y la promoción de prácticas responsables con el medioambiente terrestre son solo algunas de las primeras respuestas que estamos balbuceando. Estos retos requieren no solo innovaciones técnicas y legales, sino también una profunda reflexión ética y filosófica sobre nuestra relación con el cosmos y nuestro lugar en él. Asimismo, la distinción entre el dinero como herramienta y el dinero como resultado de un cierto orden social adquiere su total relevancia en el medio espacial. La idea de que las criptomonedas y otras formas de dinero cósmico puedan tener un aura fundante en la configuración de nuevas sociedades extraterrestres plantea también nuevos problemas inabarcables. ¿Es posible que el dinero, en su expresión digital y descentralizada, se convierta en el principio organizador de nuevas formas de vida en el espacio? En última instancia, la futurización del dinero en el contexto de la exploración espacial abre interrogantes fundamentales sobre la naturaleza del valor, la justicia y la organización cosmopolítica. Solo a través de este ejercicio de tecnoimaginación podremos aspirar a una forma de expansión cósmica que abra nuevos horizontes de posibilidad para la coexistencia y el florecimiento humano en la vastedad del cosmos. En otros artículos esperamos abordar esas otras perspectivas, que apuestan a un común global, un espacio comunista o una zona de cooperación que nos permita, en lugar de una aceleración capitalista, una nueva velocidad social, tecnológica, económica y civilizacional.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- Aglietta, Michel, “Whence and Whither Money?” en OECD, *The Future of Money*, París, OECD Publications Service, 2002.
- Alizart, Mark, *Criptocomunismo*, Buenos Aires, La cebra Ediciones, 2019.
- Arboleda, Martín, *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular*, Buenos Aires, Caja Negra, 2021.
- ARK Invest, “The ß Word. Live with Cathie Wood, Jack Dorsey, & Elon Musk” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: https://youtube.com/watch?v=Zwx_7XAJ3p0.
- Autor desconocido, “Cryptocurrency: Musk’s SpaceX tolaunchdogecoinmoonmission”, en *BBC*, 10/05/2021, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.bbc.com/news/business-57052811>
- Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva visión, 1991.
- Battistoni, Alyssa, “Repair Manual for Spaceship Earth” en *Logic(s)* [en línea], 7 de diciembre de 2019.
- Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987.
- Borisonik, Hernán, *Dinero sagrado*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2013.
- , “Cadena de bloques” en Grinberg, Silvia y Kozel, Andrés, *Léxico crítico del futuro*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2024.
- Borisonik, Hernán y Mallamaci, Marco, “Bases para una filosofía política del dinero en la era ciberespacial” en *Cuadernos del Sur-Filosofía*, 51 (2022), pp. 60-83.
- Bratton, Benjamin, *The Stack. On Software and Sovereignty*, Cambridge, The MIT Press, 2015.
- Caffentzis, George, *Civilizing money. Hume, his monetary project, and the Scottish Enlightenment*, Londres, Pluto Press, 2021.
- Callois, Roger, *Acercamientos a lo imaginario*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1989.

- Carassale, Santiago, Contreras Alcántara, Javier y Martínez Pérez, Liliana, “Humanos ∞ robots en Marte: exploración y re-trazos del tiempo y el espacio interplanetario” en *Revista colombiana de antropología*, vol. 59, n.º 2, mayo-agosto de 2023, pp. 21-43.
- Cuthbertson, Anthony, “Elon Musk asegura que la economía de Marte se basará en las criptomonedas”, en *Independent*, 28/12/2020, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/46k574Q>.
- , “Elon Musk asegura que SpaceX llegará a Marte en dos años, los humanos en cuatro”, en *Independent*, 02/12/2020, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3SiIdoF>.
- Ernst, Christoph y Schröter, Jens, *Futuros mediales: teoría y estética*, Buenos Aires, Prometeo, 2024.
- Financial Fortitude, “The role of Cryptocurrency in space Exploration” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Oi3JrliOPpc>.
- Flusser, Vilém, *Hacia una filosofía de la fotografía* (trad. E. Molina), México, Sigma, 1990.
- , “A New Imagination” en *Writings* (ed. Andreas Ströhl), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, pp. 110–116.
- Gatto, Ezequiel, *Futuridades. Ensayos de política posutópica*, Rosario, Casa-grande, 2018.
- Graeber, David, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, Madrid, Ariel, 2011.
- Hasnaat Abbas, Syed, “Blockchain and Space Economy: Leveraging Technology Beyond Earth” en *Medium*, 11/01/2024, [en línea]. URL: <https://bit.ly/4fq5qiX>.
- Hegadekatti, Kartik, “The K-Y Protocol: The First Protocol for the Regulation of Crypto Currencies”, 2016. [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/cf_dev/AbsByAuth.cfm?per_id=2513135.
- Hölsher, Lucien, “El período de declive a partir de 1950”, en *El descubrimiento del futuro*, México, Siglo XXI Editores, 2014.
- Huang, Roger, “Cryptocurrency Is Strengthened By Space Exploration” en *Forbes*, 29/06/2020, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3WbkZCg>.
- International Telecommunications Union, “Lanzamientos de satélites notificados en 1990”, en *Boletín de Telecomunicaciones*, vol. 58-VI/1991.
- Jasanoff, Sheila Kim, Sang-Hyun (Eds.), *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, Chicago, University Press, 2015.

- Jetton, Jeff, “BitMEX Bitcoin on the Moon” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.moonb.tc/>.
- Katzenbach, Christian y Mager, Astrid, “Future Imaginaries in the Making and Governing of Digital Technology: Multiple, Contested, Commodified” en *New Media & Society*, 23 (2): 223–236.
- Lazzarato, Maurizio, *El imperialismo del dólar*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2023.
- Lopin, Lennart; Burk, James y Puschunder, Phillip, “Marscoin. Trustless-Ledger Technology Implications for a Martian Society”, en *Marscoin*, 01/01/2014 [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: www.marscoin.org/the-marscoin-whitepaper.
- Lovecraft, Howard P., *El color que cayó del cielo*, Barcelona, Libros del zorro rojo, 2021.
- Mattelart, Armand, *Historia de la utopía planetaria*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Moynihan, Thomas, *X-Risk. How Humanity Discovered its Own Extinction*, Falmouth, Urbanomics, 2020.
- Naciones Unidas, “La recuperación de la economía mundial sigue siendo precaria, el repunte del 4,7 % apenas compensará las pérdidas sufridas en el año 2020” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.un.org/es/desa/wesp-2021>
- Naciones Unidas, “Treaty on Principles Governing the Activities of States in the Exploration and Use of Outer Space, including the Moon and Other Celestial Bodies” [en línea]. Consultado el 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/4fmGgBJ>.
- Natali, “The Future of Space: Exploring the Potential of Blockchain and Cryptocurrencies”, en *Defiway*, 20/06/2023, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3zYCC0u>.
- Parana, Edemilson, *Bitcoin: la utopía tecnocrática del dinero apolítico*, Buenos Aires, Prometeo, 2024.
- Ramos, Sixteen, “The Great Space Gold Rush: Is Crypto Fueling a New Era of Exploration?” en *Herald Tribune*, 07/01/2024, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3Wkx6wT>.
- Robinet, Isabelle, *Lao Zi y el Tao*, Madrid, José J. de Olañeta Editor, 1999.
- Rocca, Facundo, “Un futuro tecnológicamente planificado”, en Borisonik, Hernán y Rocca, Facundo (Eds.). *¿Un futuro automatizado?*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2023.
- Rohrer, Ingo y Thompson, Michelle, “ImaginationTheory: Anthropological Perspectives” en *Anthropological Theory* 23 (2), pp. 186–208.

- Schmitt, Carl, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius publicum-europaeum*, Granada, Comares, 2002.
- Shaviro, Steven, *Fluid Futures*, Nueva York, Repeater Books, 2024.
- Skibba, Ramin, “Decolonising the cosmos” en *Aeon* [en línea], 12 de noviembre de 2021.
- Smith, Adam, “La batalla por Marte: cómo Elon Musk, Blue Origin y EE. UU. podrían establecer el primer gobierno extraterrestre”, en *Independent*, 24/12/2020, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3A1gdjm>.
- Space Foundation, “Global Space Economy Nears USD 447B” en *The Space Report Online* [en línea]. Consultado el 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/4cVHrGy>.
- Space Capital, “Space Capital: Investing in the Space Economy” [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://www.spacecapital.com/publications/investing-in-the-space-economy>.
- Stiegler, Bernard, *Para una nueva crítica de la economía política*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2016.
- Sun, Zhiyuan, “2024: Se gastaron USD 2,700M en electricidad por minería de BTC en EEUU” en *Cointelegraph****, 28/05/2024, [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://bit.ly/3WBX4gr>.
- Swartz, Lana y Stearns, David, “Money and its Technologies: Making Money Move in the Modern Era” en Nelms, Taylor y Petersen, David (eds.), *A Cultural History of Money in the Modern Age*, Londres, Bloomsbury, 2019, pp. 27-52.
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Londres, Duke University Press, 2004.
- Torres, Emile, “Against Longtermism”, en *Aeon* [en línea], 19 de octubre de 2021. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://aeon.co/essays/why-long-termism-is-the-worlds-most-dangerous-secular-credo>.
- Wark, McKenzie, *El capitalismo ha muerto*, trad. Federico Fernández Giordano, Barcelona, Holobionte, 2021.
- Young, Joseph, “Bitcoin Above All: First P2P Transaction in Space” en *Cointelegraph* [en línea]. Consultado: 24/07/2024. URL: <https://cointelegraph.com/news/bitcoin-above-all-first-p2p-transaction-in-space>.

Sitios web consultados

<https://www.morganstanley.com/Themes/global-space-economy#>
<https://www.youtube.com/watch?v=Oi3JrliOPpc>
<https://www.moonb.tc/>
<https://www.ascend.events/about/mission/>



Génesis de la unidad corporal

Identidad y alteridad entre fenomenología y psicoanálisis

Genesis of Corporeal Unity Identity and Alterity between Phenomenology and Psychoanalysis

TOMÁS BRACCHITTA

tomas.bracchitta@hotmail.com
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

Recibido el 18 de julio de 2023 – Aceptado el 3 de mayo de 2024

Tomás Bracchitta es Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires y estudiante de Filosofía por la misma casa de estudios. Se desempeña como Ayudante de Primera en la asignatura “Psicología Fenomenológica y Existencial” por la Facultad de Psicología en la UBA, y como Profesor Adjunto en las asignaturas “Psicoanálisis I y II” en la Universidad Abierta Interamericana. También ejerce como psicoanalista en distintos espacios profesionales. Es miembro del Grupo Husserl: Fenomenología concreta. Actualmente investiga los campos interdisciplinarios entre fenomenología y psicoanálisis.

RESUMEN: El presente trabajo busca problematizar la percepción del cuerpo como unidad y sus relaciones con la alteridad. Para ello se partirá de los desarrollos de la fenomenología y el psicoanálisis para abordar la constitución del cuerpo en tanto objeto. Respecto a la fenomenología, Husserl plantea dos dimensiones del cuerpo, en tanto cuerpo vivido (*Leib*) y en tanto cuerpo objetivo (*Körper*). El cuerpo, aunque sea percibido cotidianamente como unidad, presentará un horizonte interno. Merleau-Ponty retomará los desarrollos husserlianos planteando al cuerpo como una estructura habitual y temporal. Así podrá pensar fenómenos como el miembro fantasma donde el cuerpo actual no coincide con el cuerpo habitual. Por otro lado, desde el psicoanálisis Lacan planteará al estadio del espejo como ese momento en que el bebé es capaz de reconocer la imagen corporal en el espejo como propia, aportando una dimensión de unidad donde no la había. Al mismo tiempo, esta asunción posibilitará la formación del yo y de los otros en tanto otros. Así, se pueden pensar distintos fenómenos de distorsión o ajenidad de la imagen del cuerpo, como algunos fenómenos del cuerpo histérico, o alucinaciones verbales, así como la discordancia de la imagen actual.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo – Alteridad – Psicoanálisis – Fenomenología

ABSTRACT: The purpose of this paper is to explore the perception of the body as a unit and its relations with alterity. In order to accomplish this, we will draw upon the developments of phenomenology and psychoanalysis to address the constitution of the body as an object. In relation to phenomenology, Husserl proposes two dimensions of the body: the lived body (*Leib*) and the objective body (*Körper*). Although the body is perceived in everyday life as a unity, it presents an internal horizon. Merleau-Ponty builds upon Husserl's developments, conceiving the body as a habitual and temporal structure. This allows for the consideration of phenomena such as phantom limb syndrome, where the actual body does not coincide with the habitual body. Within psychoanalysis, Lacan introduces the mirror stage as the moment when the infant is able to recognize the body image in the mirror as their own, providing a dimension of unity where it did not exist. Simultaneously, this assumption enables the formation of the self and others. Consequently, various phenomena of distortion or alienation of the body image can be contemplated, such as certain phenomena of the hysteric body or verbal hallucination, as well as the discrepancy of the current image.

KEY WORDS: Body – Alterity – Psychoanalysis – Phenomenology

1. Introducción

¿Es nuestro cuerpo un objeto? Esta es la pregunta que recorre el segundo capítulo de la primera parte de *Fenomenología de la percepción*, donde Merleau-Ponty discute con lo que él denomina la psicología clásica y descriptiva. Allí se postulaba que, efectivamente, el cuerpo era un objeto, pero no un objeto cualquiera, sino que poseía propiedades que lo distinguían de los otros objetos: es un objeto que no me deja, que permanece siempre conmigo; es un objeto que se resiste a su exploración total; es un objeto afectivo. Sin embargo se pregunta el autor: “¿Es todavía un objeto?”¹

Esta pregunta puede ser respondida por la positiva así como por la negativa. Por un lado, puedo tomar a mi cuerpo como objeto de mis percepciones, lo puedo explorar por el tacto, lo puedo ver en el espejo, puedo compararlo con otros cuerpos, medirlo, confundirlo con otros objetos del mundo, como un maniquí, por ejemplo. Pero, por otro lado, Merleau-Ponty resaltaré que el propio cuerpo nos aporta una perspectiva invariable, el punto cero a partir del cual puedo tener perspectiva sobre los objetos. Por lo tanto, no será un objeto más, sino la condición de posibilidad para que haya objetos, el telón de fondo sobre el cual pueden surgir estos, la estructura primordial de la cual participan. En otras palabras, el cuerpo no se reduce a su dimensión objetal, sino que su estructura primordial es la posibilidad de tener experiencia de objetos.

Aun así, el propio cuerpo posee una dimensión objetal, aunque esta no es la misma que la de los demás objetos del mundo. Podríamos decir que el cuerpo es un objeto privilegiado, aquel con el que nos identificamos. Al mismo tiempo, en condiciones normales, la identificación con mi cuerpo no es intercambiable con la de otros,

¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta Agostini, 1985, p 108.

mientras que dos vasos, por ser idénticos en sus formas, sí lo son. Para decirlo de un modo más concreto, mi imagen en el espejo es mía, no la confundo con la de otro, es “mi” objeto. Reconozco que otros sujetos tendrán sus imágenes, pero no son intercambiables con la mía, no me confundo con otros. Ahora bien, la imagen en el espejo, en la vida cotidiana, sufre cambios, por ejemplo el corte de pelo, el cambio de ropa, el crecimiento, etc. A pesar de estos cambios de ropaje, la imagen sigue siendo la mía, la identificación no cae. Incluso uno puede ver una foto de su niñez e identificarse con el niño que está allí, aunque el cuerpo haya cambiado drásticamente. La identificación persiste.

Hemos resaltado la unidad firme que tiene el cuerpo –es decir, que a pesar de los cambios “siga siendo el mismo”– y la identificación de este como propio. Pero, esto no siempre es así. Podemos poner de relieve diversas experiencias abordadas por la fenomenología y el psicoanálisis donde dicha unidad es puesta en cuestión y el cuerpo puede ser experimentado con cierta ajenidad. Así se puede destacar el fenómeno del miembro fantasma abordado por Merleau-Ponty, donde, por ejemplo, en el caso de la pérdida de un brazo o una pierna, la persona actúa como si aún este estuviera presente. Así lo dice el autor en *Fenomenología de la percepción*: “En el caso del miembro fantasma, el sujeto parece ignorar la mutilación y contar con su fantasma como un miembro real, puesto que prueba de andar con su pierna fantasma y ni siquiera una caída lo descorazona”.² De esta manera, aunque se experimente la pérdida del miembro, aunque se perciba visualmente su ausencia, el sujeto continúa actuando como si estuviera presente. En otras palabras, el cuerpo es percibido como la unidad que era, y la nueva percepción (experiencia visual del miembro ausente, o caída en el intento de andar) no produce un cambio en la experiencia corporal.

Al mismo tiempo, podemos destacar algunos fenómenos donde el cuerpo presenta una dimensión de ajenidad, como los síntomas de conversión histéricos trabajados por el psicoanálisis. Ante estos, en la primera de las “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”, Freud relata que son posibles dos concepciones. En referencia a los síntomas de parálisis orgánicas en las extremidades, sensaciones de asco, etc., los médicos a los que refiere Freud toman la siguiente posición:

² Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 100.

Si este cuadro clínico aparece en una joven en quien una indagación objetiva demuestra que sus órganos internos vitales (corazones, riñones) son normales, pero que han experimentado violentas conmociones de ánimo, y si en ciertos caracteres más finos los diversos síntomas se apartan de lo que cabría esperar, los médicos no juzgarán muy grave el caso. Afirmarán no estar frente a una afección orgánica del cerebro, sino ante ese enigmático estado que desde los tiempos de la medicina griega recibe el nombre de *histeria* y que es capaz de simular toda una serie de graves cuadros.³

La posición de los médicos, entonces, es que al no tratarse de una afección orgánica, la perturbación corporal sería asimilable a un disimulo, no poseería estatuto de relevancia. En otras palabras, si no es una afección visible en la carne, los huesos o los nervios, no es una afección corporal. A esta posición hace referencia Merleau-Ponty cuando habla de la perspectiva mecanicista, donde el cuerpo es entendido como un objeto donde sus partes “no admiten más que relaciones exteriores y mecánicas”.⁴ En oposición, Freud relata un fragmento del caso de Anna O., en donde, aunque no se encuentre una causa orgánica visible, la parálisis de su brazo es asociada a una vivencia ocurrida mientras la paciente cuidaba a su padre enfermo:

Cierta vez hacía vigilancia nocturna con gran angustia por el enfermo [...]. Anna estaba sentada junto al lecho del enfermo, con el brazo derecho sobre el respaldo de la silla. Cayó en un estado de sueño despierto y vio cómo desde la pared una serpiente negra se acercaba al enfermo para morderlo. [...] Quiso espantar al animal, pero estaba como paralizada; el brazo derecho, pendiente sobre el respaldo, se había ‘dormido’, volviéndosele anestésico y parético, y cuando lo observó, los dedos se mudaron en pequeñas serpientes rematadas en calaveras (las uñas).⁵

Si bien no es el objetivo desarrollar el caso de Anna O., por un lado es interesante remarcar que, a partir de esa vivencia, sobreviene una parálisis rígida en su brazo. Por otro lado, es notable lo similar de la referencia del serpenteo del brazo con la descripción

³ Freud, Sigmund, “Cinco conferencias sobre psicoanálisis” en *Sigmund Freud Obras completas XI*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 8.

⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 92.

⁵ Freud, Sigmund, “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”, op. cit., p. 12.

de Merleau-Ponty sobre la anosognosia:

Los individuos que sistemáticamente ignoran su mano derecha paralizada y dan la izquierda cuando se les pide la derecha, hablan, no obstante, de su brazo paralizado como de una “serpiente larga y fría”.⁶

Estas descripciones muestran que, si bien la experiencia corriente del cuerpo coincide en una identificación de su imagen, un sentimiento de identidad y expresión de unidad, encontramos casos en que estas características desfallecen. Por lo tanto, proponemos un recorrido partiendo de los desarrollos de la fenomenología y el psicoanálisis para comprender, en primera instancia, esta aparente dimensión objetual del cuerpo, y sus rasgos de unidad e identidad. Luego, a partir de estos fenómenos en los que esta unidad es puesta en cuestión, abordaremos la génesis del cuerpo como objeto y su relación con la alteridad. Finalmente, intentaremos extraer algunas conclusiones sobre el vaivén identidad-ajenidad del cual el cuerpo es testigo.

2. Constitución de la estructura unitaria de los objetos.

Husserl en *Ideas II*, al abordar la constitución del cuerpo, lo destaca como órgano experimentante y percipiente, tanto de los demás objetos, como de él mismo. Así refiere:

Hemos visto que en toda experiencia de *objetos cósmico-espaciales*, EL CUERPO [*Leib*] ‘CONCURRE’ como órgano perceptivo del sujeto experimentante y ahora tenemos que afrontar la constitución de esta corporalidad. Aquí podemos elegir de inmediato el caso particular en que el *cuerpo* [*Körper*] experimentado espacialmente que es percibido mediante el cuerpo [*Leib*] es el mismo *cuerpo* [*Körper*] material.⁷

Tomando el sentido del tacto, por ejemplo, al palpar y aprehender los objetos del mundo, el cuerpo se encuentra en una dimensión activa, experimentante. Por otro lado, siguiendo con el mismo

⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 95.

⁷ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziriión Quijano, México, FCE, 2005, p. 184.

ejemplo, el cuerpo puede ser tocado, tomado como objeto palpado, como *cosa*.⁸ Al tocar mi mano derecha con mi mano izquierda, la primera, la derecha, es experimentada como correlato objetivo, como objeto de mi percepción; al mismo tiempo mi mano izquierda, la tocante, no presenta la misma experiencia, no es percibida como objeto, sino que le corresponde la dimensión experimentante. Tal es el fenómeno de “sensaciones dobles” donde la mano izquierda es activa y percipiente, teniendo como correlato a la mano derecha, que es experimentada como objeto y es pasiva. De esta manera, se pueden diferenciar una parte tocante, agente, activa o *Leib*, como lo nombra el autor, del cuerpo; y otra parte tocada, objeto, pasiva, es decir, *Körper*. El cuerpo comprendería estas dos dimensiones: *Leib* y *Körper*.

Al tener una dimensión objetal, el cuerpo presenta ciertas propiedades que comparte con los demás objetos. De esta manera, al percibir un objeto este nos muestra siempre una sola cara, siempre vemos la cosa desde una perspectiva. Luego es posible enriquecerla con nuevas percepciones, nuevas perspectivas, pero la impresión actual siempre será desde una sola cara. Del mismo modo, tampoco el cuerpo puede ser percibido en su totalidad, desde todos lados. Por ejemplo, en referencia a la visión, “mi cabeza no se ofrece a mi vista más que por la punta de la nariz y por el contorno de mis órbitas”.⁹ Incluso el espejo no podría colmar este vacío: “puedo ver mis ojos en un espejo de tres caras, pero ya serán los ojos de alguien que observa”.¹⁰ También podríamos pensarlo en relación al tacto, ya que las partes tocantes-tocadas que mencionábamos en el fenómeno de “sensaciones dobles” se excluyen mutuamente: la mano izquierda tocante puede pasar a ser tocada siempre que la mano derecha, tocada, pase a ser tocante. Hay una dimensión de alternancia entre ambas, es decir, nunca el cuerpo es totalmente objeto.

Ahora bien, al percibir los objetos del mundo, aunque no tenga presentes todas sus perspectivas, todos sus lados, no creo que estos lados falten, que el objeto se encuentre incompleto. Al ver una casa por el frente, espero que posea un lado trasero, del mismo modo que al ver la tapa de un libro espero que posea una contratapa. Esa

8 Husserl, Edmund, *Ideas relativas...*, op. cit., p. 185.

9 Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 109.

¹⁰ *Ibidem*.

espera puede luego ser confirmada o no, pero lo importante es resaltar que el objeto no se presenta como incompleto aunque no sea percibido en su totalidad. Lo mismo sucede con el cuerpo. Aunque este no nos muestre todos sus lados, aunque no se presente plenamente, cuando vemos nuestra parte frontal en el espejo, no experimentamos la falta, la ausencia de nuestra espalda. Si bien hay una parte que escapa a la percepción intuitiva, el cuerpo y los otros objetos son percibidos como unidad.

Continuando con el ejemplo del libro, al percibir su tapa yo espero encontrar una contratapa en su parte trasera. Puede suceder que después de mucho uso, al dar vuelta el libro encuentre que su contratapa se extravió y me sorprenda con un libro sin contratapa. En otras palabras, ese objeto es modificado por una impresión nueva, y sin embargo no por ello ha dejado de ser el mismo libro. Entonces, los objetos pueden ser enriquecidos por percepciones futuras, presentan un horizonte interno. Estas apreciaciones son comprendidas por el concepto de aperccepción que plantea Husserl. Toda percepción es aperccepción, es decir, toda percepción es una relación entre mi impresión actual, mis retenciones pasadas, y las posibles percepciones futuras:

En toda conciencia presente reside una “aperccepción”. De hecho, no es pensable ninguna que en su flujo esencial de presencia a nuevas presencias no vaya más allá del estricto presente; ninguna es pensable sin horizontes retencionales y protencionales, sin una co-conciencia (aunque una conciencia necesariamente no intuitiva) del pasado de conciencia y una anticipación de la conciencia por venir (sin importar qué tan indeterminada pueda ser).¹¹

Como se ve, no es posible pensar la unidad objetal sin recurrir a la experiencia temporal de los objetos: además de su impresión actual, del estricto presente, se encuentran en juego las percepciones pasadas, o su horizonte retencional, y sus percepciones futuras, u horizonte protencional.

En sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl se pregunta cómo es posible reunir la multiplicidad de datos en las aprehensiones de objetos temporales, en tanto estos

¹¹ Husserl, Edmund, “Método fenomenológico estático y genético (1921)”, trad. Ignacio Quepons Ramírez, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, vol. 3, Abril 2018, p. 118.

están sometidos al fenómeno de duración. En otras palabras, el mismo objeto se me da mediante escorzos, en tanto el presente instantáneo o impresión deja lugar a una impresión nueva del mismo objeto, pasando a ser la primera un pasado inmediato o protención. Sin embargo, el objeto sigue siendo el mismo, “lo percibido permanece presente para nosotros un lapso de tiempo, pero no sin modificarse”.¹² Los escorzos, las multiplicidades con que se presentan los objetos temporales trascendentes son reunidos, vinculados, generando así la unidad del objeto. No desaparece mi percepción pasada al visualizar un objeto o al escuchar una melodía, en caso contrario serían notas aisladas sin relación. Al mismo tiempo, si ya he escuchado la melodía, al reproducirla espero que en su reproducción esta resulte de la misma manera, se comporte del mismo modo. Entonces deslindamos retención, impresión y protención como estructuras a partir de las cuales los objetos pueden ser percibidos como unidad.

Cabe destacar que esta reunión o aprehensión de los estratos temporales no es producida activamente por un yo, sino que es ubicada por Husserl del lado de la pasividad. Esta sería una de las diferencias fundamentales con respecto a Kant, quien ubicaría la función de síntesis del lado del entendimiento, del yo activo. Husserl destacará, además de la actividad del yo, operaciones pasivas de la experiencia, operaciones que no emanan de un yo atento. Si bien podemos encontrar en Kant un antecedente de la noción de pasividad que el mismo Husserl reconoce en la teoría de la “síntesis de la imaginación productiva” de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Husserl introducirá la noción de síntesis pasiva para dar cuenta de estas síntesis que no son producto de un yo activo, y que podríamos ubicar del lado de la sensibilidad/imaginación. Así, Osswald aclara que Husserl:

[...] no puede más que rechazar la distinción entre una sensibilidad identificada con la mera receptividad y un entendimiento enteramente responsable de las operaciones sintéticas, en la medida en que la nueva concepción debe explicar la formación de unidades que tiene lugar con anterioridad a la intervención de un yo activo.¹³

¹² Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 33

¹³ Osswald, Andrés M., “El concepto de pasividad en Edmund Husserl” en *Areté Revista de Filosofía*, vol. XXVI, N° 1, 2014, p. 41.

En el mismo sentido, y retomando la referencia al tiempo, podríamos preguntarnos qué es lo que enlaza la retención, la impresión y la protención, por qué esas fases de la conciencia se relacionan entre sí. Para dar cuenta de estas síntesis, Husserl propone una conciencia absoluta constituyente del tiempo: conciencia que no es tematizable, es decir, no es objeto de un yo activo, y que es la responsable de constituir el flujo del tiempo fenomenológico. En otras palabras, es una conciencia no intencional, no temática, pasiva, que une las fases de la conciencia temporal. Esta conciencia es pasiva, en el sentido de que opera como fundamento de los actos intencionales y posibilita la experiencia de la duración de los objetos y la síntesis de ellos.

Una vez introducidas las condiciones de posibilidad para la constitución de la unidad objetal –pasando por los desarrollos de la apercepción, la pasividad, los horizontes y la estructura temporal de la conciencia–, se podría pensar que el cuerpo también se encuentra estructurado de esta manera si, como mencionamos, él también presenta una dimensión objetal. Si bien presenta un horizonte interno, esto es, se encuentra abierto a nuevas percepciones, el cuerpo, como los demás objetos, es percibido como unidad a partir de la síntesis de sus percepciones pasadas, presentes, y las posibles percepciones futuras.

Estos desarrollos husserlianos brevemente mencionados son retomados por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, quien destaca la dimensión genética y pasiva de la constitución corporal. El autor se sirve de ciertos fenómenos corporales para mostrar cómo la unidad corporal es puesta en cuestión. Si bien el cuerpo presenta su dimensión objetal, no se reduce totalmente a ella, no es un objeto como todos los demás.

Como ya mencionamos, el miembro fantasma se entiende como la presencia de una parte de la representación del cuerpo que no debería darse, ya que el miembro correspondiente no está ahí. El sujeto se comporta comprendiendo su presencia, y si bien cognitivamente puede anotar su ausencia, en su vida práctica este anotarse no tiene efecto. De esta manera, siente el miembro como presente, intenta estrechar la mano con el miembro ausente o incluso intentar caminar hasta tropezar. Merleau-Ponty explica que, en este fenómeno, opera una discordancia entre el cuerpo actual y el cuerpo habitual. El cuerpo actual se refiere a la dimensión presente objetiva del cuerpo, que coincide con el anotarse cognoscitivo

de este. Sería el cuerpo en el espejo tal como se ve en este momento. Como mencionamos, toda constitución objetal depende de mis impresiones, retenciones y protenciones, es decir, de su estructura temporal. El cuerpo habitual, así entendido, correspondería al cuerpo sedimentado por todas las experiencias que lo constituyeron. Ahora bien, la referencia a esta discordancia entre el cuerpo habitual y el cuerpo actual comprende cómo las experiencias actuales del cuerpo, las nuevas percepciones, sus fallos, no inciden en la representación de este, no se sedimentan. En otras palabras, el cuerpo sigue actuando en el mundo como lo venía haciendo cuando su brazo estaba presente, ignorando la percepción de su ausencia. Si bien lo percibe cognoscitivamente como ausente, esta percepción no sedimenta, no actualiza la unidad objetal del cuerpo. Para comprender estas particularidades es necesario deslindar la génesis de mi cuerpo como objeto.

3. Génesis corporal: el yo, el otro y el espejo

Tomaremos algunas consideraciones del psicoanálisis que aportarán elementos para pensar la constitución del cuerpo en lo concerniente a su dimensión objetal. En particular, en *El estadio del espejo*, Lacan da cuenta de cómo el cuerpo como unidad no está dado desde el origen, sino que es necesario que se constituya. Es necesario que el *infans*, el niño, se identifique con su imagen en el espejo para dar origen a dicho objeto. Tomando la figura del bebé y las investigaciones de Wallon, el psicoanalista subraya el estado de prematuración con que este viene al mundo. A diferencia de otros animales, su dependencia respecto de otro es total: la alimentación, el movimiento, etc. Sin embargo, tempranamente entre 6 a los 18 meses de edad, donde aún el desarrollo mielinizante, biológico y motor están lejos de su maduración, “el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder”.¹⁴ Aún no tiene dominio de la marcha, ni siquiera postura en pie, tiene impotencia motriz y su cuerpo no es sentido como una unidad. Aun así encuentra una *Gestalt* en el espejo, una forma completa con la que se identifica.

¹⁴ Lacan, Jacques, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2014, p. 100.

Si bien hay un momento que puede ser ubicable en la historia del sujeto, donde se produce esta identificación, es una exploración activa la que va realizando el niño con respecto a la imagen en el espejo. En líneas generales se pueden distinguir tres momentos de esta exploración. En un primer momento, el niño cree que detrás del espejo hay otro niño real, por lo tanto, vemos que es una imagen que le concierne, aunque encarne a un otro real. En un segundo momento advertirá que lo que ve allí es una imagen, aunque cree que es una imagen de otro. Aquí lo visualizado en el espejo no se confunde con la existencia real, sino que adquiere el valor de imagen, aunque sigue siendo atribuida a otro. Finalmente, en un tercer momento, el niño capta esa imagen y la asume como subjetivamente propia.¹⁵ Este tercer momento es destacado como un acto de júbilo, donde el *infans* gira la cabeza esperando la aprobación de quien lo acompaña, que se podría figurar a la forma de un “*Tú eres eso*”.¹⁶

A partir del estadio del espejo, entonces, surge una nueva función narcisista, “una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida”.¹⁷ Si bien la identificación con la imagen en el espejo es constituida en un momento particular del niño, esta tiene también una función constituyente, formadora. Su aparición simboliza “la permanencia mental del yo al mismo tiempo que prefigura su destinación alienante”.¹⁸ La permanencia mental del yo implica la constitución de su instancia objetiva en la cual el niño se identificará y se distinguirá de los otros. Como mencionamos, al comienzo el niño ve su propia imagen en el espejo pero cree encontrar allí a un otro. Al respecto, Merleau-Ponty planteará en *Las relaciones del niño con los otros* que, mientras el niño no tiene conciencia visual de su propio cuerpo, no puede separar lo que vive de lo que viven los otros. El fenómeno de transitivismo infantil sería donde actúa una coaptación del niño por la imagen del semejante.

Es esta captación por la *imago* de la forma humana, más que una *Einfühlung* cuya ausencia se demuestra de todas las maneras en la primera infancia, la que entre los seis meses y los dos años y medio domina toda la dialéctica del comportamiento del niño

¹⁵ Karothy, Rolando H., *El niño, el espejo y la mirada*, Buenos Aires, Lazos, 2019, p. 101.

¹⁶ Lacan, Jacques, *El estadio del espejo...*, *op. cit.* p. 105. En itálica en el original.

¹⁷ Lacan, Jacques, *El estadio del espejo...*, *op. cit.* p. 100.

¹⁸ Lacan, Jacques, *El estadio del espejo...*, *op. cit.* p. 101.

en presencia de su semejante. Durante ese periodo se registrarán las reacciones emocionales y los testimonios articulados de un transitivismo normal. El niño que pega dice haber pegado, el que ve caer llora. Del mismo modo es en una identificación con el otro como vive toda la gama de las relaciones de prestancia y de ostentación, de las que sus conductas revelan con evidencia la ambivalencia estructural, esclavo identificado con el déspota, actor con el espectador, seducido con el seductor.¹⁹

Esta “ausencia de tabique entre el yo y el otro”²⁰ es un fenómeno que da cuenta de la estructura de las relaciones del *infans* con la imagen del semejante, anterior a la instauración del estadio del espejo. El niño es en el otro, se confunde con el otro, y se cree allí donde no está. Podríamos decir que esta indiferenciación entre la imagen del niño y el otro se estructura, no mediante la forma de una empatía, sino como una identificación. Por lo tanto, la caída del otro es sentida como propia: no se pone en el lugar del otro, duele el cuerpo del otro.

Ahora bien, es importante aclarar que el otro, en tanto diferenciado de mí, no está aún constituido como tal. Es necesario que se constituya el yo para que el otro se establezca como diferente del sí mismo. Si bien la constitución de los polos yo-otro se deben dar al mismo tiempo, Merleau Ponty destacará que “la imagen especular del propio cuerpo está atrasada con respecto a la imagen especular del cuerpo del otro”.²¹ La identificación con la propia imagen en el espejo implica mayores dificultades que la imagen visual del otro. El niño cuenta con dos experiencias visuales del otro: el objeto que mira y la imagen en el espejo de él. La identificación no presenta grandes problemas. En cambio, en lo concerniente al propio cuerpo, la imagen en el espejo es el único dato visual completo.

Se trata para él de comprender que esta imagen visual de su cuerpo que ve allí en el espejo, no es él, puesto que él no está dentro del espejo, que él está allí, donde se siente y en segundo lugar, debe comprender que, al no estar localizado allí, en el espejo, al estar localizado allí donde se siente por la interoceptividad, es igualmente visible para un testigo exterior, *en ese*

¹⁹ Lacan, Jacques, “La agresividad en psicoanálisis” en *Escritos*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2014, p. 117.

²⁰ Merleau-Ponty, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*, trad. Irma B. Bocchino de González, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1951, p. 67.

²¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*, *op. cit.*, p. 57.

*mismo punto donde se siente, bajo el aspecto visual que le ofrece el espejo.*²²

Se comprende así que el problema de la identificación con la imagen en el espejo implica, por un lado, una transformación en la dimensión espacial: la localización no en donde me veo, sino donde me siento, una localización que no estaba dada de entrada. Al mismo tiempo, la asunción de la propia imagen es constitutiva del yo, por lo que antes de ello no podemos hablar de un yo y un otro diferenciados claramente, sino de una especie de sincretismo y unidad primordial.

Por lo tanto, la formación de la dimensión objetiva del cuerpo constituye la formación del yo, ubicación espacial diferenciada de la de los otros, que al mismo tiempo instaura la posibilidad de ser objeto de la mirada de otros. Del mismo modo que los otros pueden ser objeto de mi mirada, yo puedo serlo de ellos. La formación de este yo, al mismo tiempo, adquiere un carácter particular. La identificación se precipitará en la forma de un yo-ideal.²³ Con esto Lacan se refiere a la discordancia entre las posibilidades del niño debido a su estado de prematuración e incoordinación motriz y la ilusión de totalidad que le devuelve su imagen en el espejo:

Lo que he llamado *el estadio del espejo* tiene el interés de manifestar el dinamismo afectivo por el que el sujeto se identifica primordialmente con la *Gestalt* visual de su propio cuerpo: es, con relación a la incoordinación todavía muy profunda de su propia motricidad, unidad ideal, *imago* saludable; es valorizada por todo el desamparo original, ligado a la discordancia intraorgánica y relacional de la cría del hombre, durante los seis primeros meses, en los que lleva los signos, neurológicos y humorales, de una prematuración natal fisiológica.²⁴

De esta manera, Lacan marca un pasaje de la insuficiencia (biológica, por prematuración, etc.) a la anticipación en la asunción de la imagen, una imagen en la que el niño se ve completo en el espejo que contrasta con la experiencia motriz de incoordinación y fragmentación corporal. “Pues hay allí inevitablemente conflicto entre el yo tal como me siento y el yo, tal como me veo, o tal como los otros

²² Merleau-Ponty, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*, op. cit., pp. 57-58.

²³ Lacan, Jacques, *El estadio del espejo...*, op. cit. p. 100.

²⁴ Lacan, Jacques, *La agresividad en psicoanálisis*, op. cit. p.117.

me ven”.²⁵ De allí que los autores destacan el apresuramiento, la anticipación de la identificación con la imagen respecto del estadio madurativo en que se encuentra el *infans* en ese momento.²⁶

La referencia al cuerpo fragmentado es interesante, ya que es una experiencia que se refleja en el juego de los niños luego del estadio del espejo, donde las expresiones de “arrancar la cabeza” y “abrir el vientre” suelen ser comunes,²⁷ así como también en los sueños de los adultos.²⁸ Sin embargo, cabe aclarar que el cuerpo fragmentado no es un estadio anterior al estadio en el espejo, donde el niño se siente fragmentado y luego avanza a un estadio desarrollado totalizante. Es el mismo estadio del espejo, la asunción de la imagen unificada la que, al constituir el cuerpo como una unidad totalizante bajo los atributos de permanencia, de identidad y de sustancialidad, produce por contraste las *imago*s del cuerpo fragmentado.²⁹

Por lo tanto, podemos ver que en los esbozos de constitución de la propia imagen, por un lado, se refleja la unidad primordial entre el yo y el otro, así como una configuración espacial diferente a la del adulto, teniendo como testimonio el fenómeno del transitivismo. Por otro lado vemos que la conquista de la imagen implica la formación del yo que calificamos de yo-ideal para marcar esta discordancia entre el sentir y el ver, discordancia que retomaremos más adelante; constituye la diferenciación entre el yo y el otro, a partir de la localización espacial en el punto del que los demás pueden verme y desde donde yo miro a los demás; establece una relación de funcionalidad

²⁵ Merleau-Ponty, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*, op. cit., p. 70.

²⁶ La anticipación es una nota del “momento de concluir” que Lacan, en “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”, caracteriza como constituyente del yo. Sólo como referencia para dar cuenta de la dimensión temporal de instante, de acto instituyente, que posee el estadio del espejo, citamos: “Pero ¿a qué clase de relación responde tal forma lógica? A una forma de objetivación que ella engendra en su movimiento, es, a saber, a la referencia de un “yo” a la común medida del sujeto recíproco, o también: de los otros en cuanto tales, o sea: en cuanto son otros los unos para los otros. Esta común medida está dada por cierto *tiempo para comprender*, que se revela como una función esencial de la relación lógica de reciprocidad. Esta referencia del “yo” a los otros en cuanto tales debe, en cada momento crítico, ser temporalizada, para reducir dialécticamente el *momento de concluir el tiempo para comprender* a durar tan poco como el *instante de la mirada*. (Lacan, Jacques, “El tiempo lógico y el aserto de servidumbre anticipada” en *Escritos*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2014, p. 206).

²⁷ Lacan, Jacques, *La agresividad en psicoanálisis*, op. cit. p.110.

²⁸ Lacan, Jacques, *El estadio del espejo...*, op. cit. p. 103.

²⁹ Lacan, Jacques, *La agresividad en psicoanálisis*, op. cit. p.116.

del organismo con su realidad, del *Innenwelt* con el *Umwelt*,³⁰ así como también será la matriz a partir de las que se configurarán las identificaciones secundarias,³¹ las posteriores identificaciones dentro de la dimensión objetal que llamamos yo.

Ahora bien, como suele ser señalado en la corriente fenomenológica, desde la actitud natural no son tematizadas las operaciones constituyentes de la unidad de un objeto, así como la dependencia de este respecto del sujeto/conciencia. Lo mismo ocurre con el yo y su imagen: su relación con el otro, su dimensión constituyente y su discordancia no son puestos en relevancia al mirarse en el espejo, sino que es experimentado como un objeto que siempre estuvo allí. Tal es la función de desconocimiento, que refiere a los desconocimientos constitutivos del yo en relación a la ilusión de autonomía en que este se confía.³²

Este desconocimiento no es simplemente una característica más, sino que dará cuenta de la extrañeza que despiertan los fenómenos de discordancia y ajenidad corporal. Por ello Merleau-Ponty resalta que la comprensión de la imagen especular no es sólo un fenómeno del orden cognoscitivo, en el cual su pasado queda completamente reabsorbido:

Si se supone que la conquista de la imagen no es sino un aspecto en la continuación total de la que participan todas nuestras relaciones vividas con el otro y con el mundo, se vuelve más fácil de comprender a la vez cómo esta continuación, una vez realizada, funciona como por sí misma y que, participando en todas las contingencias de nuestras relaciones con el otro, sea susceptible de degradaciones y de regresiones.³³

La función del desconocimiento implica la ilusión de autonomía yoica que no permite dar cuenta de las características de su constitución, características que veremos reflejarse en sus regresiones.

³⁰ Lacan, Jacques, *El estadio del espejo...*, op. cit. p. 102.

³¹ Lacan, Jacques, *El estadio del espejo...*, op. cit. p. 100.

³² Lacan, Jacques, *El estadio del espejo...*, op. cit. p. 104.

³³ Merleau-Ponty, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*, op. cit., p. 76.

4. La unidad puesta en cuestión: síntomas, imágenes y voces.

Lo desarrollado corresponde al período en que se instituye el estadio del espejo. Sin embargo, los conflictos que señalamos no son completamente superados en la adultez, sino que allí encontramos recaídas y regresiones en distintos fenómenos. Al comienzo mencionamos el miembro fantasma, donde el cuerpo actual no se corresponde con el cuerpo habitual. En otras palabras, si bien cognoscitivamente puedo reconocer la ausencia de mi brazo, sigo actuando en mis relaciones con el mundo tal como lo hacía cuando este estaba presente. Otro ejemplo donde se refleja esta relación es el crecimiento, el “estirón” de los adolescentes, quienes no se acostumbran a la nueva dimensión de su cuerpo. Por ese motivo, ellos o sus allegados suelen ser aquejados de una cierta “torpeza”, en donde el movimiento de sus extremidades suelen ir más allá de lo esperado. Allí observamos que la imagen del cuerpo actual y el cuerpo habitual no coinciden.

Si la conquista de la imagen comprende nuestras relaciones vividas con el otro y con el mundo, observamos en estos ejemplos cómo vuelve a surgir la discordancia entre el cuerpo tal como lo veo y el cuerpo tal como lo siento. Ahora bien, estos fenómenos surgen a partir de experiencias particulares, y con el tiempo suelen ser “aceptados” o, mejor dicho, la imagen del cuerpo suele ser actualizada, lo cual no implica que quede a salvo de nuevas recaídas.

Ahora bien, esta diferencia entre el cuerpo tal como se ve y el cuerpo tal como se siente da cuenta de la ambivalencia corporal que mencionamos. El cuerpo tiene una dimensión objetal, se comporta como un objeto, pero no se reduce a él. También podemos afirmar que el cuerpo se resiste a ser tratado como tal, no es un objeto sino que es la condición de posibilidad para que haya objetos, es el suelo permanente a partir del cual pueden desprenderse los objetos. Por lo tanto, el cuerpo es y no es objeto, o, utilizando la terminología husserliana, es *Körper* y *Leib*. En palabras de Merleau-Ponty: “La unión del alma y el cuerpo no está sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y otro sujeto. Se lleva a cabo en todo instante en el movimiento de la existencia”.³⁴ Así encontramos la puesta en juego de la dimensión más originaria del cuerpo, su resistencia a ser sólo un objeto y su nota de discordancia.

³⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 96.

Por otro lado, se pueden mencionar fenómenos de otro orden, donde la ilusión de autonomía es puesta en cuestión. Tales son los casos de las formaciones del inconsciente que implican una dimensión de ajenidad donde el yo no se siente agente de las mismas. El lapsus, por ejemplo, suele ser atribuido a un error, una equivocación, dejando de lado la significación de la palabra. El yo no se siente agente de esa equivocación, no fue él quien confirmó esa palabra. Lo mismo podríamos decir respecto de los sueños, donde el yo no es quien produce el sueño, sino que tiene que vérselas con ese escenario del cual no es creador. De allí que los pueblos de la Antigüedad clásica conciban a los sueños como un envío de los dioses, es decir, no son ellos sino otros los que los producen.³⁵

Se puede dar un paso más y acentuar los síntomas de conversión histéricos, como el caso de Anna O. que mencionamos al comienzo. Allí se experimenta una dimensión de ajenidad pero esta vez en el propio cuerpo: mientras cuidaba al padre enfermo sucumbe en el sueño donde ve a la serpiente y luego, queriendo despertar, siente el brazo inmóvil y visualiza allí a la serpiente. Luego sobreviene la rígida parálisis del brazo. Por la misma línea podemos tomar el caso de Elizabeth Von R., quien sufría de dolores histéricos en la pierna derecha. Mediante el tratamiento con Freud, expresa la frase que resuelve el síntoma: “no avanzar un paso”.³⁶

En estos casos encontramos otra cara de lo expresado en el miembro fantasma. Aquí es una parte del cuerpo presente que revela cierta ajenidad –como en la anosognosia–, que no se representa como propia. Sin embargo, volvemos a encontrar en esta experiencia la resistencia del cuerpo a ser tratado en su totalidad como objeto. En relación a la espacialidad de los síntomas, y la concepción del psicoanálisis, Lacan afirma:

Es el aspecto de nuestra *praxis* el que responde a la categoría del espacio, si se comprende mínimamente en ella ese espacio imaginario donde se desarrolla esa dimensión de los síntomas,

³⁵ Freud, Sigmund, “La interpretación de los sueños” en *Sigmund Freud Obras completas IV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 30.

³⁶ Freud, Sigmund, “Estudios sobre la histeria”, en *Sigmund Freud Obras completas II*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 30.

el que los estructura como islotes excluidos, escotomas inertes o automatismos parasitarios en las funciones de la persona.³⁷

Es interesante resaltar la referencia espacial de los síntomas como “islotes excluidos”. Incluso en el propio cuerpo no son integrados en la totalidad de la identidad, no hay un reconocimiento de ellos como propios. El síntoma expresa más bien una relación entre identidad-ajenidad en la función de la persona, un escorzo que no es parte del *Körper*. Y sin embargo, es integrado en una dimensión más amplia: es y no es mío, o, mejor dicho, no es una dimensión yoica pero concierne al sujeto y a la existencia.

Un último ejemplo aporta otra dimensión respecto de esta relación entre mismidad y ajenidad. Tal es el fenómeno de alucinación verbal, en donde la ajenidad adquiere el carácter personificado de otro. Allí la persona escucha voces que no reconoce como propias, o incluso, si dice que son sus pensamientos, es otro el que los induce. A diferencia del lapsus, que muchas veces es interpretado como un error, aquí el responsable es siempre otro. Para comprender el fenómeno, Lacan, en el *Seminario III*, señala que habría que preguntarse “¿quién habla?”, ya que en muchos casos es el sujeto mismo quien articula lo que dice escuchar:

Las alucinaciones verbales se producían en personas en las que podía percibirse, por signos muy evidentes en algunos casos, y en otros mirándolos con un poco más de atención, que ellos mismos estaban articulando, sabiéndolo o no, o no queriendo saberlo, las palabras que acusaban a las voces de haber pronunciado.³⁸

Por lo tanto, encontramos que, en algunos casos, es visible que la persona misma es quien pronuncia las palabras, pero no son reconocidas como propias, no es el yo quien las produce. Es así que Merleau-Ponty destaca:

Hay una especie de sincretismo, que interviene en las relaciones con el otro y que hace que voces extrañas puedan habitar en el cuerpo propio. Si el enfermo siente voces en su cabeza, es porque no se distingue en absoluto del otro y que cuando habla por ejemplo, puede creer que es el otro el que habla.³⁹

³⁷ Lacan, Jacques, *La agresividad en psicoanálisis*, op. cit. p.114.

³⁸ Lacan, Jacques, *El seminario. Libro 3: Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 1984, p.39.

³⁹ Merleau-Ponty, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*, op. cit., p. 66.

Entonces, lo que el autor pone de relieve es esta unidad primordial, anterior al estadio del espejo, donde el yo y el otro se encuentran indiferenciados, o incluso no corresponde hablar de yo y otro ya que uno necesita del otro para establecerse. Al mismo tiempo, en esta unidad aún no actúa la localización espacial del propio cuerpo desde la cual los otros me pueden ver y donde se encuentra ausente la identificación con una imagen formadora del yo, al modo de *Gestalt*, que dé cuenta del cuerpo sentido como descoordinado, fragmentado, en su comparación. En otras palabras, la unidad corporal es un punto de llegada, pero no es un punto estable, madurativo y definitivo, sino que su estructura se demuestra lábil.

5. Conclusiones

Vemos que la imagen del propio cuerpo, que en un principio parece ser el reservorio de identidad, comprende también otras dimensiones, aunque no tematizadas cotidianamente. En el recorrido de este artículo dimos cuenta de que el yo y el otro se co-constituyen, lo cual resalta la dimensión de alteridad en la identidad: el yo se constituye por el otro, y el otro, para diferenciarse, se tiene que diferenciar del yo. De esta manera yo y otro quedan unidos y diferenciados.

Sin embargo, no hay que olvidar que para que se produzca la identificación especular, es necesario la construcción de un modelo con el cual identificarse. Si bien la imagen visual en el espejo no es un dato a obviar, no es condición necesaria para que se constituya el yo. En otras palabras, el estadio del espejo no es un fenómeno visual, sino que el modelo lo puede aportar otro. De allí que el niño confunda su imagen con la de otro niño en el fenómeno del transivismo. Aun más, la imagen también es constituida por palabras. En algunos casos, la apreciación de otro sobre la propia imagen tiene impacto en la concepción yoica. Y lo mismo podemos decir respecto del niño, donde las palabras de los otros irán constituyendo esa imagen con la que identificarse. Por ello Lacan menciona que el estadio del espejo instauro el yo-ideal. Es decir, no es una correspondencia punto por punto con la imagen en el espejo, sino una construcción idealizada que comprende las significaciones de los otros sobre

la imagen: este es el punto ideal a partir del cual se desprenderán las identificaciones secundarias.⁴⁰

La imagen especular es totalmente permeable al reconocimiento del otro, y esto se puede reconocer en la génesis de esta, donde la imagen es una construcción en la que interviene el sentido que el otro aporta. Retomando el relato antes mencionado sobre el estadio del espejo, se enfatiza que, mirándose al espejo, el niño se da vuelta como esperando la confirmación del Otro que lo sostiene, que le aporte el “tú eres eso”. Sin embargo, la matriz de la *Urbild* del Yo comprende la relación con el otro del que dimos cuenta a partir del fenómeno del transitivismo: la falta de distancia entre el yo y el otro.⁴¹ Vemos que entre el “tú eres eso” y el famoso “yo es otro” no hay mucha distancia. No solo la imagen propia se constituye tomando como modelo a otro que hago propio, sino que el Otro es condición de posibilidad para la construcción de la dimensión objetal del cuerpo.⁴²

Por lo tanto, el yo no está libre de la ajenidad, sino, como citamos antes, el otro habita mi propio cuerpo. Sin embargo, la ilusión de autonomía, el desconocimiento, oculta esta dimensión constituyente. Que el yo y el otro son inicialmente indiferenciados, o, en otras palabras, que el yo sea otro, no es algo obvio.

El estadio del espejo, la asunción de la propia imagen, es constituyente del yo, su localización espacial como objeto de mirada de otros, así como la diferenciación y separación del yo y el otro. Esta no es una estructura firme, sino más bien lábil. Se trata, como dice Merleau-Ponty:

⁴⁰ Cabe aclarar que hay una diferencia entre lo que acá Lacan llama “identificaciones secundarias”, y lo que luego en su obra, en particular el *Seminario IX: La identificación* caracterizará como identificaciones primarias, secundarias, etc. En este recorrido, la identificación secundaria es asimilable al narcisismo secundario, una identificación imaginaria en relación al yo. Más adelante la identificación secundaria será comprendida como una identificación simbólica, en relación a un rasgo del Otro, que tendrá el nombre de *trazo unario*.

⁴¹ Lacan, Jacques, “Acerca de la causalidad psíquica” en *Escritos*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2014, pp. 177-178.

⁴² La diferenciación entre otro con minúscula y Otro con mayúscula, en psicoanálisis, implica diferentes dimensiones de la alteridad. Sólo diremos que el otro con minúscula es referido al semejante, al par, a una alteridad que se encuentra en relación simétrica con el yo. En cambio, el Otro con mayúscula implica una relación asimétrica con el yo, y uno de sus nombres es el lenguaje, como fundamento en el cual se constituye el sujeto. Una dimensión es el otro que aporta el modelo al que el yo se identifica, y otra es el Otro como fundamento del sujeto.

“[...] de la adquisición de un cierto estado de equilibrio de nuestra percepción, que, como todo estado de equilibrio privilegiado, tiende a mantenerse sin estar a cubierto de las intervenciones de la experiencia.⁴³

En otras palabras, si bien la asunción de la imagen especular provee estabilidad espacial, un punto de identificación, que encuentra su correlato en la estabilidad con que nos reconocemos en la vida cotidiana, al mismo tiempo sus recaídas demuestran su dependencia del otro, su fragmentación y su discordancia. En contraposición a una ilusión de autonomía tenemos una imagen sostenida en la alteridad.

⁴³ Merleau-Ponty, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*, op. cit., p. 76.

Bibliografía

- Freud, Sigmund, “Estudios sobre la histeria” en *Sigmund Freud Obras completas II*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
- “La interpretación de los sueños” en *Sigmund Freud Obras completas IV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
- “Cinco conferencias sobre psicoanálisis” en *Sigmund Freud Obras completas XI*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
- Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri3n Quijano, M3xico, FCE, 2005.
- “M3todo fenomenol3gico est3tico y gen3tico (1921)”, trad. Ignacio Quepons Ram3rez, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, vol. 3, Abril 2018, pp. 117- 125.
- Karolyi, Rolando H., *El ni3o, el espejo y la mirada*, Buenos Aires, Lazos, 2019.
- Lacan, Jacques, *El seminario. Libro 3: Las psicosis*, Buenos Aires, Paid3s, 1984.
- “El estadio del espejo como formador de la funci3n del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanal3tica” en *Escritos*, Tomo I, M3xico, Siglo XXI, 2014, pp. 99-105.
- “La agresividad en psicoanálisis” en *Escritos*, Tomo I, M3xico, Siglo XXI, 2014, pp. 107-127.
- “Acerca de la causalidad ps3quica” en *Escritos*, Tomo I, M3xico, Siglo XXI, 2014, pp. 151-190.
- “El tiempo l3gico y el aserto de servidumbre anticipada” en *Escritos*, Tomo I. M3xico, Siglo XXI, 2014, pp. 193-208.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepci3n*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta Agostini, 1985.
- *Las relaciones del ni3o con los otros*, trad. Irma B. Bocchino de Gonz3lez, C3rdoba, Universidad Nacional de C3rdoba, 1951.
- Osswald, Andr3s M., “El concepto de pasividad en Edmund Husserl” en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXVI, n3 1, 2014, pp. 33-51

Gramática y metafísica: el estado constructo hebreo en la filosofía de Spinoza

Grammar and Metaphysics: The Hebrew Construct State in Spinoza's Philosophy

FERNANDO MANCEBO

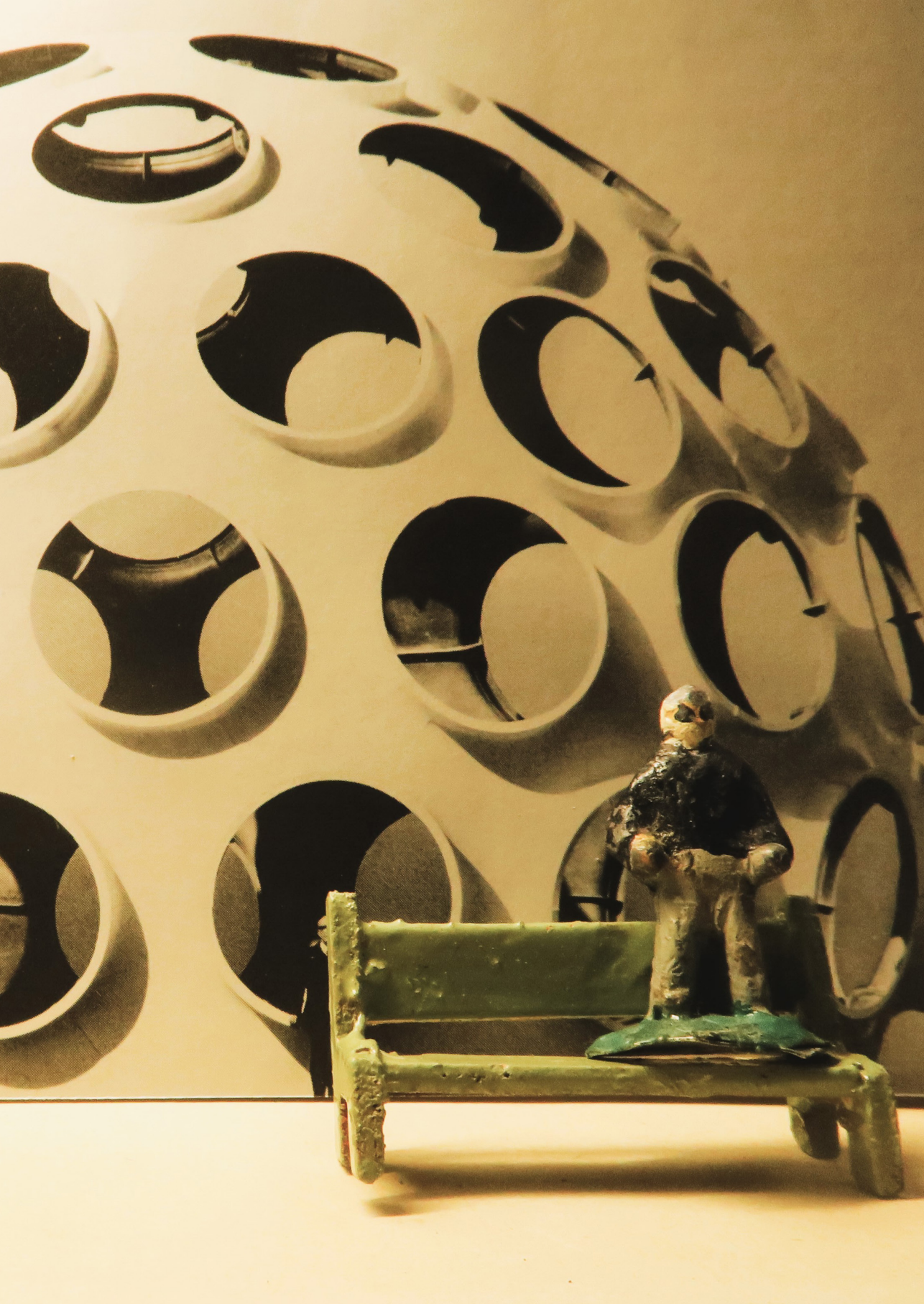
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA)

fernando.mancebo@uba.ar

Recibido el 26/05/2023 – Aceptado el 06/08/2024

Agradecemos a Susana Poch por la revisión de las palabras en hebreo

Fernando Mancebo es licenciado y profesor de filosofía por la Universidad de Buenos Aires, e investigador y docente para la misma universidad. Sus estudios en el último tiempo se concentraron en torno a lo que a veces se denomina la “rehebraización del pensamiento de Spinoza”, con un especial énfasis en la exégesis bíblica contenida en *Tractatus Theologico-Politicus*.



RESUMEN: En el presente trabajo, abordaremos ciertos lazos entre lo que, en términos de Émile Benveniste, podríamos denominar "categorías de pensamiento y categorías de la lengua": relaciones entre el discurso filosófico maduro de Baruj Spinoza (aquel de *Tractatus Theologico-Politicus* o de *Ethica*) y la lengua hebrea. Y dentro de ese recorte, trabajaremos sólo sobre los vínculos entre algunos aspectos de la metafísica espinosista y el estado constructo del sustantivo hebreo, tal como los comprendió el filósofo.

En *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP), a través de un pormenorizado ejercicio analítico del sintagma bíblico "רוח אלהים" (*rúaj elohim*), Spinoza produce una exposición *práctica* del estado constructo hebreo; encontramos luego otra, pero *teórica*, en *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (CGLH). Sobre la base de la conjunción de esas dos exposiciones, nos interesa trabajar algunos aspectos de la metafísica de Spinoza: aquellos implicados en expresiones oscuras (e ignoradas por los especialistas) del tipo "*per vitam absolute*" (en TTP) y "*referrí debent*" (en *Ethica*).

Creemos que los resultados de nuestro trabajo colaborarán no solo en una mejor comprensión de las obras del filósofo, sino también en la posibilidad de producir traducciones más precisas de ellas a lenguas modernas, como, por ejemplo, al español.

PALABRAS CLAVE: Spinoza – Metafísica – Hebreo – Estado Constructo

ABSTRACT: This text is about some links between what we could call, after Émile Benveniste's, "cátégories de pensé et catégories de langue": we will focus here on some connections between Baruj Spinoza's seasoned philosophical speech (that found in *Tractatus Theologico-Politicus* or *Ethica*) and the Hebrew language. And within those borders, we are limiting even more: we will only deal with the relations between some aspects in Spinoza's metaphysics and the construct state of the Hebrew noun, in the way the Dutch philosopher understood it.

In *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP), through a detailed analysis of the biblical sentence "רוח אלהים" (*rúaj Elohím*), Spinoza shows *practically* the nature of the Hebrew construct state; and he introduces the same grammatical case, but *theoretically*, in *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (CGLH). Based on a synthesis of both expositions, we will seek to address two aspects in Spinoza's metaphysics: those implied by obscure (and by scholars neglected) expressions of the kind of "*per vitam absolute*" (in TTP) and "*referrí debent*" (in *Ethica*).

We strongly believe the results of our research will not only lead to a better understanding of Spinoza's major works, but also help to produce more accurate translations of them into modern languages, e.g., into Spanish.

KEY WORDS: Spinoza – Metaphysics – Hebrew – Construct State

Introducción

§1. Reconocemos al menos dos posiciones opuestas respecto de los vínculos entre la gramática de lengua hebrea, tal como Baruch Spinoza (1632-1677) la expuso y la empleó, y su metafísica: o bien una puede comprenderse o explicarse por la otra (posición defendida, por ejemplo, por Warren Zev Harvey),¹ o bien nada tienen que ver entre ellas (defendida, por ejemplo, por Harry A. Wolfson, quien incluso desacredita abiertamente aquella primera postura).² Existen también, al menos, dos enfoques sobre *cómo* se establecería aquel vínculo entre el hebreo y la ontología y la gnoseología: habría un Spinoza que piensa en hebreo, pero escribe su obra en latín (así lo creerían Ferdinand Alquié, Philippe Cassuto, y también Gilles Deleuze);³ o bien habría un Spinoza para quien el hebreo “gramaticaliza” un pensamiento escrito en latín, lo que constituiría una suerte de “vuelta” de la lengua de Cicerón a la de las Escrituras (Henri Meschonnic).⁴

Con nuestro presente trabajo, proponemos (re)pensar el vínculo entre gramática y metafísica, concretamente a través de esa suerte de “vuelta” del latín al hebreo en la escritura de Spinoza.

¹ Cf. Harvey, Warren Z., “Spinoza’s Metaphysical Hebraism”, en Ravven, Heidi M., y Goodman, Lenn E. (eds.), *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy*, New York, State University of New York Press, 2002, pp. 109, 111.

² Cf. Wolfson, Harry A., *The philosophy of Spinoza*, U.S.A., Meridian Books, 1958, I, pp. 54-55.

³ Cf. Alquié, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, París, 1998, II, IV, *in fine*; Cassuto, Philippe, *Spinoza hébraisant: l’hébreu dans le “Tractatus theologico-politicus” et le “Compendium grammatices linguae hebraeae”*, Paris-Louvain, Peeters, 1999, p. 171; Deleuze, Gilles, “Spinoza et les trois Éthiques”, en Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, p. 181.

⁴ Cf. Meschonnic, Henri, *Spinoza poema del pensamiento*, trad. Hugo Savino, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2015, pp. 244 y 301.

§2. En nuestros días, es Warren Zev Harvey quien apuesta explícitamente por la presencia de ciertos compromisos ontológicos o alcances metafísicos efectivos en aquella atípica gramática⁵ de la lengua hebrea que Spinoza concibiera en sus últimos años: “Mientras que el *Compendium* es una gramática técnica del hebreo, repleto de declinaciones y conjugaciones, tiene además una interesante (*intriguing*) dimensión metafísica”.⁶ En las siguientes páginas, intentaremos abrirnos un camino que se oriente a recorrer su tesis. Con ese fin, conviene desandar, primero, por supuesto, los entramados gramaticales que officiarían de soporte material de aquella “interesante dimensión metafísica” implicada en los modos de la lengua hebrea. Por evidentes límites espaciales, nos limitaremos al *estado constructo del sustantivo* en calidad de caso de estudio. Así, de todos los elementos que constituyen una gramática del hebreo clásico, tomaremos como punto de partida e hilo conductor de nuestra investigación uno de los que hacen a la etimología. Desandaremos, por un lado, la exposición teórica del caso en *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (CGLH, 1677, inconcluso); y, por otro, su célebre desarrollo lógico-semántico en *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP): aquél en torno a la controvertida expresión bíblica “רוח אלהים” (*rúaj elohim*). Por medio de aquello comprobaremos, en primer lugar, que con su interpretación de esa construcción gramatical hebrea, Spinoza se aleja definitiva, pero subrepticamente, tanto de los enfoques latinizantes modernos como contemporáneos. Y, en segundo lugar, que esa distancia, por momentos oblicua, nos permitirá comprender algunos giros retóricos tanto en TTP como en *Ethica*, ignorados o muy mal comprendidos por demasiados intérpretes y traductores de esas obras; giros que, en calidad de escritura espinosista, podrían abrirnos el paso a fin de renovar, al menos, la pregunta por el vínculo entre metafísica y gramática.

⁵ Para comprender cuán “atípico” resulta para la época el *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (CGLH), remitimos a Zwiep, Irene, “Ceci n’est pas une grammaire: *Le Compendium grammatices linguae hebraeae de Spinoza*”, en Baumgarten, Jean, Rosier-Catach, Irene y Totaro, Pina (eds) (eds), Spinoza, *philosophe grammairien*, Paris, CNRS Éditions, 2019, pp. 159-181.

⁶ Harvey, Warren Z., *op. cit.*, p. 109. Todas las traducciones del inglés, del francés, del latín o del hebreo al español, salvo que se indique lo contrario, caen exclusivamente bajo nuestra responsabilidad. Agregamos que, en nuestras versiones de los textos de Spinoza, nos esforzamos especialmente por ajustarnos, dentro de lo posible, al orden sintáctico del original, y también por mantener su puntuación, por más artificial que resulte el producto en nuestra lengua.

Dividiremos nuestro estudio del estado constructo, tal como Spinoza lo exhibió, en dos momentos: uno, de orden semántico, para el cual volveremos sobre el ya mencionado desarrollo en *TTP*; y otro, de naturaleza más bien sintáctica, y con especial énfasis en las nomenclaturas gramaticales: para ello, acudiremos a la exposición en *CGLH*.

§3. Tal como recién lo indicamos, en primer lugar recuperaremos el análisis del estado constructo en la expresión bíblica “רוח אלהים” y que Spinoza lleva a cabo en el primer capítulo de *TTP*. A lo largo del desarrollo de ese particularísimo y problemático ejemplo, el filósofo desliza índices por los cuales, sospechamos, se va configurando un entramado relacional general, y de naturaleza onto-gnoseológica, entre los referentes de los nombres que componen una instancia cualquiera del caso gramatical en cuestión, cuando su término independiente es uno de los nombres de Dios. En ello podría residir, creemos, un principio de aquella “interesante” dimensión metafísica de la que nos habla Harvey.

En un segundo momento, volveremos nuestra atención sobre *CGLH*. El estado constructo (o, de acuerdo a la denominación que Spinoza adopta, el *status regiminis nominis*) es expuesto en el capítulo VIII de esa obra. A través de un atento análisis de los primeros dos ejemplos allí consignados por el propio filósofo (análisis que nos obligará, en palabras de Henri Meschonnic, a “retornar desde el latín hacia el hebreo”⁷), comprenderemos que Spinoza, fiel a su estilo, trastoca y desplaza categorías (modernas y aún hoy en uso): descubriremos que él piensa el estado constructo menos por los pares tradicionales (incluso políticos) *regens-rectum* que por el onto-gnoseológico *relativum-absolutum*. Esto lo aleja, en teoría y en *praxis*, de manera definitiva del latinizante *Thesaurus grammaticus linguae sanctae hebraeae* (1629) de Johannes Buxtorf⁸ (del cual el filósofo disponía un ejemplar en su biblioteca privada);⁹ y lo acerca, por ejemplo, al *Sefer Moznayim*, de rabí Abraham

⁷ Meschonnic, Henri, *op. cit.*, pp. 244 y 301.

⁸ Buxtorf, Johannes, *Thesaurus grammaticus linguae sanctae hebraeae*, Basilea, L. Regis, 1629, p. 355.

⁹ Cf. Domínguez, Atilano, *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 203-220.

Ibn Ezra (volumen que acaso el filósofo haya conocido, directa o indirectamente, en su paso por la *Etz Hayyim*, en *Kahal Kadosh Talmud Torah*).¹⁰

Sobre la base de la conjunción de los resultados anteriores, propondremos releer algunas expresiones en *TTP* y en *Ethica*, como “*per vitam absolute*”¹¹ y “*referri debent*”.¹² Además de permitirnos volver a pensar los vínculos entre gramática y metafísica, esas nuevas lecturas también nos habilitarán las condiciones para comprender algunos crasos errores exegéticos y traductológicos operados recurrentemente sobre la obra de Spinoza; errores que, en el mejor de los casos, solo entorpecen la lectura traducida o interpretada de esas obras, y en el peor, la vuelven por momentos casi ininteligible.

Pero, antes que todo, ¿qué es, en términos generales, el *estado constructo* en hebreo? Y en términos particulares: ¿qué significa ese caso gramatical para Spinoza?

El estado constructo

§4. En términos gramaticales, el estado constructo¹³ consiste en una relación entre palabras de un tipo atributiva *ad nominem*. Se la reconoce por el acoplamiento o adhesión de un primer término, denominado tradicionalmente “*nomen regens*” (por ejemplo, “רוח” en “רוח אלהים”) a uno segundo, el llamado “*nomen rectum*” o “genitivo” (por ejemplo, “אלהים” en “רוח אלהים”). Dicho acoplamiento o adhesión se da principalmente a través de un desplazamiento prosódico, un frecuente acortamiento vocálico o modificación morfológica en el primer término.

¹⁰ Cf. Nadler, Steven, *Spinoza. A life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 61-62, 64-65; Gebhardt, Carl, *Spinoza*, trad. Oscar Cohan, Buenos Aires, Losada, 1977, p. 24; Dujovne, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, I, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 69. Citamos de la traducción de Lorenzo Jiménez Patón y Ángel Sáenz-Badillos en Ibn Ezra, Abraham, *Sefer Moznayim*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2002, 9:19-20.

¹¹ Cf. Spinoza, Baruch, *Tractatus Theologico-Politicus (TTP)*, II, G III 41:30.

¹² Cf. Spinoza, Baruch, *Ethica*, I, prop. XXXI.

¹³ Para nuestra siguiente exposición, nos respaldamos en diferentes gramáticas hebreas modernas y artículos académicos afines; el lector podrá encontrar los títulos consultados en la bibliografía consignada hacia el final de este trabajo. Cabe aclarar que el estado constructo (y esto Spinoza lo desarrolla con detalle en *CGLH*) no se da solo o de manera exclusiva entre sustantivos. Sin embargo, en nuestra exposición nos limitaremos a estados constructos compuestos únicamente por sustantivos, dando que tanto “רוח” como “אלהים”, las palabras protagonistas del ejemplo en *TTP* a analizar, los son.

A fin de brindar una mejor idea de este vínculo atributivo entre sustantivos, introduciremos un ejemplo diferente del “רוח אלהים” de *TTP*:

- a. הוא מלך (“él [es] un rey”)
- b. הוא מלך ישראל (“él [es] el rey de Israel”)

Tanto en (a.) como en (b.) ocurre el sustantivo “מלך” (*rey*). Sin embargo, la posición sintáctica (y pronunciación)¹⁴ de una ocurrencia difiere especialmente de la de la otra; en virtud de ello, la misma palabra, en cada enunciado, adquiere un valor distinto respecto del que toma en la otra.

En (b.), “מלך” depende del sustantivo siguiente, “ישראל” (*Israel*), de manera tal que entre ambos constituyen una sola idea compuesta (incluso, una sola palabra)¹⁵ que, ahí, en este ejemplo, expresa posesión: מלך ישראל, *el rey de Israel*. Se dice así que “מלך”, el sustantivo adherente, y que recibe modificaciones morfológicas o de pronunciación, se encuentra en *estado constructo*, y que es el *nomen regens* de la frase; y también se dice que “ישראל”, el sustantivo no afectado por modificación alguna y sobre el cual se adhiere “מלך”, es el *nomen rectum* o el *genitivo*, y se encuentra en *estado absoluto*, tal como ocurre con “מלך” en (a.): en virtud de su posición sintáctica (y pronunciación) es un término independiente.

§5. Advertimos que aquel par *regens-rectum*, tanto como otras designaciones latinizantes que conciernen al estado constructo hebreo, se encuentran ya en el mencionado (véase §3) *Thesaurus*, de

¹⁴ Leemos en la gramática de Gesenius (Kautzsch, Emil, *Gesenius' Hebrew Grammar*, segunda edición a cargo de A. J. Cowley, New York, Oxford University Press, 2009, p. 247): “[...] the construct state is not strictly to be regarded as a syntactical and logical phenomenon, but rather as simply phonetic and rhythmical, depending on the circumstances of the tone.” En efecto, como apunta Paul Joüon (Joüon, Paul y Muraoka, Takamitsu, *A grammar of biblical Hebrew*, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2011, p. 432): “The construct state is the formal expression of the genitival relationship [which] is expressed by the close phonetic union of the two nouns, the first of which is said to be constructed on the second.” La secuencia de palabras que constituye un estado constructo se reconoce, fundamentalmente, por una contigüidad sonora tal, que produce una articulación en una unidad en la cual cabe un solo acento para el conjunto en la última palabra de la cadena. No tenemos espacio para desarrollar en estas páginas esta característica; y, además, la exposición teórica que hace Spinoza del estado constructo en *CGLH* (de la cual nos valdremos en breve) tampoco se sostiene desde ahí: el filósofo insiste fundamentalmente en la relación de *relatividad*, y en los cambios consonánticos y acortamientos vocales.

¹⁵ Cf. Auvray, Paul, *L'hébreu biblique*, París, Desclée de Brouwer, 1961, p. 36; y Weingreen, Jacob, *A practical grammar for classical Hebrew*, Oxford University Press, London, 1967, p. 44.

Buxtorf: “Sobre la sintaxis del nombre, en cuanto que uno rige a otro (*regit alterum*). [...] Primera regla / Sustantivo rige sustantivo (*regit substantivum*) por motivos diversos en caso genitivo”.¹⁶ Y eso no solo en los títulos del capítulo correspondiente, sino también, y especialmente, en el desarrollo teórico del caso: “A esta forma el vulgo la llama «estado constructo», «estado régimen» (*Statu constructus, Status Regiminis*), o simplemente «régimen» (*Regimen*). Pero a la forma íntegra del nombre puesta fuera de la construcción la llaman «estado absoluto», «forma absoluta» (*Statum absolutum, Formam absolutam*)”.¹⁷ Como comprobaremos en breve, la obra de Spinoza, si bien no fue inmune a estos tratamientos latinizantes de la lengua hebrea, sí supo no quedar presa de ellos.

El estado constructo, según CGLH

§6. En el capítulo VIII de su inconcluso CGLH, Spinoza, en la línea de Buxtorf recién expuesta, denomina al constructo “estado de régimen del nombre” (*status regiminis nominis*), e inmediatamente lo define como uno *relativo* frente a aquel *absoluto* (frente al que está determinado por la independencia sintáctica y prosódica en su significación). Notemos cómo el filósofo no se compromete *ipso facto* con el par *regens-rectum*: parece ir reduciendo, o mejor, desplazando el primer término en ese par a lo *relativum*; en breve, comprenderemos por qué.

En esta diferenciación entre *relativum* y *absolutum*, Spinoza encuentra además una suerte de ventaja muy particular en el estado constructo en relación a su complementario. Según el filósofo, no obstante ser el principal empleo de los sustantivos significar en modo absoluto (*primus, & praecipuus Nominis substantivi usus sit res absolute, non autem relativè indicare*), una palabra en estado constructo (o *relativo*) resulta más clara (*clariùs*), más expresiva o vivaz (*expressiùs*), incluso más eficaz (*efficaciùs*) que una en aquel primero.¹⁸ Esto se comprende en virtud de la precisión semántica que este vínculo sintáctico-prosódico-rítmico construye: es mucho más exacto hablar, por ejemplo, del *rey de Israel* que de *un rey* cualquiera, o del *espíritu*

¹⁶ Cf. Buxtorf, Johannes, *Thesaurus grammaticus*, op. cit., 1629, p. 355.

¹⁷ *Ibid.*, p. 356.

¹⁸ Cf. Spinoza, Baruch, CGLH, VIII, G I 25:28, y G I 27:27.

de Dios que de *un espíritu* cualquiera. Es decir, el estado constructo, al poner la cosa en cuestión *en relación con* otra diferente le otorga una determinación o especificidad mucho mayor, mucho más rigurosa, que la que puede obtener por su uso en estado absoluto. Tanto aquella caracterización como estas valoraciones están presentes, como ahora mismo comprobaremos, en el análisis que Spinoza hace en *TTP* del estado constructo en el sintagma “רוח אלהים”.

El estado constructo en *TTP*

§7. Antes de determinar el abanico de sentidos posibles de la expresión bíblica “רוח אלהים”, en donde, ya lo sabemos, “רוח” se encuentra en estado constructo (*nomen regens*), y “אלהים”, en absoluto (*nomen rectum*), Spinoza advierte que es imperioso indagar qué significados toma una cosa X, es decir, una cosa en general, cuando es referida a Dios (*ad Deum refertur esse*) o bien cuando se dice que es de Dios (*Dei dicitur esse*).¹⁹ Esto es, el filósofo nos propone investigar los significados generales que adopta un sustantivo cualquiera en posición de constructo, de *nomen regens*, cuando su *nomen rectum* o genitivo es o bien “אלהים” o bien “יהוה” (o bien alguno de los otros nombres del dios hebreo). En fin: ¿qué significa X en, por ejemplo, “X אלהים”?

Confeccionaremos una tabla a fin de exponer de manera simplificada los resultados de la ardua indagación de Spinoza. Sin embargo, esta tabla permanecerá incompleta: el filósofo no aporta siempre las referencias bíblicas con las que ejemplifica cada acepción. Además, algunos ejemplos los da en hebreo y latín, y otros, sólo en su traducción latina; pero confiamos en el valor ilustrativo de esta disposición, por más fragmentaria que resulte:

Significado	Ejemplo	Ocurre en
1. que pertenece a la naturaleza de Dios, que es como una parte de Él	יהוה כח (<i>potentia Dei</i>) יהוה עיני (<i>oculi Dei</i>)	

¹⁹ Cf. Spinoza, Baruch, *TTP*, I, G III 23:5.

<p>2. que está en la potestad (<i>pōtestas</i>) de Dios, y que actúa “por un guiño” (<i>nūtu</i>) de Dios</p>	<p>יהוה שמי (<i>coeli Dei</i>) <i>flagellum Dei</i> (por “Asiria”) <i>servus Dei</i> (por “Nabuconodosor”)</p>	
<p>3. que ha sido dedicado a Dios</p>	<p>יהוה היכל (<i>templum Dei</i>) יהוה לכם (<i>panis Dei</i>) נזיר יהוה (<i>Nazarenus Dei</i>)</p>	
<p>4. que ha sido entregado a través de los profetas, que no es revelado (<i>revelata</i>) por la razón</p>	<p><i>Lex Dei</i> (por “la Ley de Moisés”)</p>	
<p>5. para expresar el grado superlativo de algo</p>	<p>אלהים מהפכת (<i>subversio Dei</i>, i.e., “que fue memorable”) יהוה פחד (<i>metus Dei</i>, i.e., “que fue terrible”) אל הררי (<i>montes Dei</i>, i.e., “altísimas”) יהוה תרדמת (<i>somnus Dei</i>, i.e., “profundísimo”) אל אזרי (<i>cedri Dei</i>, i.e., “enormes”) יהוה גערת (<i>inrepatio Dei</i>, i.e., “una tempestad”) <i>Etc.</i></p>	<p><i>Amos</i>, 4:11 <i>I Samuel</i>, 11:7</p>

Observación. En *TTP*, Spinoza muestra, muy al pasar, que “רוח אלהים” (*rúaj elohim*) y “רוח יהוה” (*rúaj IHVH*) resultan, para él, sinónimas.²⁰ Pero, por supuesto, el filósofo reconoce varias diferencias conceptuales entre “אלהים” y “יהוה” implicadas tanto por sus significantes particulares como por sus usos bíblicos, litúrgicos o teológicos.

²⁰ Cf. *op. cit.*, I, G III 24:15.

Reconoce, en concreto, que cada uno de esos nombres divinos designa diferentes “aspectos” de lo que Dios es.²¹ Sin embargo, al mismo tiempo acepta que cada uno de esos nombres (como otros tantos apelativos de Dios señalados a lo largo de *TTP*) en calidad de términos sustantivos, refiere, a su manera, a una misma y única entidad.

En efecto, según Spinoza,²² que al respecto adopta una interpretación *midráshica*, “אלהים” (plural de “אל”) designa a Dios en tanto que “potente” (*potens*), es decir, señalaría, no un aspecto de la esencia divina, sino sólo un nombre propio de la divinidad: un nombre que conviene a Dios solo en cuanto se lo considera *en relación* a las cosas por Él mismo creadas o a través de las cuales Él mismo se manifiesta (*quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur, vel per ipsas manifestatur*). Mientras que para “יהוה”, el Tetragrámaton, el nombre propio del Dios hebreo, Spinoza se acerca a la interpretación metafísica de Maimónides (aunque más, en rigor, a la de Rabi Jehuda Halevy en *Sefer HaKutzariy*): “יהוה” nombra la esencia absoluta de Dios, *sin relación* a las cosas por Él creadas (*Dei absolutam essentiam, sine relatione ad res creatas indicet*).²³ Todo lo anterior, traducido a los términos de *Ethica*, podría leerse de la siguiente manera: mientras que “אלהים” se emparenta con el *Deus, sive Natura*, “יהוה” lo hace con el *Deus, sive Substantia*.

El valor lógico del estado constructo bajo la lente espinosista

§8. Los ejemplos con los cuales Spinoza inaugura la exposición del estado constructo en *CGLH* son los siguientes: “Por ejemplo, *mundus est magnus*. «Mundus» en estado absoluto (*in statu absoluto*) significa; pero [en] *mundus Dei est magnus*, entonces «mundus» está en estado relativo [...] y que a eso «Estado de Régimen» (*Status Regiminis*) se llama”.²⁴ Como podemos leer, ocurre allí algo quizás inesperado: los dos ejemplos del caso *quid* del capítulo están en latín, ¡aunque nos hallemos en medio de un compendio de gramática de la lengua

²¹ Cf. *op. cit.*, I, G III 18 y ss; XIII, 168 y ss.

²² Cf. *op. cit.*, XIII, G III 169.

²³ Cf. Van Bekkum, Wout Jac., “*Quelques remarques sur les mots et citation hébraïques dans le Tractatus theologico-politicus*”, en Akkerman, Fokke y Steenbakkers, Piet (eds.), *Spinoza to the letter. Studies in words, texts and books*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 141; y Zac, Sylvain, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, París, PUF, 1965, p. 73 y ss.

²⁴ Cf. Spinoza, Baruch, *CGLH*, VIII, G I 25:29 y ss.

hebrea! Y lo que intensifica aún más esa posible perplejidad: aquello que Spinoza analiza en el segundo de esos ejemplos (el caso en cuestión) parece sólo valer para su “equivalente” (digámoslo así) hebreo, y bajo ninguna circunstancia para éste que él propone.

En “*mundus est magnus*”, en efecto, “*mundus*” estaría, como lo señala el filósofo, en el “estado absoluto” del sustantivo y en caso nominativo. Pero en “*mundus Dei est magnus*”, “*mundus*” seguiría en estado absoluto (y en nominativo), por ser el núcleo gramatical de la frase sustantiva “*mundus Dei*”. Mientras que, en ella, el sustantivo afectado por un cambio morfológico en virtud de la función de complemento especificativo es “*Dei*” (genitivo de “*Deus*”), lo que lo vuelve gramaticalmente dependiente de “*mundus*”. Es decir, parece que en aquel ejemplo de estado constructo sucede exactamente lo contrario de lo que Spinoza apunta.²⁵

Prima facie, podríamos sospechar que, mientras escribe aquello, Spinoza “estaría pensando”, en realidad, en una versión hebrea de al menos la segunda oración latina de sus ejemplos: “עולם אלהים גדול”, donde “עולם”, es decir, “*mundus*” (y el filósofo traduce aquella palabra por ésta siempre en *TTP*)²⁶ es el *nomen regens*, se encuentra en estado constructo, “relativo”, “régimen”; y “אלהים”, el *nomen rectum*. Sintáctica y morfológicamente, no parece estar errado creerlo así. Es más, estaríamos justificados a hacerlo: “עולם” *se adhiere* a “אלהים”; de alguna forma, le pertenece, significa *de manera relativa* a él, en relación a él.

Este probable cruce o mezcla entre lenguas en el análisis de una línea hebrea por parte del filósofo no debería sorprender a ningún lector de *TTP* que acceda a la obra a través alguno de sus *texti recepti*; el ejemplo más inmediato lo encontramos en el contenido de la tabla en §7. Sin embargo, esta vez, de ser cierta la inversión recién indicada, las consecuencias quizás resulten un poco más promisorias

²⁵ “*Toutes les langues connaissent ce rapport élémentaire [le simple rapport de possession]: le cheval du roi ; mais elles diffèrent dans la manière de l'exprimer. Le latin, le grec, utilisent normalement les cas de la déclinaison, mettant au génitif le nom du possesseur : equus regis. Le français et les langues dérivées du latin utilisent généralement une tournure analytique, avec préposition : français : de ; italien : di ; espagnol: de. L'allemand offre le choix entre la préposition (von), le génitif, et le nom composé (qui intervertit l'ordre des mots). L'anglais de même peut employer la préposition (of), un certain «cas possessif», qui est une variété de génitif, et les mots composés. L'hébreu est différent. Il procède, ici encore, par simple addition [...] il faut se rappeler [...] qu'en hébreu c'est le nom du possédé seul qui est modifié [l'état construit], tandis que celui du possesseur, celui qui se trouverait au génitif en latin, reste à son état normal, l'état absolu.*” En Auvray, Paul, *op. cit.*, pp. 36-37.

²⁶ Cf. Spinoza, Baruch, *TTP*, V, G III, 80:1; VII, G III 113:17 y ss., por ejemplo.

a fin de entender el *modus operandi* de la escritura filosófica de Spinoza. Y, por supuesto, sin necesidad de comprometernos todavía con aquella hipótesis, medio deleuziana, de un pensar-en-hebreo-escribir-en-latín espinosista.²⁷

En efecto, si leemos atentamente aquellas líneas de *CGLH*, comprenderemos que Spinoza tiende a reducir o a desplazar el *status regiminis nominis* al *status relativus*, al *relative significare*.²⁸ Es decir, por más que “*mundus*” sea sintácticamente independiente por su posición de núcleo en la frase “*mundus Dei*” (como señalamos, un sustantivo en estado absoluto), su significado, como recién apuntábamos para su equivalente hebreo, es *relativo* al de “Deus”, está especificado por él, por el genitivo. Sin embargo, estas justificaciones nos dejan un amargo sabor más a *ad hoc* que a verdadera explicación.²⁹

§9. Cuando en el apartado recién comentado de *TTP* (véase §7) Spinoza despliega los significados posibles de la fórmula de constructo “אלהים X”, lo que en primer lugar quiere indagar es qué significados toma una cosa cuando *es referida a Dios* (*ad Deum refertur esse*). Con esto, la dificultad que creíamos haber solucionado reaparece, con innegable insistencia: por “עולם אלהים גדל”, el עולם *es referido a Dios*, tanto como por “רוח אלהים”, la רוח también *es referida a Dios*. ¿Qué valor entonces debemos computarle a este *referre*, verbo que, a pesar de ser protagónico también en *Ethica* (por ejemplo, en I, proposición XXXI), no tiene entrada independiente en *Lexicon Spinozanum*, de Emilia Giancotti Boscherini?³⁰

²⁷ Al menos el Spinoza de *Ethica* del último Deleuze funciona bajo esa hipótesis: “*Les scolies sont ostensifs et polémiques [...] Chaque scolie est comme un phare qui échange ses signaux avec d’autres, à distance et à travers le flux des démonstrations. C’est comme une langue de feu qui se distingue du langage des eaux. Sans doute c’est le même latin en apparence, mais on croirait dans les scolies que le latin traduit de l’hébreu.*” Deleuze, Gilles, “Spinoza et les trois Éthiques”, en *op. cit.*, p. 181.

²⁸ Cf. Spinoza, Baruch, *CGLH*, VIII, G I 34:25.

²⁹ La perplejidad a la que recién nos referimos podría disolverse pragmáticamente: sabemos que Spinoza piensa *CGLH* para introducir a sus allegados en la lengua de las Escrituras; entonces quizás aquellos dos primeros ejemplos puedan ser pensados a la manera de “puentes cognitivos”, en sentido pedagógico, entre una lengua más conocida por su público (el latín) hacia la nueva (el hebreo).

³⁰ Cf. Giancotti Boscherini, Emilia, *Lexicon Spinozanum*, 2 tomos, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970.

Hacia fines de 1675, Spinoza le advertía a su amigo Henry Oldenburg *que no puede explicarse con categorías europeas un texto oriental*: “Estos pasajes, por último, del *Evangelio de Juan* y de *Epístola a los hebreos*, a lo que dije repugnan cree [usted], porque las frases de las lenguas orientales a los modos de hablar europeos [usted] limita, y aunque Juan su *Evangelio* en griego escribió, sin embargo, hebraíza”.³¹ Probablemente sea eso lo que, junto a las gramáticas hebreas “europeas” consultadas (el *Thesaurus* de Buxtorf incluido), hicimos, por ejemplo, al tratar de “salvar” el “*mundus Dei est magnus*” de Spinoza en calidad de ejemplo de estado constructo a través de la semántica: sometimos a una perspectiva gramatical latina el posible texto hebreo “subyacente”. Porque, y advertimos bien esto (véase §§4-5), desde una mirada latinizante decimos que “עולם” “rige” (*nomen regens*) o “gobierna” en “עולם אלהים גדל” a “אלהים”, que, a su vez, es el “rígido” (*nomen rectum*) o “gobernado”; por una forzada analogía con el latín, además, decimos que este último es un genitivo.³² Como sabemos, Spinoza no escapa del todo de estas categorizaciones (de hecho, todo su *Compendium*, en mayor o menor medida, es víctima de ellas). Sin embargo, el vínculo del *relative significare*, e incluso el del *referre*, parecen cobrar mayor peso que los esquemas “importados” o impuestos; en especial, porque aquel *significare* es el que produce las celebradas virtudes del *status regiminis nominis* que parecen no ser susceptibles de reducirse al orden del sentido semántico –y hasta tal vez, como podemos entrever, lo perviertan.³³

³¹ Cf. Spinoza, Baruch, *Epistolae*, LXXV, G IV 315:30.

³² Varias de las gramáticas modernas consultadas sostienen que hubo un morfema de caso genitivo en el hebreo bíblico, aunque de esto no queden en rigor registros ni rastros significativos.

³³ En el apartado de *TTP* sobre “אלהים X”, como *supra* pudimos observar, Spinoza consigna ejemplos del *status regiminis nominis* tanto en hebreo como en latín. Notemos algo que no tendremos el espacio suficiente para elaborar aquí, lo propio de la *fuerza poética* del estado constructo: que todos los ejemplos aquellos que están en hebreo, al traducirlos al latín, acaso pierdan no su *sensus*, sino el vigor, la claridad y la eficiencia que el filósofo tanto celebra en *CGLH* respecto de este peculiar caso gramatical de la palabra hebrea (véase §6.). Y esto por las razones gramaticales que recién señalábamos: en cada versión latina, “אלהים”, independiente en «el original» (y el único término “acentuado” en la construcción), pasa al genitivo en su “equivalente”, se convierte en el complemento “Dei”; es decir, el equivalente en latín de algún nombre hebreo de Dios, sea “אלהים” o bien “הוה”, pasa a, gramaticalmente, “depender de” otro sustantivo (de aquel cuyo “original” se encuentra en estado constructo). Ahora bien, esta “traición” poética de la traducción latina respecto del hebreo, este “límite” discursivo, quizás se subsane con una suerte de prótesis, de soporte *ad hoc* o de sustituto en otros registros del pensamiento espinosista; eso es lo que intentaremos explorar en el apartado siguiente.

§10. Al estado constructo o, en la jerga que elige suscribirse Spinoza, al *status regiminis nominis*, se lo reconoce en las gramáticas tradicionales hebreas del hebreo como סמיכות (*s'mikhuth*).³⁴ De acuerdo a Joël Askénazi, su “raíz expresa a la vez el hecho de «apoyarse sobre» y el hecho de «reforzar a alguien o algo»”;³⁵ lo que sintoniza muy bien con las virtudes que Spinoza celebra de esta construcción (véase §6). De esta suerte, lo que desde la perspectiva latina es rector (*nomen regens*), para ellas es *lo soportado* (נסמך, *nis'makh*); y lo que desde el latín es lo regido (*nomen rectum*) o genitivo, desde la perspectiva gramatical hebrea es *lo soportante* (סומך, *somekh*). Esta inversión diametral con un eje entre *lo activo y lo pasivo*, entre *el agente y el paciente*, entre *lo dependiente y lo independiente*, entre *lo relativo (o referido) y lo absoluto*, la comprendemos con mayor nitidez por las caracterizaciones de rabí Abraham Ibn Ezra en su gramática *Sefer Moznayim*: “Los *constructos* (הסמוכים) son los que no se mantienen a menos que se apoyen en la palabra que les sigue. Los *absolutos* (המוכרתים) son los que se mantienen por sí solos”.³⁶ Entonces, lo que desde la óptica latina *gobierna*, desde la hebrea *no se sostiene solo*; lo que desde la óptica latina *es gobernado*, desde la hebrea es *independiente y autosuficiente*. Así entendida, esta inversión tampoco escatima en efectos sobre nuestro caso de estudio, pues nos ayuda a comprender la insistencia espinosista en el *relative significare*, o sobre el *refertur esse*, que, en un punto, no tienden sino a identificarse, porque en eso radica lo que emparenta un término con el otro: lo *relativus* asciende hasta lo *relatum*.

§11. *Lo relativo* espinosista en estas construcciones adquiere un nuevo valor, de un orden que seguramente deba ser inscripto al menos en un registro lógico: si por “אלהים גדל עולם” el *mundus*, el עולם, *es referido a Dios*, el significado de “עולם” *es relativo al* del absoluto “אלהים”. Se asiste a un significado o sentido por el cual se afirmaríase que el ser de עולם *es soportado por* el de אלהים, que el עולם (el mundo) *es sostenido por* אלהים (Dios), no lo gobierna, no lo rige. El lector puede

³⁴ Cf. Joüon, Paul, *op. cit.*, p. 464; y Cohen, Eran, “Attributes in Biblical Hebrew”, en Khan, George (ed), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden, Brill, 2013, pp. 235-239; Cassuto, Philippe, *op. cit.*, pp. 100-101.

³⁵ Askénazi, Joël, *Spinoza. Abrégé de Grammaire Hébraïque*, Paris, Vrin, 2006, p. 85, nota 1.

³⁶ Citamos de la traducción de Lorenzo Jiménez Patón y Ángel Sáenz-Badillos en: Ibn Ezra, Abraham, *Sefer Moznayim*, *op. cit.*, 19-20.

comprobar sin mayores dificultades la misma inversión en “אלהים רוח”. Nuestras conclusiones parecen no ser para nada una exageración ni algo sin sustento: como Joël Askénazi³⁷ y Philippe Cassuto³⁸ señalan, la סמיכות (*s'mikhuth*) ya había sido empleada por los filósofos judíos durante la Edad Media para designar o traducir la *categoría lógica de la relación* –acaso lo *relativum* espinosista.³⁹ Por todo esto, antes que aquella hipótesis deleuziana que, al entronar el signo y así priorizar “el espíritu” sobre la letra, o el significado sobre la significación,⁴⁰ imagina a un Spinoza pensando en hebreo y traduciéndose al latín, probablemente sea más fructífero arriesgar, con Henri Meschonnic, que se da en Spinoza *un retorno* del latín al hebreo:

Y hay también hebreo en su latín. En su *Tratado Teológico-político* (XVII), a propósito de “Judas llamado el Fiel” puesto para *Judas el Creyente*, Yovel muestra que “ni en español ni en latín los vocablos *creyente* y *fidus* presentan parentesco etimológico, mientras los dos correspondientes en hebreo (*ma'amin* y *ne'eman*) tienen efectivamente una raíz común (*amn*) y resultan estar unidos fuertemente. El error de Spinoza muestra hasta qué grado de profundidad estaba habitado por la lengua hebrea. [...] [el latín es] la lengua en y por la cual ha pensado su pensamiento [...] al mismo tiempo veía el hebreo como la lengua que gramaticalizaba su pensamiento.”⁴¹

Hacia el valor onto-gnoseológico del estado constructo

§12. Parece probable que, guiados por Meschonnic, logremos habilitar la posibilidad de reconsiderar los compromisos metafísicos implicados en los modos de la lengua de las Escrituras y, tal vez,

³⁷ Cf. Askénazi, Joël, *op. cit.*, p. 85, nota 1, *in fine*.

³⁸ Cf. Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 100.

³⁹ En una conversación privada sobre esta cuestión, el Dr. Carlos Santos Carretero nombró la gramática de Dunash ben Labrat (secretario de Hasday ben Saprut en la Córdoba del Califato Omega), porque en ella se recogerían conocimientos concernientes a estos usos lógicos del estado constructo: *Majbéret*. No hemos podido consultar todavía esa obra.

⁴⁰ Para una mordaz crítica sobre el modo de lectura que propone Gilles Deleuze ya desde *Spinoza et le problème de l'expression*, véase Meschonnic, Henri, *op. cit.*, pp. 259-270.

⁴¹ Meschonnic, Henri, *op. cit.*, pp. 244 y 301. Lejos estamos de proponer fantasías tan estériles como la de Ferdinand Alquíé: “[...] nous sommes convaincus que l'œuvre de Spinoza serait plus claire si, au lieu d'avoir été rédigée en latin, langue que Spinoza apprit tard, et a toujours maladroitement maniée (contrairement à Descartes ou à Leibniz), cette œuvre avait été rédigée en hébreu, langue dans laquelle elle fut peut-être pensée.” En Alquíé, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, *op. cit.*, *in fine*. Philippe Cassuto, sobre razones más que discutibles, desliza una sospecha similar en *op. cit.*, p. 171.

también en ciertos pasajes bíblicos hebreos. O, para ser más precisos: estaríamos abrigando la posibilidad de una existencia real de ciertos vínculos muy íntimos entre la gramática del hebreo antiguo, tal como Spinoza la comprendió y expuso, y alguna metafísica, acaso (esperamos) la suya. Llegó el momento de continuar, pero de la mano de Harvey, el recorrido prometido.

§13. En la línea del análisis de Harvey, podemos sostener que la preocupación de Spinoza en *CGLH* se desdobra: por un lado, el filósofo pretendería comprender la relación entre lenguaje y mundo; pero, a la vez, también querría dar cuenta de la lengua misma por su relación con la *Weltanschauung* de sus hablantes y escribientes. De una manera que recuerda a lo que Émile Benveniste hiciera sobre las categorías aristotélicas y la lengua griega,⁴² Harvey avanza sobre la obra de Spinoza y el hebreo. De esta última ambición espinosista, Harvey proporciona algunos ejemplos a través de unas “explicaciones” que encontramos a lo largo de *CGLH*:

- o la forma verbal *hif'il*, cuyo sentido es causativo y activo, refleja el hábito de los hebreos a referir todo a una *causa principale*;
- o en el sistema verbal hebreo *no hay presente*, dado que sus hablantes tendieron a pensar el momento actual como un mero punto que es tanto el fin del pasado como el inicio del futuro;
- o la inclinación de todo hablante (en especial de los hebreos) a antropomorfizar la naturaleza, a personificarla, es la razón real de los *géneros gramaticales*;
- o dado que a los hebreos la ambigüedad realmente no les perturbaba, en su lengua fungieron muchísimos *homónimos*.⁴³

Esta suerte de interés sociolingüístico de Spinoza fue, seguramente, innovador para su época, y promisorio para la nuestra. Aquí, a la hora de empezar a abordar los supuestos compromisos ontológicos en el estado constructo, nos concierne y conviene preguntarnos lo siguiente: ¿comprendieron los antiguos hebreos algún tipo de relación especial

⁴² Benveniste, Émile, “Catégories de pensé et catégories de langue”, en *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, pp. 63-74.

⁴³ Harvey, Warren Z., *op. cit.*, pp. 109-110.

entre entes y la expresaron a través del estado constructo? Y de ser así, esa relación, ¿encontraría la forma de axioma o de teorema en el sistema espinosista?

§14. Por otro lado, existen de acuerdo a Harvey algunas asombrosas y fundamentales correspondencias entre lo que Spinoza escribe sobre la lengua hebrea en *CGLH* o encuentra en las Sagradas Escrituras, y aquello que piensa sobre el mundo en *Ethica*. Podemos ordenar esta intuición del autor en dos grupos: (1) correspondencias generales tendidas desde las *categorías de palabras y las relaciones entre ellas*; y (2) correspondencias singulares descubiertas sólo en ciertas *palabras o expresiones particulares*.

Las correspondencias del primer grupo, aquellas ubicables bajo (1), el mismo Spinoza nos las señalaría desde su propia definición de “nomen” (*nombre*) en el quinto capítulo de *CGLH*:

Por ‘nombre’ distingo una voz, por la cual, lo que cae bajo un entendimiento, significamos o, lo que es lo mismo, indicamos. Dado que aquellas [cosas] que bajo el entendimiento caen, son o bien cosas, y atributos de cosas, modos y relaciones, o bien acciones, y acciones de modos y relaciones, de ahí los géneros de los Nombres con facilidad colegimos.⁴⁴

Esta definición se dispone como el germen desde el cual brotará la categoría general de “palabra” hebrea según Spinoza. Salvo por algunas partículas, y por unas pocas conjunciones e interjecciones, en hebreo todo sería nombre (*nomen*), toda palabra: sustantivo, adjetivo, preposición, participio, infinitivo y adverbio, en su medida, se arrojaría la potencia de un nombre.⁴⁵ Pero Spinoza no sucumbe ante una generalización irrestricta: si *todo es nombre*, alguna *diferencia* determinante entre las palabras debe existir. Y es ahí donde encontramos el primer puente que se tendería entre lenguaje y metafísica: los sustantivos nombran cosas (*res*), los adjetivos nombran atributos de las cosas (*attributa rerum*), los participios nombran modos de las cosas (*modi rerum*). Esto resultaría en un mapeo gramatical de

⁴⁴ Cf. Spinoza, Baruch, *CGLH*, V, G I 17:15.

⁴⁵ Compárese esto con la afirmación parentética de Spinoza en *TTP*, II: “(dado que en hebreo con mayor frecuencia sustantivos que adjetivos usamos)” (G III 22:30: “*nam Hebraice frequentius substantivis, quam adjectivis utimur*”).

la ontología en *Ethica* de la Cosa única (*Deus, sive substantia*), de los atributos de la Cosa (*Deus, sive essentia absoluta*), de los modos de los atributos de la Cosa (*Deus, sive Natura*).⁴⁶

§15. Ahora bien, aquel segundo grupo (2), el de las correspondencias singulares descubiertas sólo en ciertas *palabras o expresiones particulares*, se configura ciertamente por fuera de los límites de *CGLH*. Recorramos solo cinco (o seis) ejemplos rastreables a lo largo de la obra del filósofo. Harvey encuentra los siguientes tres (o cuatro):

- o según *TTP*, II, 38:20 y XIII, 169:20, la palabra “יהוה”, dado que en hebreo expresaría los tres tiempos verbales, designaría la esencia absoluta de Dios, es decir, la esencia de un Ser que siempre existió, que existe y que siempre existirá; una verdad eterna de la ontología espinosista hallada en la lengua de las Escrituras;
- o de acuerdo a una de las últimas cartas enviadas a Oldenburg (*Epistolae*, LXXIII, G IV 307), en un breve comentario a lo que será el contenido de la proposición XV de *De Deo*, los antiguos hebreos (*antiqui Hebraeae*), según Spinoza, habrían sostenido nociones metafísicas “acertadas” sobre el *espacio* y la *totalidad* a través de los usos de los nombres “מקום” y “כל”, respectivamente –pero probablemente solo a la hora de pensar la *omnipresencia* de Dios;
- o en el escolio a la proposición XXXVI de *Ethica*, V, Spinoza sostiene que *nostra salus*, es decir, la *beatitudo*, o bien la *libertas* (o, según el enunciado a demostrar: el *amor Dei intellectualis*) no es otra cosa que el כבוד de las Sagradas Escrituras.⁴⁷

⁴⁶ Una contundente crítica sobre estos particulares intentos de conexión entre lenguaje y metafísica se la encontraba ya, como lo indicamos (véase §1), en Wolfson: “*The thought that may occur to one that the planned application of the geometrical form to the Hebrew grammar may somehow be connected with a metaphysical conception of language which students of Spinoza maintain to have detected in his theory of the priority of nouns to adjectives and verbs in the Hebrew language may be dismissed as a passing fancy. Spinoza himself does not explicitly link his grammatical view as to the relation of adjectives and verbs to nouns with his metaphysical view as to the relation of modes to substance, and if he did ever link them at all in his mind, it must be in the nature of a literary analogy.*” En Wolfson, Harry A., *op. cit.*, pp. 54-55. En efecto, los ejemplos que Spinoza ofrece en el capítulo V de *CGLH* podrían ser acaso leídos en calidad de “*a literary analogy*”: “איש” es un nombre-sustantivo, porque un איש es una cosa (*res*); “חכם” es un nombre-adjetivo, dado que denota el atributo de una cosa (*attributum rei*); “הולך” es un nombre-participio, porque refiere al modo de ser de una cosa (*modus rei*), etc.

⁴⁷ Harvey, Warren Z., *op. cit.*, pp. 109-110. No podemos dejar de señalar la glosa de Wolfson sobre este pasaje específico de la epístola 73: “*Similarly by the «ancient Hebrews» Spinoza does not refer only to the teachings of the Hebrew Bible but also, and perhaps more particularly, to the teachings of Judaism at the time of Paul, in its Palestinian and Hellenistic*

A estos ejemplos de Harvey, podemos sumar los dos casos siguientes:

- o en *Cogitata metaphysica*, II, 6, 260:20, Spinoza explica qué es la vida de Dios (*vita Dei*) y en qué se diferencia esa vida de la de otros entes: mientras que Dios es vida (*Deus vita est*), las cosas tienen vida (*res vitam habent*). Así, porque la vida de Dios no se distingue de Dios mismo, los judíos (*Judaei*) solían jurar por la fórmula “יהוה חי”, pero con la palabra “חי” vocalizada con *pathakh* (ח): *vivus Jehova*, es decir, por una relación atributiva adjetiva entre “חי” (vocalizada como adjetivo) y “יהוה” (sustantivo), y no con “חי” con *hireq* (ח): *vita Jehovae*, es decir, por una fórmula en *estado constructo*, donde “חי” se posicionaría prosódica y sintácticamente como *nomen regens* (o bien, como נסמך) y “יהוה”, como su *nomen rectum* (o bien, como נסמך). El filósofo refuerza esta lectura, que no encuentra sino otra verdad metafísica fundamental en los discursos de los antiguos hebreos, con el ejemplo del juramento de José (probablemente Spinoza esté pensando en *Génesis*, 42:15): “רעה חי”, con la palabra “חי” vocalizada con *hireq* (ח): *vita Pharaonis*;⁴⁸
- o en otro escolio en *Ethica*, el de la proposición XVII de la parte cuarta, luego de concluir que el deseo originado del verdadero conocimiento del bien y del mal, en cuanto que versa sobre contingencias, puede ser cohibido incluso con mayor facilidad por el deseo de otras cosas que están presentes (*cupiditas quæ oritur ex vera boni et mali cognitione quatenus hæc circa res contingentes versatur, multo adhuc facilius coerceri potest cupiditate rerum quæ præsentibus sunt*), Spinoza cita, en su propia traducción al latín y sin referencia explícita, *Eclesiastés*, 1:18^b: *qui auget scientiam, auget dolorem* (מכאורב יוסיף דעת ויוסיף). ¿Con qué fines lo hace? Encuentra en esa sentencia bíblica un apoyo a fin de incentivarnos en la búsqueda de la determinación de la potencia y de la impotencia de la razón en lo que a la moderación de los afectos concierne.⁴⁹

branches, for the omnipresence of God is emphasized by both of these branches of Judaism. The classic expression on this point, used by both the rabbis and Philo, is the statement which is quoted constantly in the Middle Ages by Jewish as well as Christian philosophers, namely, that God is the place of the world.” En Wolfson, Harry A., *op. cit.*, I, pp. 296-297.

⁴⁸ No estaría de más comparar esto que Spinoza apunta con aquello que Maimónides sostiene respecto de la misma cuestión en *Guía de perplejos*, I, 68: “[...] quiero referirme al hecho de que Él es «uno» solamente, y nada puede añadirsele, o sea que nada hay «eterno» fuera de Él. Por eso se dice: «Hay Yy» («Por el Dios vivo») y no «Hé Yy» («Por la vida de Dios»), puesto que Su «vida» no es otra cosa sino Su «esencia» [...].” En Maimónides, *Guía de perplejos*, edición preparada por David Gonzalo Maeso, Editorial Nacional, Madrid, 1983, p. 186.

⁴⁹ Es notable la constelación de sentido que teje Spinoza en esas pocas líneas: *boni et mali cognitio*, y la *scientia* latina como traducción de la דעת hebrea. Es difícil no pensar en

§16. Todos estos ejemplos, y otros tantos que podríamos sumar con seguridad,⁵⁰ no tienen en absoluto la capacidad (ni la intención) de afirmar que por momentos Spinoza haya sostenido que la Biblia puede ser leída como un texto que desarrolla y soporta verdades de naturaleza fundamentalmente teológica o metafísica, o incluso científica. De hecho, *TTP* resulta de un enorme esfuerzo conceptual y literario por mostrar que las Escrituras no pueden ser leídas de manera correcta como un libro filosófico, sino que debemos acercarnos a ellas como un libro que contiene, principalmente, unos cuantos preceptos (*praecepta*) morales, útiles y universales. Y en ello reside la tajante distinción espinosista entre *philosophia* y *vera religio*: la primera, se encarga de la verdad de las cosas (*rerum veritas*), mientras que la segunda busca la obediencia (*obedientiam intendere*). Lo que sí, sin duda, podemos apreciar por todo lo anterior es una llamativa *constante* a lo largo de prácticamente toda la producción literaria del filósofo: en repetidas oportunidades, y desde los más diversos intersticios de sus maquinarias especulativas, Spinoza vindica aquellos contenidos conceptuales que los antiguos hebreos, en sus discursos, en relatos o narrativas (*historiae*), en su lengua (*lingua*), pudieron “concebir adecuadamente”.

Esta última evidencia nos abre por fin el camino a preguntarnos lo siguiente: además de la posible naturaleza *lógica* apuntada en el apartado anterior, ¿hay algo en la manera en la que el filósofo lee un *estado constructo* que quepa enlistar entre todos aquellos recién recorridos? ¿Hay alguna verdad metafísica, algún aspecto *ontológico*, o *gnoseológico* implicado en sus usos posibles?

Génesis, 2:9, en el desobediente o ignorante Adán y en el fatídico עץ הדעת טוב ורע –el árbol del conocimiento (o de la ciencia) del bien y del mal. En efecto, en *Ethica*, IV, LXVIII, *Sch.*, el filósofo versiona aquella famosa y gastada expresión hebrea por “*arbor cognitionis boni et mali*”.

⁵⁰ Al menos en *Ethica*, son rastreables dos candidatos a nuevos ejemplos: uno, en II, prop. 7, *Sch.*; y, el otro, en IV, prop. LXVIII, *Sch.* En el primero de estos, encontramos el célebre pasaje en el que Spinoza afirma que “lo que algunos hebreos como si por una niebla parecen haber visto, quienes claramente sostienen que Dios, el intelecto de Dios y las cosas por él inteligidas uno y lo mismo son” (*quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse*). Sin embargo, descartamos este texto de la lista anterior dado que seguimos a Wolfson, a Guérout y a Parkinson en la interpretación del pasaje recién citado: Spinoza se referiría a Maimónides, y no a los que él en otros pasajes llama “los antiguos hebreos” (Cf. Wolfson, H. A., *op. cit.*, II, pp. 24 y ss.; Guérout, Martial, *Spinoza, II-L'âme*, Paris, Editions Aubier-Montaigne, 1968, p. 85, n. 74; Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Ethics*, London, Everyman Press, 1993, pp. 270-271, respectivamente). Deleuze, en cambio, no se compromete con ningún nombre propio específico, y señala que “*les Hébreux invoqués par Spinoza sont des philosophes juifs aristotéliens*” (Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 89).

§17. Esta cuestión resulta ya menos original que ambiciosa, y nuestro presente trabajo no podrá, por supuesto, otorgarle una respuesta definitiva. Sin embargo, creemos dar con un atisbo de solución a través de la consideración de ciertas expresiones latinas en *TTP* o en *Ethica* que, como ya señalamos *supra*, han sido mal interpretadas o mal vertidas al español (y otras lenguas modernas) en repetidas ocasiones.

El primer caso a tratar, y desde una perspectiva principalmente semántica, lo encontramos en la frase “*referri debent*”, en *Ethica*, I, prop. XXXI. Proponemos que, con cierta probabilidad, puede pensarse desde el estado constructo implicado en la fórmula “X אלהים”. El segundo caso, “*per vitam absolute*”, pertenece a *TTP*, y al pensarlo desde el par espinosista *relativum-absolute* para designar las partes de un estado constructo, se nos habilitará a comprender todo el pasaje —y, por añadidura, posiblemente también otros— en el que ocurre de una manera diferente, mucho más coherente y precisa.

El caso de *Ethica*, I, prop. XXXI: la sustancia y sus modos

§18. Ya señalamos (véase §9) que el verbo *referre* era un inadvertido protagonista en la proposición XXXI de *Ethica*, I, que horadará definitivamente la posibilidad real del intelecto creador del Dios judío o cristiano.⁵¹ En efecto, el enunciado a probar allí es: “*Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.*”⁵² Tanto Vidal Peña como Atilano Domínguez vierten ese “*referri debent*” (y también el que ocurre en la demostración) por “deben ser referidos”. Sin embargo, este cognado resulta más bien en uno falso antes que en uno adecuado, y por lo tanto, convierte el texto de Spinoza, en traducción española, en algo que raya lo incomprensible. Porque, ¿qué significa que algo *debe ser referido a Dios*? ¿Que se debe dar a conocer, que se debe dirigir o encaminar hacia Dios? Suenan muy poco spinozistas todas esas alternativas de diccionario, fuertemente cargadas de teleología.

⁵¹ Cf. Guérout, Martial, *Spinoza, I-Dieu, op. cit.*, pp. 354-360; y Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Le première partie, la nature de choses*, París, PUF, 1998, pp. 185-192.

⁵² “El intelecto en acto, sea este finito o bien infinito, como también la voluntad, el deseo, el amor, etc., a la *natura naturata*, y no en verdad a la *naturante* deben ser referidos”. El subrayado es nuestro.

§19. A fin de salir de ese atolladero traductológico y hermenéutico, recordemos —como sostuvimos en §7— que una fórmula del tipo “X אלהים”, en calidad de estado constructo, se emplea en la Biblia para expresar que una cosa X “es referida a” Dios (*ad Deum refertur esse*); recordemos, además, que un caso de ese “ser referido” consiste en afirmar que esa cosa X pertenece a la naturaleza de Dios, que es como una parte de Él (*quia ad Dei naturam pertinet, & quasi pars est Dei*);⁵³ por último, tengamos también presente que, de acuerdo a Spinoza, “אלהים”, en calidad de un nombre de Dios, designa a la divinidad en tanto que “potente” (*potens*), es decir, ese nombre conviene a Dios solo en cuanto se lo considera *en relación a* las cosas por Él mismo producidas o a través de las cuales Él mismo se manifiesta; o de acuerdo al vocabulario de *Ethica*, *en relación a la natura naturata* (véase §7, *Observación*).

Sentado lo anterior, nos parece entonces no sólo que la versión de Mario Caimi de aquella proposición XXXI, en su reciente traducción de *Ethica*, resulta la más adecuada hasta la fecha,⁵⁴ sino que también puede vislumbrarse una instancia más de aquel “retorno del latín al hebreo” del que nos habla Henri Meschonnic, y con algo de suerte, otro ejemplo de conexión entre gramática y metafísica.⁵⁵

El caso de *TTP*, IV, G III 66:25: la verdadera vida humana

§20. A lo largo de *TTP* Spinoza traduce al latín, de manera más o menos completa, tres veces *Proverbios*, 16:22: en II, G III 41:27, IV, G III 66:25 y en IV, G III 68:25. En la segunda, la más acabada de las tres, el filósofo copia el versículo en hebreo en la siguiente versión:⁵⁶ מקור חיים שכל בעליו ומוסר אוילים אולת

⁵³ Cf. Spinoza, Baruch, *TTP*, I, G III 23:6.

⁵⁴ “El intelecto en acto, ya sea finito en infinito, así como también la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben contarse entre lo perteneciente a la naturaleza naturada, y no a la naturante” (Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2022, p. 41).

⁵⁵ En una “observación filológica” en la página CLI de la nutrida introducción a su mencionada traducción, el Dr. Caimi apunta: “El verbo *refero*, en su forma conjugada *referuntur* [...] podría conducir a una suposición errónea, si se lo tradujera (como de costumbre se hace) por «se refieren» [...] Hay que entender que ese verbo está tomado aquí [...] en otra acepción, también certificada por los diccionarios. Esa acepción de *refero* es «contarse entre lo perteneciente a» algo.” Desconocemos a qué diccionarios se refiere Caimi; sin embargo, su precisión puede contarse entre lo perteneciente a nuestra hipótesis.

⁵⁶ “El manantial de la vida [útil] [es] el entendimiento del maestro de él; y la disciplina de los necios, la necesidad.” Una vez más en el tratado, Spinoza adopta la ortografía hebrea *plene* en lugar de la defectiva. En este caso, en la palabra “אוילים”:

Inmediatamente lo traduce al latín: “*fons vitae (est) intellectus sui domini, & supplicium stultorum est stultitia.*” Luego de proporcionarnos esta segunda versión, Spinoza introduce una muy llamativa glosa al verso traducido en el *corpus* del texto de *TTP*. Leemos en ella: “[...] *ubi notandum, quod per vitam absolute Hebraice vera vita intelligatur, ut patet ex Deut. cap. 30. vers. 19.*”⁵⁷ Como podemos comprender por el contexto en el que ocurre, este comentario reseña la expresión “*fons vitae*”, que traduce la frase nominal hebrea “מקור חיים” en el versículo en cuestión, y se trata de otro estado constructo.

A la hora de verter aquella glosa, Atilano Domínguez traduce el “*absolute*” latino espinosista por “en sentido general”;⁵⁸ Charles Appuhn, por “*absolument parlant*”;⁵⁹ Michael Silverthorne-Jonathan Israel, por “*certainly*”;⁶⁰ Alessandro Dini, por “*in censo assoluto*”;⁶¹ y Julius Heinrich von Kirchmann, por “*ohne Zusatz*”.⁶² En virtud de nuestras recientes conclusiones en torno al estado constructo hebreo, tal como lo explica y emplea Spinoza, estamos ahora en condiciones de afirmar que todas aquellas traducciones son pésimas, derivadas de una interpretación errada del texto del tratado.

§21. ¿Qué significa entonces “*per vitam absolute*”? Spinoza, nuevamente, estaría “gramaticalizando” en hebreo mientras escribe en latín: creemos, junto a Martin D. Yaffe, que “*absolute*” se opone allí a “*relative*”.⁶³ Es decir, el filósofo está reponiendo el significado de “*vita*” en *estado absoluto* por una contraposición oblicua a “*vita*” en *estado relativo* (como vimos, el equivalente espinosista del *estado constructo* hebreo). Aquella brevísima

hace emerger una *yod* en calidad de *mater lectionis*, allí donde su *Biblia Sacra* de Bomberg no la inscribe, en medio de “אולים”.

⁵⁷ “[...] donde debe ser notado que por vida de manera absoluta en hebreo verdadera vida se entiende, como se patenta de *Deuteronomio*, 30:19”.

⁵⁸ Cf. Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Alianza, 1986, p. 147.

⁵⁹ Spinoza, *Oeuvres 2. Traité Théologique-Politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 95.

⁶⁰ Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, trad. Michael Silverthorne y Jonathan Israel, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 66.

⁶¹ Spinoza, *Ética/Trattato Teologico-Politico*, trad. Gaetano Durante (Ética) y Alessandro Dini (*TTP*), Milán, Bompiani, 2009, p. 510.

⁶² Benedict von Spinozas, *Theologisch-politische Abhandlung*, trad. J.H. von Kirchmann, Paderborn, Sarastro, 2012, p. 78.

⁶³ Cf. Yaffe, Martin D., *Spinoza's Theological-Political Treatise*, Newbury-port, Focus Publishing, 2004.p. 50, nota 26.

glosa cobra fuerza dado que, en latín, esa precisión no funciona bajo ningún aspecto propio: en “*fons vitae*”, “*vita*” está en genitivo y se adhiere, depende de “*fons*”, el sustantivo que se encuentra en una suerte de estado absoluto; mientras que, en hebreo, “חיים” en el constructo “מקור חיים”, sí se encuentra en estado absoluto, y “מקור”, en relativo; y éste se construye, se sostiene sobre aquel “חיים”, algo similar a lo que ocurriría con “*mundum*” en el segundo ejemplo del capítulo VIII de *CGLH* (véase §8). Así, “*per vitam absolute*” habría que verterla al español en “por «vida», en estado absoluto”, a fin de precisar que “vida” (es decir, “חיים”, porque Spinoza, otra vez, discute el hebreo en latín), en estado absoluto, no significa otra cosa sino *una vida verdadera*: una vida que se sostiene por sí misma, por sí sola; una vida no relativa a otra cosa ni referida o especificada o determinada por otra cosa (véase §6).

Nuestra propuesta de lectura (y de traducción) se ve reforzada por la referencia que Spinoza hace a *Deuteronomio*, 30:19 hacia el final de aquella glosa: החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה והעידתי בכם היום את השמים ואת הארץ.⁶⁴ En efecto, en este otro fragmento de la *Torah*, encontramos tres *merismos* bien marcados: el primero, “השמים ואת הארץ” (*los cielos y el terreno*); el segundo, “החיים והמות” (*la vida y la muerte*); y el tercero y último en ese versículo, “הברכה והקללה” (*la bendición y la maldición*). Es decir, encontramos tres totalidades nombradas, cada una, a través de los dos elementos extremos, *absolutos*, que las componen completamente como tales. De ahí que sea preciso comprender la *vera vita* (החיים) como la que se opone a la (acaso también *vera*) *mors* (המות). Además, las palabras de Moisés con las que se cierra este versículo de *Deuteronomio* intensifican este sentido de “חיים”: ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך.⁶⁵

Como ya señalamos (véase §15), la *vita absolute* se identificaría con la existencia del *vivus Deus*; en clave espinosista madura, con la vida del hombre de la *libertas*, del כבוד. Y si se nos permite agregar algo más, creemos que lo anterior demanda ser pensado en conjunción a lo sostenido en los capítulos V y XXXII del apéndice de

⁶⁴ “Invoqué como testigos contra ustedes este día al cielo y a la tierra; la vida y la muerte puse delante del rostro de ustedes [para que eligiesen], la bendición y la maldición.”

⁶⁵ “Y elegirás la vida, porque vivirán, tú y tu descendencia.”

Ethica IV, donde se patentaba que, en palabras de Paolo Cristofolini, “la inteligencia es el fundamento de la verdadera vida [...] es la vida de la mente”.⁶⁶ Dice, en efecto, Spinoza: “Por lo tanto, ninguna vida racional (*vita rationalis*) es sin inteligencia”.⁶⁷ Y luego: “Por cuanto entendemos, nada apetecemos sino aquello que necesario es, y así no podemos reposar en absoluto sino en lo verdadero, y en cuanto correctamente entendamos eso, en esa medida el *conatus* de la mejor parte nuestra con el orden de toda la naturaleza conviene”.⁶⁸

Conclusiones

§22. El estado constructo del sustantivo hebreo, ¿es acaso la auténtica arquitectura lógica de la expresión adecuada de unas relaciones fundamentales de la naturaleza o la potencia de la sustancia divina (véase §19)? ¿Proporciona quizás ese caso gramatical un dispositivo lingüístico apropiado para dar cuenta de esa *vita humana* que se define “[...] no solo por la circulación de la sangre y otras cosas, que a todos los animales son comunes, sino, y sobre todo, por la razón, por la verdadera virtud de la mente y la vida”⁶⁹ (véase §21)?

Frente a toda la evidencia recolectada por Harvey de una heurística de verdades spinozistas en frases o palabras o estructuras del hebreo antiguo, el intérprete formula dos preguntas, una quizás vieja, gastada, trillada; la segunda, más nueva, apenas explorada: “¿Es el *Compendium* de Spinoza simplemente su proyección del espinosismo sobre la lengua hebrea? [...] ¿Es la *Ética* de Spinoza simplemente su proyección de la lengua hebrea sobre Dios o la Naturaleza?”⁷⁰ Esperamos que con nuestro estudio de la concepción spinozista del estado constructo hayamos colaborado a empezar a pensar posibles respuestas a alguna de las dos.

⁶⁶ Cf. Cristofolini, Paolo, *Spinoza. Chemins de l'«Éthique»*, trad. de Lorand Gaspar y Lorenzo Vinciguerra, Paris, PUF, 1996, p. 15.

⁶⁷ Cf. Spinoza, Baruch, *Ethica*, IV, *App.*, cap. 5.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, cap. 32.

⁶⁹ Cf. Spinoza, Baruch, *Tractatus Politicus*, V, §5.

⁷⁰ Harvey, Warren Zev, *op. cit.*, p. 111.

Bibliografía

Ediciones de la obra de Spinoza sobre las que hemos trabajado

Opera, 4 volúmenes, al cuidado de Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. Esta colección incluye *Tractatus Theologico-Politicus* y *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*.

Principales traducciones de la obra de Spinoza que hemos consultado

Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza editorial, 1986.

---, *Theological-Political Treatise*, traducción, notas, índice y glosario de Marin D. Yaffe, Newbury-port, Focus Publishing, 2004.

---, *Œuvres II. Traité théologico-politique*, traducción y notas de Charles Appuhn, París, Garnier-Flammarion, 1965.

---, *Abrégé de Grammaire Hébraïque*, traducción, introducción y notas de Joël Askénazi y Jocelyne Askénazi-Gerson, París, Vrin, 2006 (2^{da} reimpresión).

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, introducción y notas de Vidal Peña, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1983.

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

---, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, notas e introducción de Mario Caimi; revisión de la traducción de Jimena Palacios, Buenos Aires, Editorial Colihue, 2022.

Obras en la biblioteca personal de Spinoza que hemos consultado

Biblia Hebraica, edición a cargo de Daniel Bomberg, Venecia, 1524-1525.

Buxtorf, Johannes, *Thesaurus grammaticus linguae sanetae hebraeae*, Basilea, L. Regis, 1629 (4^{ta} edición).

Bibliografía general empleada a lo largo de nuestra investigación

Alquié, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, París, PUF, 1998.

Arnold, Bill T., Choi, John H., *A guide to biblical Hebrew syntax*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Auvray, Paul, *L'hébreu biblique*, París, Desclée de Brouwer, 1961.

Casutto, Philippe, *Spinoza hébraisant: l'hébreu dans le "Tractatus theologico-politicus" et le "Compendium grammatices linguae hebraeae"*, París-Louvain, Peeters, 1999.

Cohen, Eran, "Attributes in Biblical Hebrew", en Khan, George (ed.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden, Brill, 2013, pp. 235-239.

Cristofolini, Paolo, *Spinoza. Chemins dans l'«Éthique»*, traducción de Lorrain Gaspar y Lorenzo Vinciguerra, París, PUF, 1996.

Deleuze, Gilles, "Spinoza et les trois Éthiques", en *Critique et clinique*, París, Les Éditions de Minuit, 1993, pp. 172-187.

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

Domínguez, Atilano, *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Dujovne, León, *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, en dos volúmenes, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

Giancotti Boscherini, Emilia, *Lexicon Spinozanum*, 2 tomos, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970.

Guérout, Martial, *Spinoza, I-Dieu*, París, Éditions Aubier-Montaigne, 1968.

---, *Spinoza, II-L'âme*, París, Éditions Aubier-Montaigne, 1968.

Harvey, Warren Zev, "Spinoza's Metaphysical Hebraism" en Ravven, Heidi M., y Goodman, Lenn E. (eds.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, New York, State University of New York Press, 2002, pp. 107-114.

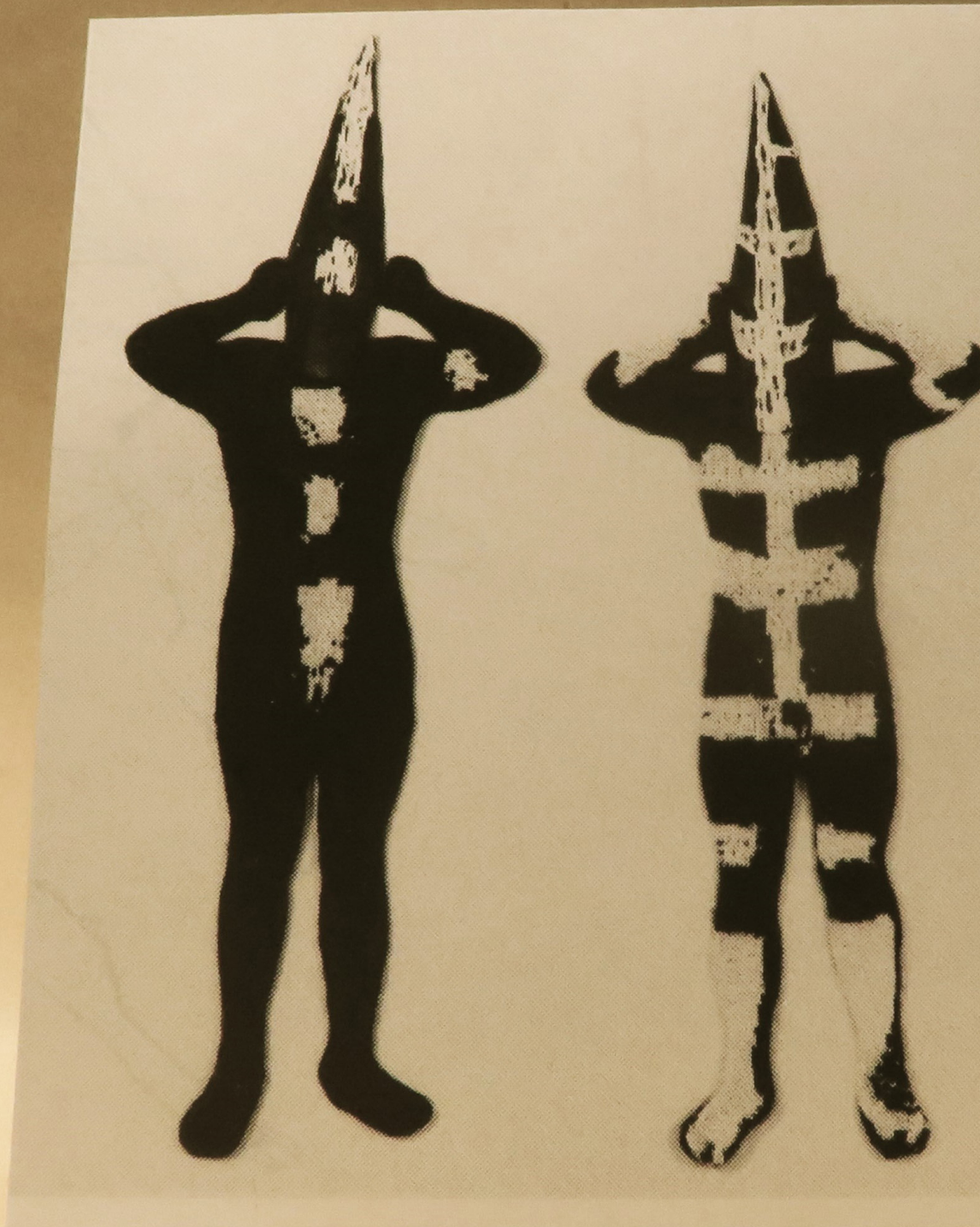
Ibn Ezra, Abraham, *Sefer Moznayim*, introducción, edición crítica del texto hebreo, y versión castellana de Lorenzo Jiménez Patón (revisada, completada y reelaborada por Ángel Sáenz-Badillos), Córdoba, Ediciones El Almendro, 2002.

Joüon, Paul, Muraoka, Takamitsu, *A grammar of biblical Hebrew*, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2011 (tercera reimpresión de la segunda edición, con correcciones).

Kautzsch, Emil, *Gesenius' Hebrew Grammar* (segunda edición a cargo de A. J. Cowley), New York, Oxford University Press, 2009.

- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Le première partie, la nature de choses*, París, PUF, 1998.
- Maimónides, *Guía de perplejos*, edición preparada por David Gonzalo Maeso, Madrid, Editorial Nacional, 1983.
- Mathieu-Colas, Michel, *Les mots à trait d'union*, París, Didier Erudition, 1994.
- Meschonic, Henri, *Spinoza poesía del pensamiento*, traducción de Hugo Savino, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2015.
- Nadler, Steven, *Spinoza. A life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Parkinson, George Henry Radcliffe, *Spinoza's Ethics*, London, Everyman Press, 1993 (reimpresión revisada).
- Van Bekkum, Wout Jac, "Quelques remarques sur les mots et citation hébraïques dans le Tractatus theologico-politicus", en Akkerman, Fokke y Steenbakkers, Piet (eds.), *Spinoza to the letter. Studies in words, texts and books*, (editado por), Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 139-144.
- Weingreen, Jacob, *A practical grammar for classical Hebrew*, London, Oxford University Press, 1967 (3^{era} reimpresión).
- Wolfson Harry A., *The philosophy of Spinoza*, dos volúmenes en un solo tomo, U.S.A, Meridian Books, 1958.
- Zac, Sylvain, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, París, PUF, 1965.
- Zwiep, Irene, "Ceci n'est pas une grammaire: Le *Compendium grammatices linguae hebraeae* de Spinoza", en Baumgarten, Jean, Rosier-Catach, Irene y Totaro, Pina (eds), *Spinoza, philosophe grammairien*, París, CNRS Éditions, 2019, pp. 159-181.

Collage: Federico Hurtado, *Sin título*





Civilización sobre barbarie en Juan Moreira

Civilization over Barbarism in Juan Moreira

Recibido el 1 de septiembre de 2023 – Aceptado el 2 de agosto de 2024

ANIBAL TULIO SERAFINI

anibalserafini@hotmail.com

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO–
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES–ARGENTINA)

RESUMEN: Este trabajo propone analizar y discutir la construcción de sentido que, desde cierta noción de civilización asociada al mito político civilización y barbarie, se volvió preeminente en el período histórico argentino constitutivo del Estado nacional moderno entre mediados y finales del siglo XIX. Entendiendo que el rol del mito consiste en asignar sentido a la organización de la realidad donde se despliega, la influencia de esta noción de civilización pareció impregnar la dimensión cultural de la época en general influyendo en las ideas, argumentos y relatos políticos, económicos y sociales, como así también en las expresiones literarias y artísticas. Para exponer esta instancia operativa del mito político y de la noción de civilización devenida del mismo se ha seleccionado, particularmente, la obra de época *Juan Moreira*, publicada en el diario porteño *La Patria Argentina*, propiedad de la familia Gutiérrez, entre el 28 de noviembre de 1879 y el 8 de enero de 1880. Se plantea así la posibilidad de que esta obra expresara, tanto en su sentido general como en la caracterización de sus personajes y escenarios simbólicos, múltiples nociones arraigadas a una idea preeminente de civilización que podía pensarse en la época como universal y natural, además de cerrada a otro tipo de interpretaciones.

PALABRAS CLAVE: Civilización – Mito – Literatura – Estado.

ABSTRACT: This work has the intention of analyzing and discussing the construction of meaning that, from a certain notion of civilization associated with the political myth of civilization and barbarism, it became preminent in the Argentine historical period constituting the modern national State between the middle and the end of the XIX century. Understanding that the role of the myth consists in assigning meaning to the organization of reality where it unfolds, the influence of this notion of civilization seemed to impregnate the cultural dimension of the time in general influencing ideas, arguments and political, economic and social, as well as literary and artistic expressions. To expose this operative instance of the political myth and the notion of civilization that has become of it, the work of the period *Juan Moreira*, published in the newspaper *La Patria Argentina*, property of the Gutiérrez family, between November 28, 1879 and January 8, 1880. The possibility is thus raised that this work will express, both in its general sense and in the characterization of its characters and symbolic scenarios, multiple notions rooted in a preeminent idea of civilization that could be thought of the era as universal and natural, as well as closed to other types of interpretations.

KEY WORDS: Civilization – Myth – Literature – State.

1. Introducción

Como parte de la dimensión discursiva y dentro del proyecto político argentino de mediados y finales del siglo XIX, puede pensarse que existió una idea preeminente de *civilización* asociada a la concepción de un mito fundacional, es decir, de un mito político que fue utilizado para intentar conformar el sentido de acción general sobre las dimensiones política, económica, moral y cultural de la sociedad. El mito político pretendía impregnar la dinámica lingüística y los relatos multidimensionales, como así también aportar una interpretación de la historia que interviniese sobre los campos simbólicos en disputa. Y esta intervención buscaba referir, sobre todo, al desarrollo de las sociedades decimonónicas y articularse con las nociones de progreso, ciudadanía, nación, propiedad privada, relaciones internacionales, alteridad y género. El proyecto civilizatorio, asociado a un mito fundacional, intentó plantear una dinámica de ocultamiento acerca de sus acciones para proyectar un relato total y universal, suturado, cerrado y ausente, donde podría concebirse la consecución final de ese proyecto desde un sentido más bien utópico de progreso y bienestar social. Así también, este proyecto configuraba un probable sentido final de la noción de *civilización* que podía identificarse con una supuesta plenitud, en ese momento inexistente.¹ La idea de una sociedad civilizada, plena, realizada y asegurada, surgía como una encarnación posible que operaba mediante

¹ Así explica Laclau este sentido de proyección mítica fundacional de plenitud: “el acto de ocultamiento consiste en proyectar en esa identidad la dimensión de cierre de la que ella carece. Esto tiene dos consecuencias capitales: 1) La primera es que esa dimensión de cierre es algo que, en la realidad, está ausente, en la última instancia, presente; habría *revelación* en lugar de *proyección* [...]. En otras palabras: la operación de cierre es imposible, pero al mismo tiempo necesaria; imposible en razón de la dislocación constitutiva que está en la base de todo arreglo estructural; necesaria, porque sin esa fijación ficticia del sentido no habría sentido en absoluto. [...] Hemos respondido a nuestra primera pregunta: lo que la distorsión ideológica proyecta en un objeto particular es la plenitud imposible de la comunidad”. Laclau, Ernesto, *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 19-21.

deformaciones de las posibilidades presentes.² De esta manera, los diferentes conceptos y objetos entrelazados en una cadena equivalencial intentaban definir el sentido general del mito civilizatorio y éste, como objeto imposible, tenía en su misma imposibilidad la potencia de volverse necesario, impregnada en su contingente consecución. Como sostiene Laclau:

Una cadena particular de contenidos representa un objeto imposible –ésta es una primera distorsión, lo que hemos llamado encarnación–; pero esta encarnación es solamente posible (segunda distorsión) en la medida en que una relación de equivalencia subvierte el carácter diferencial de cada eslabón de la cadena. Podemos también ver por qué la distorsión tiene que ser constitutiva: porque el objeto representado es, a la vez, imposible y necesario. Esta ilusión de cierre puede ser negociada en varias direcciones, pero nunca eliminada.³

La idea de *civilización* que se cierne dentro del mito político constitutivo del proceso de modernización lograría presentarse como final y cerrada, y la negociación que se emprende tendría lugar como significante flotante emergente de una cadena equivalencial. Desde esta matriz, existía la posibilidad de gestar discusiones para forzar las transformaciones necesarias que irían completando la plenitud inexistente. Este trabajo de encadenamiento simbólico puede observarse en la dimensión cultural y en los diferentes proyectos de transformación política y económica que se irían vinculando y asociando, representando esta imposibilidad posible que nutría al mito político civilizatorio y potenciaba el proyecto total de regeneración social.⁴ La proyección del mito civilizatorio, en definitiva, se proponía para salvar la sociedad al existir la posibilidad de su desintegración. Así, se buscaba apelar a la reformación social insertando un sentido utópico de realización plena,⁵ que se articulaba al plano

² Se toma el término de *encarnación* según lo aplica Laclau: “se refiere a una plenitud ausente que utiliza a un objeto diferente de sí misma como medio de representación”. *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 36.

⁴ Un ejemplo de esto podía verse en la obra y la idea sarmientina de una “Argirópolis”, de un cuerpo social y urbano de desarrollo utópico, cerrado y pleno. Para un análisis de esta caracterización puede consultarse el trabajo de Rezende de Carvalho, Eugenio, “La utopía identitaria en *Argirópolis* de Domingo F. Sarmiento”, en *Tabula Rasa* [en línea], N° 21, 2014, pp. 247-265. URL: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39633821013>. Consultado el 18 de Julio de 2023.

⁵ La plenitud es en definitiva un impulso a la acción y su orientación marca el ritmo de las decisiones que se toman en el orden político. Como expresa Laclau: “Si la plenitud

mítico, operando a nivel de masividad social y construyendo un relato que intentaba devenir preeminente y movilizar voluntades. En términos de Laclau:

el mito es un conjunto de imágenes equivalentes, capaces de galvanizar el imaginario de las masas y lanzarlas a la acción colectiva [...] los contenidos particulares del mito son sustituibles el uno por el otro (y es por esto que deben ser aprehendidos como conjunto en la medida en que todos ellos simbolizan una plenitud ausente y su eficacia debe ser medida por la movilización que se deriva de sus efectos equivalenciales, no por el éxito de sus contenidos literales diferenciados.⁶

Pensar en el mito civilizatorio es dimensionar una serie de imágenes discursivas que se articulaban para gestar y movilizar la realización de esta factible plenitud ausente que era la *civilización*. Como escenario simbólico, podía presentarse en las ideas que conformaban el sentido y los espacios de discusión y decisión y donde, también, se jugaban los límites, posibilidades, oportunidades, privilegios y distribuciones de bienes simbólicos y materiales. En este escenario surgió la discusión acerca del tipo de sujeto que viviría en esta sociedad, las formas de explotación, los patrones de acumulación, las relaciones de producción, las difusiones del supuesto progreso y los alcances de éste sobre las subjetividades. Es decir, aparece como posible intervención sobre todo el entramado de relaciones materiales y simbólicas que organizaron la sociedad según la ilusión de una supuesta plenitud resuelta, generando una idea de orden que intentaba imponerse, pero que de ninguna manera resultaba necesaria, cerrada y acabada, sino, en disputa permanente.⁷ Lo mitológico se cierne sobre lo social y lo político para establecer un grado de posibilidad en la construcción de este orden que, en caso del mito político civilizatorio,

de lo social es inalcanzable, todo intento por representarla fallará necesariamente, pero una serie de problemas parciales podrán solucionarse en la vana búsqueda de ese objeto imposible". Laclau, Ernesto, *Misticismo, retórica y política*, op. cit., p. 85.

⁶ *Ibid.*, pp. 49-50.

⁷ No hay que pensar en campos de disputa cerrados y determinados sino como expresa Laclau: "Lo que encontramos entonces no es una interacción / determinación entre áreas plenamente constituidas de lo social sino un campo de semi identidades relacionales en el que elementos políticos, económicos, e ideológicos, entrarán en relaciones inestables de imbricación sin lograr nunca constituirse como objetos separados". Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990, pp. 40-41.

jugaba a ser una posibilidad ya existente y resuelta a la que sólo había que asirse para realizarla.⁸ Este universo simbólico, asociado al concepto de *civilización* decimonónico, podía aportar una preeminente dimensión de sentido en la actividad literaria de la época, situación que se expresaba en tono mítico y utópico a la hora de recurrir a los argumentos necesarios para expresar las formas cotidianas de existencia en la campaña, la relación con la actividad económica, con la ley y con la política.

La idea de analizar la obra *Juan Moreira* desde la propuesta teórica de Ernesto Laclau consiste en un intento de esclarecimiento de esta serie de articulaciones donde el preeminente mito político civilizatorio de la época pudo haber impregnado la vida y existencia de los personajes de ficción. Esta situación existía como posibilidad en tanto se diera dentro del marco general trazado por el mito como escenario de inteligibilidad. Por consiguiente, esta operación aportaría un sentido inmanente y una dimensión social y moral universal acorde a lo socialmente establecido y referida a lo esperable de una sociedad civilizada en la época. Estos supuestos teóricos pueden entenderse como potentes para comprender la dinámica de construcción de un sentido preeminente que se desarrolla en la obra, pensando que otros análisis atienden sólo al uso político⁹ o a la dinámica del género criollista,¹⁰ o directamente no explican la operatividad del mito dentro de la composición de este escenario de inteligibilidad, ajustándose en particular a un análisis filosófico de la fórmula sarmientina *civilización y barbarie*.¹¹

⁸ Refiere Laclau que el campo de disputa de lo sociopolítico está dentro de la ilusión de la sociedad cerrada. “Lo más importante es que una dimensión de opacidad será siempre inherente a las relaciones sociales, que el mito de la sociedad reconciliada y transparente es simplemente eso: un mito”. *Ibid.*, pp. 51-52.

⁹ En este sentido se pueden ubicar las obras de Svampa, Maristella, *El dilema argentino. Civilización o barbarie*, Buenos Aires, Taurus, 2006 y Svampa, Maristella, “Civilización o Barbarie: de «dispositivo de legitimación» a «gran relato»”, presentación en *Seminario de mayo. 200 años de historia argentina, el difícil proceso de construcción de una nación*, Centro Cultural Haroldo Conti, Secretaría de Derechos Humanos, 2010. URL: <https://maristellavampa.net/archivos/ensayo48.pdf>. Consultado el 21 de Julio de 2023.

¹⁰ Se ubican aquí las obras de Prieto, Adolfo, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1988, y de Adamovsky, Ezequiel, *El gaucho indómito. De Martín Fierro a Perón, el emblema imposible de una nación desgarrada*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.

¹¹ Se hace referencia al trabajo de Palti, Elías, “Facundo y la «ansiedad de las influencias»”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, N° 44, 2016, pp. 194-200.

2. Un mito para pensar la construcción del Estado argentino

El mito *civilización y barbarie* ha sido trabajado en varias obras desde múltiples perspectivas y se expone aquí un posible aporte en su interpretación a partir de ciertos conceptos enmarcados en la obra de Ernesto Laclau. Diversos autores y autoras consideraron su dimensión interpretativa, captando y desarrollando la funcionalidad y potencialidad del mito político; sin embargo, se considera aquí que los aportes de Laclau intervienen en la capacidad propositiva y totalizadora del lenguaje mítico, aportando una interpretación del mito político que otros modelos teóricos y autores no proveen. A modo de discusión con estos modelos teóricos se plantea un estado del arte para leer algunas líneas de análisis que se produjeron alrededor del estudio de este mito político. En primer lugar, los aportes de Maristella Svampa¹² analizan el axioma sarmientino plasmado en la obra *Facundo o Civilización y Barbarie*, esclareciendo los aportes a su época y planteando una imagen polisémica que va a quedar inscripta en la historia cultural. Esta imagen introdujo, en la interpretación de la realidad política del momento, una especie de dispositivo simbólico fundacional que fue mutando hacia una fórmula axiomática de oposición cerrada entre civilización o barbarie. Este cambio de la fórmula original en una excluyente, de combate, terminó siendo, según la autora, un llamado a la marginación y al exterminio del otro. A partir de esta interpretación, se observa la falta de explicación o desarrollo del funcionamiento u operatividad de la fórmula y cómo ésta incluyó en sí características como la performatividad narrativa y la flexibilidad significante. Estas características son tratadas por Laclau al pensar en las lógicas significantes equivalenciales encadenadas a un conjunto de significados que se van articulando dentro del entramado conceptual y disponiendo, por ejemplo, el escenario simbólico de la obra literaria analizada en este trabajo. La función antagónica de la fórmula no siempre se presenta como excluyente, sino que puede pensarse también como integradora de momentos constitutivos, contradictorios e incompatibles del mismo universo simbólico existente dentro de un contexto histórico particular. Esta idea puede rastrearse en el trabajo de Elías Palti,¹³ en su apelación a la fórmula para explicar lo que ésta excluía: la posibilidad de un

¹² Véanse los citados textos de Maristella Svampa.

¹³ Palti, Elías, "Facundo y la «ansiedad de las influencias»", *op. cit.*

triunfo final de la *barbarie*. La incompatibilidad y la contradicción con la concepción lineal y evolutiva inmanente en la idea de *civilización* luchaba contra una *barbarie* que se negaba a desaparecer y que podía reencarnarse tanto en el gaucho y su comunidad como en una presencia fallida del Estado. Pero esta incompatibilidad observada por el autor necesita de una matriz significativa flexible, para que la incompatibilidad se vuelva posibilidad en el juego equivalencial, aportando una serie de significantes diferentes que complementen el sentido y se alejen de una interpretación unívoca del concepto de *barbarie*. Así, las contradicciones pueden fluir, entre lo contingente y lo necesario, de un actor a otro, jugando con el proceso narrativo.

En referencia al género criollista, el análisis de Adolfo Prieto¹⁴ es certero al pensar la literatura como un factor importante, junto a otros, en el despliegue de la política cultural, ya que ésta funcionó como instrumento operativo e influyente en la conformación de los imaginarios sociales de la época. Su idea acerca del criollismo, y de la variante *moreirista* del mismo, asume una postura cerrada, de antagonismo al régimen elitista y modernizador.¹⁵ Sin embargo, no se coincide en este punto con el autor al pensar, junto con Laclau, la necesidad de una mayor flexibilidad simbólica para lograr una mayor potencialidad significativa. La obra de Eduardo Gutiérrez, *Juan Moreira*,¹⁶ no parece presentar un bando civilizado y un bando bárbaro, sino que, en la cadena de significantes, los significados se van invistiendo ambivalentemente, pasando de la *barbarie* del gaucho a la del Estado y viceversa, realizando un juego que culmina con la búsqueda de suturación y cierre del sentido y la inclusión de estos juegos en esta intención final del triunfo del proyecto civilizador. También, la afirmación de Prieto sobre el cercenamiento de las fuentes de justificación del criollismo a manos del proyecto

¹⁴ Prieto, Adolfo, *op. cit.*

¹⁵ Sostiene Prieto: “La literatura, desde luego, era el sujeto menos aparente del juego de racionalizaciones desde el que se invoca la debilidad del cuerpo social, pero el recurso de apelación a la misma indica el poder modelador, la capacidad de persuasión que le reconocieron los sostenedores de una política cultural destinada, junto con otras instrumentaciones políticas, a disciplinar ese mismo cuerpo social. El criollismo popular, particularmente en su variante *moreirista*, debía necesariamente concitar la condena de ese programa disciplinario, y la concitó con creces, si se considera el número y la calidad de los que participaron en el mismo, la variedad y la intensidad del esfuerzo intelectual puesto en su beneficio”. *Ibid.*, p 14.

¹⁶ Gutiérrez, Eduardo, *Juan Moreira*, 2014. URL: <https://freeditorial.com/es/books/juan-moreira>. Consultado el 18 de Julio de 2023.

civilizador moderno,¹⁷ no es compartida, ya que se considera que el advenimiento de la Argentina moderna y civilizada no quitó la operatividad como resto¹⁸ de la *barbarie*. La obra *Juan Moreira* influye, desde esta perspectiva, en este juego ambiguo que se desarrolla en un escenario simbólico donde el mito civilizatorio intenta trazar sus reglas, integrando la *barbarie* como una referencia a sumar en su rol de significante móvil. Continuando con la función del criollismo en la dimensión cultural y del papel de *Juan Moreira* en la literatura de la época, el trabajo de Ezequiel Adamovsky¹⁹ plantea un completo análisis del género criollista y de su influencia, en las figuras que compone, en muchos periodos de la historia cultural y política argentina. Respecto del *moreirismo*, observa su herencia del *Martín Fierro*, pero marca la diferencia de su impronta comercial más que de crítica política y social o de análisis moral.²⁰ Pero este trabajo, de gran erudición, no desarrolla la potencialidad mítica que la fórmula civilizadora de la época impregnó en general en las obras del criollismo y en particular en *Juan Moreira*. Esto se intenta esclarecer en este artículo captando el aporte que estas obras permitieron, de una manera u otra, en el ensamblaje de un escenario simbólico donde el mito civilizatorio pudo afirmarse y potenciarse en el imaginario colectivo mediante una narrativa que intentó desplegar un sentido unívoco, suturado y universal de la noción de civilización.

¹⁷ Afirma Prieto: “Cualquiera fuere la incidencia de los factores que intervinieron en la conformación de la Argentina moderna (incluido, entre ellos, el de la literatura culta que contribuyó a la verbalización de su imagen oficial) no caben dudas de que su advenimiento cercenó las fuentes de justificación de la literatura popular criollista. Sin la producción específica de nuevos textos, el fenómeno de lectura que acompañó a la irrupción de esa serie literaria lograría, sin embargo, sobrevivir durante algunos años, en lentos repliegues y desplazamientos que, acaso sólo por comodidad, atribuimos a las leyes mecánicas de la inercia”. *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ Se recurre al concepto de *restos* según lo expresado por Eduardo Rinesi, donde los mismos mantienen una capacidad simbólica operativa dentro del discurso preeminente, “... porque el presente está siempre habitado o asediado por los restos de las cosas, de las personas, de las épocas que van quedando atrás, y que querríamos sepultadas para siempre, vuelven, siempre, por sus fueros [...]. E]l destino mismo de los restos, su sino, su designio, es volver, es estar siempre volviendo”. Rinesi, Eduardo, *Restos y desechos: el estatuto de lo residual en la política*, Buenos Aires, Caterva Editorial, 2019, p. 30.

¹⁹ Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*

²⁰ Explica Adamovsky: “Gutiérrez era centralmente un escritor que producía para lo que, desde ahora, puede llamarse un «mercado». Su principal finalidad no era la intervención política [...]. Escribía para el público masivo, contra reloj, de manera veloz y descuidada, como forma de ganarse la vida. Fue posiblemente el primer autor argentino que consiguió vivir de las letras y ganar sumas considerables. Sus narraciones tenían sobre todo un propósito comercial y nunca le dieron ningún renombre entre la gente de letras (más bien lo contrario)”. *Ibid.*, p. 30.

3. Juan Moreira y su despliegue en el espacio ficcional creado por el mito civilizatorio

El universo de *Juan Moreira*²¹ se desarrollaba en un contexto de relaciones sociales, políticas y económicas, donde una matriz institucional socavada y deslegitimada intentaba organizar la vida cotidiana del pueblo. La ley, como supuesta encarnación plena de las ideas de orden y *civilización*, parecía ser evanescente en contextos donde la autoridad exhibía la contingencia de su desenvolvimiento fuera de ella o donde la misma era contorsionada en beneficio propio. En consecuencia, la suerte del personaje de ficción parecía extenderse en una dimensión social aparentemente determinada por una idea de progreso vencedora, asociada a Europa y a leyes históricas inmutables. Como sostiene Adamovsky:

En un contexto de triunfo de las clases altas que implicó una mayor desigualdad, y también la exclusión política de las clases populares y la imposición de una cultura, una estética y valores liberales y europeizantes, la “estrategia representacional” que fue el criollismo –identificarse con el héroe matrero, disfrazarse de Moreira, imitar el habla del gaucho, simular su autenticidad rústica, actuar sus insumisiones, su coraje brutal y su reclamo de justicia– tenía una dimensión antagonica evidente.²²

Se coincide en general con este análisis por parte del autor, pero también se entiende que esta dimensión, sin dejar de presentar condiciones antagonicas, también es constituyente de ambigüedad, ya que el contenido en la cadena equivalencial asociado al relato del proyecto civilizador como contradicción latente intentaba definir una posición de la élite más matizada y en camino de resolución, donde más que la extirpación definitiva de la *barbarie*, como expresa el autor, puede sostenerse la idea de una convivencia como resto. En este sentido, la obra de Gutiérrez, más que un manifiesto revolucionario o de rebeldía, puede pensarse como un espacio operativo que, desde la nostalgia o la utopía, rescataba lo bueno del

²¹ La potencialidad simbólica que encierra la figura del gaucho Moreira presenta un devenir del prontuario policial al folletín. La obra fue escrita por Eduardo Gutiérrez entre noviembre de 1879 y enero de 1880 y presentada en la revista “La Patria Argentina”; se editó en forma de novela pasando luego, en 1884, a su adaptación teatral mediante el trabajo conjunto de Gutiérrez y José Podestá. La construcción del relato se conformó entre la informalidad de la oralidad, en tanto leyenda popular, y la formalidad del orden discursivo de un cuerpo escrito que buscaba su edición.

²² Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*, p. 114.

gaucho en su integración al proyecto civilizatorio. Así también, aparecía una especie de sedación que aplacaba la crítica social justificando la inevitabilidad del proceso de modernización, mientras se intentaban resolver las contradicciones existentes en el devenir existencial del personaje.²³ Si la lógica representacional de *Juan Moreira* permite recortar un mundo popular en oposición a los proyectos político-culturales de la élite gobernante, esto no significa que en este mundo no se dieran influencias culturales mediatizadas por las ideas mitificadas, suturadas y preeminentes del proyecto civilizador. Y esto podía acontecer como nuevo espacio legítimo de identidad popular, habilitando la integración de los vencidos, los redimidos y los arrepentidos que daban sus últimos estertores de rebeldía.²⁴ Esta integración se piensa mediante la idea de un camino de redención, donde el gaucho, manso y no rebelde, intentaba llevar a cabo esta acción salvífica dentro del campo en disputa,²⁵ donde estas acciones parciales son aceptadas como parte de la consecución de la plenitud de sentido final. En este sentido, *Juan Moreira* puede interpretarse como un *Vía Crucis* redentor, donde su imposibilidad de conclusión²⁶ lleva a la desilusión y no a la rebeldía. Así, el imaginario del proyecto civilizador pudo expresarse por medio del género criollo erigiéndose como una admisible idea de plenitud que impulsaba, orientaba y marcaba el ritmo de naturalización de la vida del gaucho, ubicando, reinterpretando y redirigiendo su heroicidad hacia una posible condición de integración.

Posiblemente, los personajes de ficción de la obra se presentan arrojados en un escenario tensionado por la concepción mítica y

²³ Explica Adamovsky que: “Desde el punto de vista popular, no había contradicción en leer un día la exaltación de un criollo rebelde y otro la de uno sabio y manso. Puestas en serie, la segunda no necesariamente contrarrestaba a la primera”. *Ibid.*, p. 123.

²⁴ Respecto de la latencia e imposibilidad de una rebelión real al proyecto de la élite, explica Adamovsky: “La atracción que los habitantes del campo sentían por las proezas de los gauchos ficticiales en su lucha contra la autoridad tal vez se deba a que transferían al plano imaginario una rebelión (que ya no era posible dar en el plano real) contra un orden social y una deriva histórica que no podían parecerles justos”. *Ibid.*, p. 99.

²⁵ Ver nota 8.

²⁶ Esta imposibilidad del resguardo de la papeleta de conchabo desilusiona a Moreira: “Yo ando por el campo corrido por la suerte, siguió diciendo Moreira, no tengo papeleta de resguardo, y quiero que usted me dé una como un verdadero servicio [...]. Está de Dios –respondió el gaucho–, que yo he de vivir eternamente en guerra con la justicia, de lo que me alegro en parte, pues no tendré nada que perdonar a nadie”. Gutiérrez, Eduardo, *op. cit.*, pp. 242-243.

utópica de *civilización* y atravesados por los espectros de una *barbarie* enterrada pero operativa. Como sostiene Elías Palti, “La brutalidad y el terror vuelven a aparecer desde que se halla en el campo, en medio de aquella naturaleza y de aquella sociedad”.²⁷ Esta situación de una *barbarie* operativa, más allá de la supuesta ausencia producto del relato civilizador, puede explicar la ambigüedad de la existencia de Juan Moreira, de su conducta ejercida en la nebulosa de la semi legalidad o ilegalidad, y de su adscripción posterior a la política formal o semiformal como intento de integración social. El gaucho Moreira condensa en su expresión significativa lo que Adamovsky expone cómo “las visiones de ese «nosotros» que era preciso construir”²⁸ y donde las élites y el Estado, sin dejar de proponer las suyas, se vieron forzados a aceptar la figura del gaucho como referente del “nosotros” de las clases populares. Sin embargo, esto no significa que el mito civilizador depusiera su noción de plenitud. Su intento puede pensarse como la aceptación de la figura del gaucho asociándose a esta figura del “nosotros” popular, pero en sus propios términos. La noción del gaucho se convertía en un objeto particular, distorsionado y útil para intentar imponer la visión de plenitud de la élite mediante la idea de una posible integración de la *barbarie* en la figura del gaucho manso.²⁹ Y esto sería posible mediante la génesis de una cadena de significantes que se articulaban permitiendo la inserción de esta figura dentro de un sentido general ampliado y desdeñando el significado del mismo únicamente como referente identitario popular. Consecuentemente, la inclusión era también excluyente: el gaucho (bárbaro) será parte, pero como gaucho manso y disciplinado laboralmente; así, ya *civilizado* e inofensivo, podrá ser expresado por el criollismo como una síntesis histórica y como un triunfo cultural de la élite.³⁰

²⁷ Palti, Elías, “Los poderes del horror: Facundo como epifórica”, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXX, N° 207, 2004, p. 532.

²⁸ Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*, p. 114.

²⁹ Como sostiene Laclau: “...lo que la distorsión ideológica proyecta en un objeto particular es la plenitud imposible de la comunidad”. Laclau, Ernesto, *Misticismo, retórica y política*, *op. cit.*, pp. 19-21.

³⁰ Afirma Adamovsky: “La poesía gauchesca sobrevivió, pero sus usos y contenidos cambiaron por completo. Ya no fue un instrumento de partido, sino –ahora sí– un artefacto propiamente literario. Sus protagonistas no eran gauchos en armas que intervenían en la vida política, sino paisanos sosegados que observaban el presente o expresaban una visión nostálgica por un pasado ya ido”. Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*, p. 20.

La dinámica contingente del personaje conformado por Gutiérrez parecía entrar en tensión con las posiciones idealizadas y míticas de la noción de *civilización*, entregando un cuadro de mayor potencialidad existencial y un sentido de realidad más pertinente al devenir social de la época. Por consiguiente, puede pensarse que la figura del gaucho de la pampa vuelto político³¹ parece condensarse en Moreira y sus andanzas, que abundan en matices y ambigüedades y que terminan siendo los restos³² bárbaros del orden civilizado y las impregnaciones de *civilización* dentro de la sepultada *barbarie*. Puede pensarse entonces que al protagonista sólo le quedaba transitar y aventurarse por el escenario simbólico ocluido y universal expresado en los discursos preeminentes de la dimensión cultural del proyecto civilizador, y arrojarse a la existencia en un tiempo tensionado por las transformaciones generadas por la modernidad incipiente. En la aparente quietud de la pampa, el gaucho Moreira se enfrentaría a múltiples contingencias en esta posible interpretación del proceso transformador de la Argentina de fines del siglo XIX y principios del XX.³³

Una idea de territorio alojó al relato ficcional y, probablemente, al estar impregnada del imaginario político y del sentido general de la época en que escribió Gutiérrez, reprodujo las tensiones acaecidas en el espacio real. De esta manera se fueron conformando metarrelatos de legitimación y símbolos claros y reconocibles que pudieron consolidar un relato que justificaba ciertas condiciones políticas y económicas suturadas por el mito civilizatorio. Así también, esta territorialidad podía expresarse en la noción de centros y periferias, metrópolis y colonias, naturaleza productiva y desiertos, y cultura y naturaleza, asociándose a la lógica espacial

³¹ Expresa y cita Elías Palti: “En definitiva, si la lucha es entre civilización y barbarie, sólo hay historia aquí de lo que es su negación, es decir, la historia de Quiroga, de Rosas, en fin, de la Barbarie. Falta la historia de aquello que constituye su ámbito propio, la de las ciudades, la de sus grandes hombres y sus personajes cotidianos, la Historia de la Civilización [...]. El gaucho de la pampa convertido en elemento político, ante la barbarie hecha sistema, era ya impotente”. Palti, Elías, “Los poderes del horror...”, *op. cit.*, p. 541.

³² Rinesi, Eduardo, *op. cit.*

³³ Sostiene Adamovsky que: “Este tipo de visiones será muy común en el criollismo popular posterior. El progreso de la racionalidad económica capitalista se imaginaba habitualmente como una fuerza que le quitaba al gaucho su libertad y su conexión con la música y con la poesía”. Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*, p. 96.

conformada por la fórmula *civilización y barbarie*.³⁴ Pero también puede pensarse en una expresión complementaria en términos de *encarnación*, es decir, como plenitud ausente que posibilitaría aún más su rol operativo dentro de la literatura. Como parte del género criollista de la época, la obra se inscribía dentro de la literatura nacional,³⁵ en la que se muestran descripciones de escenas naturales que, mediante imágenes narrativas, buscan expresar la lucha entre la *civilización* europea y la *barbarie* autóctona. Estos términos intentan plantear el conflicto entre el *quehacer* dinámico transformador de las *leyes naturales* del progreso y la *quietud* adaptativa de las sociedades originarias,³⁶ permitiendo trazar fronteras tensionadas entre lo pasado operativo en sus *restos* y lo presente expresado en el relato mítico suturado. Esta situación podía rastrearse en la ambigüedad y heterogeneidad expresada en *Juan Moreira*, en sus encuentros conflictivos con los mandatos sociales incluidos en los discursos civilizatorios suturados. Como sostiene Adamovsky:

Prácticamente no hay historia de matreros en la que alguna injusticia de un oficial del Estado no intervenga a la hora de explicar el camino de violencia emprendido por el héroe. La

³⁴ Moyano, Marisa, “Escritura, frontera y territorialización en la construcción de la nación”, en *Revista Ciber letras*, [en línea], N° 9, 2003. URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=716338>. Consultado el 18 de julio de 2023.

³⁵ Explica Moyano: “puede decirse que lo que en esta literatura fundacional de la patria se llama el *desierto* constituye la proyección hipostasiada e hiperbólica de una mirada que procura transformar de raíz un estado de situación percibido como *barbarie*, superponiendo sobre ella otro mapa, otra cartografía, otra realidad, otro desarrollo de la historia entroncado en el modelo de la *civilización* europea. Porque tras la *metáfora del desierto* lo que se oculta en realidad es una frontera interna en el proceso de constitución del Estado y la Nación, que se perfila como una muestra de la asimetría estructural entre una sociedad y un orden estatal que pretende proyectarse frente a una otredad radical, la de la población gaucha excluida de ese proyecto y la de una sociedad aborigen no reconocida como tal, que como no pueden instituir un orden cultural y jurídico reconocible desde la perspectiva *civilizada* no existen sino como obstáculo y rémora de la amorfa *barbarie* y el salvajismo que el progreso está llamado a superar”. *Ibid.*, p. 12.

³⁶ Se toman los conceptos de *quehacer* y *quietud* de Rodolfo Kusch, en el sentido de identificar la *barbarie* con la *quietud*, el aislamiento, la expansión improductiva e incomunicada y la aparente pasividad del *estar no más*, es decir, la simple adaptación al medio opuesta a la idea de *quehacer* que se presenta como instancia transformadora identificada con la *civilización*. Por lo tanto, *quehacer* refiere a la dominación del medio natural y la consecución de objetivos de desarrollo y transformación del mismo según los parámetros de la modernidad capitalista y a la *quietud*, el *estar no más*, a una concepción de adaptación circunstancial. Kusch, Rodolfo, “La encrucijada de estar no más”, en *El pensamiento indígena y popular en América, Obras completas*, Tomo II, Buenos Aires, Editorial Ross, 2000.

ley con frecuencia aparecía como un aparato de opresión de los pobres.³⁷

De esta manera, Moreira se encontraba atravesado por este escenario ficcional cargado de imposibilidad y desilusión y expuesto a la impronta de un Estado ambiguo que, eventualmente, alternaba a conveniencia la ejecución de la ley. Si bien, como propone Adamovsky, esta noción de ley podía expresarse como aparato opresor de los pobres, tal figura y la del Estado modernizador no aparentaban verse socavadas aún frente a las posibles tensiones generadas por las contradicciones sociales. Probablemente esto sucedía porque la sutura de sentido se sostenía eficientemente proyectando el relato de integración y redención como camino aceptable para el héroe, y porque el mito político civilizatorio estaba en condiciones de operar naturalizando y expresando la inevitabilidad de esta integración mediante la admisión de las supuestas leyes universales del progreso.

Posiblemente, la cotidianeidad relatada en *Juan Moreira* era reconocible en los contextos cotidianos de los sujetos de la época y esta familiaridad permitió la expansión del mercado de la literatura popular, habilitando una lógica comercial que servía como dispositivo de proyección del sentido general influenciado por el proyecto civilizador de las élites. Esta situación podía presentarse sin dejar de lado cierta reivindicación popular de esos héroes rebeldes que se oponían a la modernidad de la Argentina.³⁸ La dinámica del mito civilizatorio permitía habilitar ciertos juegos y articulaciones entre los ritos gauchescos y las utopías civilizadoras de las élites, entre los matices *bárbaros* del poder civilizado y los ideales morales del *gaucho bueno*³⁹ devenido bandolero y delincuente por fuerza de las circunstancias. Y es posible que esto acentuara un campo de semi

³⁷ Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*, p. 91.

³⁸ La literatura popular fue un instrumento de gran difusión en la época. Sostiene Adamovsky que: “Las decenas de miles de ejemplares que se imprimieron de Martín Fierro y Juan Moreira marcaron la aparición de un mercado de amplitud considerable para la literatura popular [...]. Ese nuevo terreno, a su vez, habilitaría novedosos carriles por los que las clases populares continuarían incidiendo sobre los rumbos de la cultura nacional (sea directamente, por intermedio de mediadores culturales, o solo orientando a través del consumo las decisiones de aquellos creadores o empresarios que deseaban colocar de forma masiva sus productos)”. *Ibid.*, p. 32.

³⁹ Así lo explica Adamovsky: “El tema de los abusos de la autoridad y la mirada negativa sobre los «dotores» y «puebleros» serían una constante en la gauchesca [...]. Esta secuencia (abuso de autoridad/conversión del gaucho de bueno a matrero) será frecuente en los folletos de lectura masiva del cambio de siglo”. *Ibid.*, p. 90.

identidades relacionadas entre sí inestablemente, que funcionaban articuladamente en una operatividad significativa, más que una determinación imperativa de la plenitud civilizatoria. En estos términos, *Juan Moreira* podría interpretarse como un relato de encuentro y redención con el poder civilizador⁴⁰ en el que la ambigüedad y la contradicción se entrecruzaban permanentemente sin desmedro del relato político preeminente del mito civilizatorio. Así, este relato lograba aportar una cadena equivalencial de significantes que intentan montar el escenario simbólico ficcional⁴¹ donde se expondría la necesaria sumisión de la desaparecida *barbarie*. En este sentido y continuando la posible articulación, Moreira no debía ser vencido heroicamente, sino que debía ser integrado mansamente al mercado laboral y al espacio legal o, en todo caso, morir como un marginal fuera de la ley. En estos términos podría darse, probablemente, el sentido del triunfo final de la *civilización* como encarnación.

Surgen también del análisis ciertas nociones de frontera o *desierto* en tanto espacio de la *barbarie* donde discurría parte de la realidad social y simbólica de la época.⁴² Ellas se pueden pensar como un territorio sujeto al cambio mediante la integración a la sociedad

⁴⁰ Este encuentro entrama una tensión que interviene en toda la obra. Como explican Lía Noguera y Juan Cruz Forgnone: “La historia del gaucho Juan Moreira, una historia que cobra visibilidad a partir de su encuentro con el poder, volverla ficción fue el primer eslabón de una cadena de transposiciones que inició Gutiérrez, a la vez que produjo un segundo acto de sujeción de este cuerpo en un soporte escritural (el primero fue la escritura policial) a fin de perpetuarlo en la historia de la alta cultura, pero también, y, sobre todo, de la cultura popular. En este sentido, con la escritura de Gutiérrez se produjo el pasaje de cuerpo leyenda a cuerpo épico de este gaucho perseguido. Además, con el estreno teatral se produjo un acuerdo estético, social y político, que concentró los paradigmas principales que constituyeron la estructura de sentimiento de la Argentina roquista de fines del siglo XIX en su proceso de enculturación, posterior al surgimiento del Estado moderno argentino”. Noguera, Lía y Forgnone, Juan Cruz, “*Juan Moreira* (1886) de Eduardo Gutiérrez y José Podestá”, *Revista Teatro XXI* [en línea], N° 34, 2018, p. 84. URL: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/teatroxxi/article/view/5117/4631>. Consultado el 18 de Julio de 2023.

⁴¹ Afirma Adamovsky: “Con independencia de la existencia o no del tipo gaucho o de su peso social, es incuestionable que las historias que se contaban oralmente o se leían en los textos criollistas tenían resonancias claras con la experiencia de vida de los paisanos pobres de entonces. [...]. Los dramas gauchescos los ayudaban a dar sentido a los cambios drásticos que venían afectando su mundo”. Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*, p. 98.

⁴² Exponen en este sentido Noguera y Forgnone sobre el alcance de la obra a nivel social: “De esta manera, un público mixto es el que produjo el Moreira: aquél que respondía a la élite y aquél que respondía a las clases populares. En el cruce de ambos hallamos al cuerpo de José Podestá. Porque una disyuntiva es la que atraviesa a este actor: «satisfacer a ese público ‘bajo’ que lo acompañó desde sus inicios –el contraestado–, o dar respuesta a las demandas de esos otros espectadores cultos –la coalición estatal– [...]»”. Noguera, Lía y Forgnone, Juan Cruz, *op. cit.*, p. 85.

de mercado mundial con el auxilio de la inmigración, los capitales extranjeros, la expansión del ferrocarril, la formación de colonias, los ritos y usos de la técnica y el aparato legal y punitivo del Estado. Como sostiene Adamovsky:

Gutiérrez anota que la llegada del ferrocarril y los alambrados destruían empleos y ahorran personal, y que la suba de los arrendamientos les quitaba a los gauchos puesteros la posibilidad de mantener ganado propio. Pero, sobre todo, la obligación de entregarse al “trabajo productivo” estaba modificando hondamente la cultura y las costumbres desinteresadas y generosas del hombre de campo, reemplazado por extranjeros que solo buscaban dinero y no tenían tiempo ni interés en tocar la guitarra o divertirse en las pulperías.⁴³

En este territorio, atravesado material y simbólicamente por el sentido como plenitud del mito civilizatorio, Moreira desenvuelve su existencia. Aquí existe la posibilidad del encuentro entre realidad, leyenda y ficción, y se articulan las contingencias para crear un pacto de inteligibilidad expandido que podía incluir la justificación del paso a la ilegalidad, la violencia del gaucho y la búsqueda de satisfacer las ansias de expiación e integración. En este lugar, en este territorio en transmutación, lograba emerger la capacidad reudentora de la *civilización* y en este espacio multiforme, ámbito del pacto ficcional, la noción de *criollo*⁴⁴ manifestaba el contraste con lo urbano expresando la tensión explícita entre la tradición y la modernización. Así, dentro de los límites que se van conformando, se articulan y contorsionan los diversos símbolos de la *civilización* con las costumbres gauchescas tomando volumen y densidad a través de las acciones de los sujetos.⁴⁵

⁴³ Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁴ Lo urbano y lo rural fueron un campo de reflexión constante, donde estos ámbitos se mostraban con características bien definidas en la época. Como explica Gloria Chicote: “mientras que los términos *campesino* y *gaucho* sirven a Sarmiento para caracterizar el campo y oponerlo a la ciudad, el término *criollo* no aparece en *Facundo* seguramente porque no le es útil para su mirada dicotómica [...]. [L]os criollos podían ser calificados positivamente como patriotas, o negativamente como ladinos, podían pertenecer indistintamente a la ciudad o al campo, mientras que el gaucho suponía una delimitación territorial interior, se asimilaba semánticamente a la campaña, y comenzaba a alcanzar una dimensión nacional solo en su proyección literaria narrativa, confrontado con el espejo de la literatura europea”. Chicote, Gloria, “De gauchos, criollos y folklores: los conceptos detrás de los términos”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, N° 42, 2013, p. 22.

⁴⁵ La dimensión política se desenvuelve dentro de los límites que impone el mito civilizatorio. Como explican Noguera y Forgnone: “Esto último sería equivalente

La historia del bandolero y matón Juan Moreira suele aceptarse como la historia de un *justiciero* irredento producto de la injusticia institucional⁴⁶ mediante el uso constante de la figura de abuso de autoridad sobre el gaucho.⁴⁷ Pero esta habitual interpretación no siempre llegaría a debilitar el sentido pleno que intentaba imponer el mito civilizatorio. Esta idea surge de pensar a Moreira como el resultado de la acción de la *barbarie* y no como un ser malvado e irredento por naturaleza y entendiendo, también, que el entramado conceptual que se articula equivalencialmente permite redimir al sujeto bárbaro y condenar la noción de *barbarie*. No es el gaucho como una especie de figura del *buen salvaje* lo que fracasa, sino que todo el sistema anterior, ya enterrado, es lo que debía ser superado definitivamente, demostrando la necesaria transformación y consolidación de la *civilización* y su proyecto.⁴⁸ Surgía entonces la necesidad de imponer rituales modernizadores, posiblemente encarnados en la técnica, el trabajo asalariado, los ferrocarriles y la vida en las colonias, como símbolos de la modernidad insertos dentro de la encarnada plenitud utópica de la idea de *civilización*. Quizás cierta noción de superioridad de la idea de *progreso* sobre las tradiciones y costumbres encarnadas en la noción residual de *barbarie*, permitiría proyectar la obra de Gutiérrez como parte de una posible síntesis de este proceso modernizador a partir de las vicisitudes existenciales del protagonista. Por consiguiente, el mito político

a sectorizar el espacio por la discriminación de dos grupos políticos: los agentes normalizados (la ley, el poder corporizado) y el héroe y su comunidad. [...] Por ello, y considerando que en cada una de las instancias textuales en las que el cuerpo Moreira se enfrenta con el poder, esto implica una instancia de cristalización de su valor contrahegemónico, la interpretación de un personaje gaucho efectuada por un gaucho actor como Podestá obedece a la forma ritual del espectáculo". Noguera, Lía y Forgnone, Juan Cruz, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁶ Esto se expresa en la obra analizada en este artículo. Como explica Carlos Fos: "no había para el gaucho real aplicación de justicia; los resortes de la misma lo habían condenado a un camino sin salida: la cárcel por insubordinación o la muerte en penosas campañas militares". Fos, Carlos, "En las fronteras de la civilización y la barbarie. La gauchesca o la lucha por la conformación del universo mítico nacional", *Stichomythia*, [en línea], N° 11 y 12, 2011, p. 23. URL: https://parnaseo.uv.es/Ars/stichomythia/stichomythia11-12/pdf/estudio_2.pdf. Consultado el 19 de Julio de 2023.

⁴⁷ Ver cita 39.

⁴⁸ En este sentido, Carlos Fos explica que la figura del gaucho es transformada en la literatura y el teatro que construye el género gauchesco: "podemos aseverar que su figura se ha cristalizado en el universo mítico del argentino, conformando un espacio de la memoria que construye una de sus identidades. Aún minado en su poder revulsivo, ese jinete ansioso de libertad, capaz de morir por sostenerla, nos interpela hoy. Estereotipado, reducido a héroe romántico, refuncionalizado en peón bueno o estilizado en desfiles de tratamiento superficial". Fos, Carlos, *op. cit.*, p. 26.

fundacional del Estado pudo expresarse en el sentido de *civilización sobre barbarie*, conteniendo la posible superación del sentido dicotómico y antagónico de la fórmula sarmientina y permitiendo un espacio de integración abierto a quienes se adaptaran al nuevo momento histórico.⁴⁹

El Estado, supuesto garante, aparecía como autor de la injusticia contra el gaucho.⁵⁰ La idea de *justicia* expuesta en la obra puede interpretarse como un significante utilizado, permanentemente, para justificar la conducta inducida del gaucho. Pero es posible que la noción de *justicia* que impregna todo el relato sea expresada como una *justicia bárbara*, residuo de épocas anteriores que aún conservaba la capacidad de operar sobre las instituciones existentes, produciendo la génesis del delincuente y demostrando el estado incivilizado de la autoridad.⁵¹ Que la noción de *justicia* desplegada sobre el espacio ficcional de la frontera no funcionara bajo las condiciones de posibilidad del relato mítico fundacional no hace más que afianzar el argumento de la urgente necesidad de transformación según sus preceptos. La idea de *frontera* analizada podría funcionar como

⁴⁹ En este sentido explicaba Carlos Octavio Bunge: “los héroes de la literatura gauchesca son producto de un período crítico en que el gaucho defendió, con su derecho consuetudinario, nada menos que su existencia social, su vida. Fue vencido; su derrota estaba escrita en el libro de la historia. La lucha entre dos sistemas de derecho es, por su oculta esencia, lucha entre dos razas. Implica la victoria, la absorción y asimilación del vencido, la cultura, como la Esfinge, devora a quien no acierta a descifrar sus enigmas”. Bunge, Carlos Octavio, *El derecho en la literatura gauchesca*, Buenos Aires, Biblioteca Virtual Universal, 2003, p. 18. URL: <https://biblioteca.org.ar/libros/8718.pdf>. Consultado el 19 de julio de 2023.

⁵⁰ Esta situación se desarrollaba en otra parte de la obra. “Un día fue llamado por el amigo Francisco, quien le notificó que tenía que pagar cuatrocientos pesos de multa, porque dos vacas de su propiedad habían andado haciendo daño en los sembrados de trigo. Moreira palideció de ira, buscó en la cintura el sitio de la daga, pero la silueta de su hijito cruzó por su imaginación y se contuvo. Pagó la multa y se alejó de aquella «casa de justicia», sintiendo en su corazón que la misma idea de venganza que lo hiciera latir aquel día que estuvo en el juzgado, volvía a renacer más poderosa”. Gutiérrez, Eduardo, *op. cit.*, p. 91. También Adamovsky expresa esta idea: “Prácticamente no hay historia de matrones en la que alguna injusticia de un oficial del Estado no intervenga a la hora de explicar el camino de violencia emprendido por el héroe. La ley con frecuencia aparecía como un aparato de opresión de los pobres”. Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*, p. 4.

⁵¹ Este estado de barbarie institucional encarnado en las autoridades quedaba expresado en el siguiente párrafo del texto literario: “Está bueno, amigo –dijo Moreira, dejando caer la mirada de sus negros ojos sobre Sardetti–. Usted me ha negado la deuda para cuyo pago le di tantas esperas, pero yo me la he de cobrar dándole una puñalada por cada mil pesos. Y usted, don Francisco, que me ha «echado al medio» de puro vicio, guárdese de mí, porque usted ha de ser mi perdición en esta vida. Moreira iba a retirarse, pero fue detenido por don Francisco, que llamando al soldado de la partida que con él representaba allí la justicia (rara justicia) lo hizo meter al cepo, esta vez de cabeza por desacato a la autoridad”. Gutiérrez, Eduardo, *op. cit.*, p. 20.

espacio de existencia y condena, de *muerte civil*, y el juzgado de paz se revelaría como parte de este orden que, influenciado por las condiciones del territorio, ejercía violenta y vengativamente la *justicia bárbara* sobre la existencia del gaucho.⁵² Así lo expresa Gutiérrez:

La justicia para él es la causa de que le falte trabajo, pues el estanciero lo rechaza temiendo que una leva lo deje sin peones; justicia, es la palabra que invocan para ponerle una barra de grillos porque en las lecciones no votó con el comandante militar; y justicia por fin, es la palabra que se oye sonar siempre en pos de una desventura o de una tropelía [...]. Por eso es que el paisano detesta todo lo que lleva el nombre de justicia, y de ahí nace el amparo que presta al que viene huyendo de ella.⁵³

Tanto la dinámica existencial de los personajes como el accionar institucional aparecen como la falta de *civilización* en su sentido pleno y acentúan la argumentación que justificaba la necesaria y total transformación política, social y económica. El autor expresa que Moreira no era un *salvaje*⁵⁴ ni un *asesino*,⁵⁵ y esto refuerza el argumento central de una *barbarie* como causa y condición, es decir, como instancia responsable de las vicisitudes del gaucho.⁵⁶ Esta idea permite reflexionar sobre las condiciones para la inserción del

⁵² Gutiérrez muestra la sed de venganza de la justicia: “Era necesario vengar la muerte del pulpero, y a falta del criminal, ahí estaban su esposa y su hijo para satisfacer la Justicia de Paz [...]. Con este objeto, y para costear los gastos del proceso, se había embargado todo lo que a Moreira pertenecía, y ya se sabe lo que es un embargo de bienes de un paisano. [...] Moreira había caído en desgracia, y envueltos en ella habían caído también su hijo y su mujer. ¿Quién podía defender a aquellos seres de los avances de aquella justicia *sui generis*? ¿Quién defendería aquellos intereses embargados para costear con ellos un sumario que aún no se había principiado? Sólo quedaba el puñal de Moreira”. *Ibid.*, p. 34.

⁵³ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁴ En este sentido puede leerse. “Moreira se acercó al herido, le echó en la boca un trago de caña, le lavó la herida y, empapando en el resto de la caña un pañuelo que le desató del cuello, se lo colocó sobre la herida a manera de compresa, diciéndole: –Esto le dará ánimo, mientras le llevan al pueblo le sacan la bala; que no se diga que Juan Moreira es un salvaje que no tiene compasión por los hombres vencidos”. *Ibid.*, p. 66.

⁵⁵ Corroborando esta idea el autor dice: “Es que en Moreira no había la tela de un asesino, ni su conducta obedecía a mezquinos móviles. Hombre de grandes pasiones, de corazón ardiente y espíritu vigoroso, se había sentido empujar en aquella rápida pendiente y se había entregado por completo a la fatalidad que lo guiaba”. *Ibid.*, p. 67.

⁵⁶ La lucha contra el sistema residual de la *barbarie* puede pensarse dentro de la obra. “Y Moreira era un hombre solo a quien la misma justicia había lanzado en la senda del crimen, y que tuvo a raya a las fuertes partidas que tantas veces enviaron las autoridades en su persecución, sosteniendo verdaderos combates con muchas partidas de plaza, diversos piquetes de policía de Buenos Aires, y algunos del batallón Guardia Provincial”. *Ibid.*, p. 91.

gaucho dentro del escenario simbólico que creaba el mito político *civilización sobre barbarie*, donde su integración podía aparecer como una situación fallida que sería resuelta por la evolución natural y universal del plan civilizatorio y no como una preconditionada determinada por la maldad del gaucho. De esta manera, se piensa que la *barbarie* existente pertenecía a los *restos* de una época que iría desapareciendo definitivamente debido al status que presentaba el país: el de una *civilización* ya consolidada.⁵⁷

Probablemente también pueda considerarse a *Juan Moreira* un relato que expresa el carácter necesario para un cambio social y donde las nociones de *justicia* y *civilización* que subyacen permitirían reflexionar acerca de las condiciones necesarias para mantener *bueno* al hombre, para que se dedicara a trabajar y formar una familia y para que se redimiera y reinsertara pacíficamente. Puede pensarse al protagonista con el deseo de alejarse de su suerte e ingresar al universo *civilizado*, al progreso capitalista y a la transformación integral del país. Así, *Moreira* parece expresar un ansia de reinserción en un nuevo camino de tranquilidad, paz y prosperidad que la nueva institucionalidad parecía prometer.⁵⁸ Este deseo del gaucho, manifestado por el autor, como búsqueda de estabilidad, protección y bienestar, puede pensarse asociado a la idea de *progreso* e integrando la cadena significativa del mito fundacional del proyecto civilizatorio. La misma, a la que pueden sumarse nociones como heroicidad-sumisión, honor-integración y prestigio-manse-dumbre,⁵⁹ permite ubicar al protagonista en disposición de dejar la

⁵⁷ Nuevamente, puede pensarse en los *restos* operando dentro de la *civilización*: “Las elecciones se aproximaban y los partidos armados hasta los dientes se preparaban a disputarse el triunfo de todas maneras por la razón o la fuerza, lema desgraciado que se ostenta aún en el escudo de una nación que se permite contarse entre las civilizadas”. *Ibid.*, p. 79.

⁵⁸ Expresa Gutiérrez: “Yo ando por el campo corrido por la suerte, siguió diciendo Moreira, no tengo papeleta de resguardo, y quiero que usted me dé una como un verdadero servicio [...]. Está de Dios –respondió el gaucho–, que yo he de vivir eternamente en guerra con la justicia, de lo que me alegro en parte, pues no tendré nada que perdonar a nadie”. *Ibid.*, pp. 242-243.

⁵⁹ Esta idea de un gaucho manso, integrado y trabajador, alejado del fantasma de la barbarie, es comentada por Adamovsky: “Con la victoria de Mitre en la Batalla de Pavón (1861), el federalismo aparecía claramente en retirada. Ya sin «gauchos malos» que temer, la ambivalencia respecto de la figura del gaucho se inclinó hacia la benevolencia. Desde 1869 el Banco de la Provincia de Buenos Aires emitió billetes ilustrados con imágenes de gauchos en escenas apacibles o realizando labores campestres, lo que indica que se lo consideraba ya un tipo suficientemente manso como para darle valor emblemático”. Adamovsky, Ezequiel, *op. cit.*, p. 68.

barbarie para ser un simple redimido de la *civilización*. De esta manera, Moreira puede expresar el resultado irreversible del gaucho frente a las leyes naturales del progreso que el país había aceptado. La idea del protagonista como *un buen hombre* arrojado al crimen debido a la dimensión residual de la *barbarie* permite fortalecer la necesidad de realización plena del proyecto civilizatorio, potenciar su plano mítico como totalidad cerrada y suturada, y fortalecer la idea de una necesaria resolución sobre la trama simbólica operativa de los restos de la *barbarie*.⁶⁰

4. Conclusión

Asociado a la instancia discursiva del proyecto político, la idea preeminente de *civilización* integró el mito político fundacional *civilización sobre barbarie*, intentando conformar el sentido general donde se desempeñarían las dimensiones política, económica, moral y cultural de la Argentina hacia mediados y fines del siglo XIX. Simultáneamente, en la dinámica lingüística e histórica se observan las nociones de progreso, ciudadanía, nación, propiedad privada, relaciones internacionales o alteridad y género, que se pudieron condensar en un universo simbólico capaz de aportar una preeminente dimensión de sentido a la actividad literaria de la época. Este entramado de ideas pudo expresarse, también, en tono mítico y utópico, lo que podía afianzar ciertos argumentos necesarios para expresar las formas cotidianas de existencia en la campaña y desempeñarse operativamente en la relación con la actividad económica, la legalidad y la política. De este modo, la funcionalidad del lenguaje posibilita, en cierta medida, el acrecentamiento de la encarnadura simbólica sobre todo tipo de narrativas y relatos, entre ellos, los artísticos y literarios. En consecuencia, la obra *Juan Moreira* de Eduardo Gutiérrez puede interpretarse como una narrativa donde la noción

⁶⁰ Expresado a modo de moraleja, el mensaje final del autor consiste en el reconocimiento de la consolidación del orden civilizado como sentido general de la realidad. “Es tiempo ya de que cesen estos hechos salvajes y el gaucho empiece a gozar de los derechos que le otorgan la Constitución y que ha conquistado con su sangre en todos los campos de batalla. Cerraremos esta dramática historia, haciendo notar que todas nuestras críticas referentes a la organización de la Justicia de Paz en la campaña, obedecen a la noble aspiración de que los derechos imprescriptibles de ciudadano, con los cuales invisten al hombre las leyes divinas y las leyes escritas, sean respetados y garantidos en todas las latitudes del suelo argentino”. Gutiérrez, Eduardo, *op. cit.*, p. 279.

preeminente de *civilización*, asociada al mito político, impregnó las consideraciones y figuraciones que los personajes realizaban de la vida y la existencia, conformando un escenario de inteligibilidad para el público lector. En este entramado simbólico el quehacer de los personajes parece desplegarse dentro de un sentido general pleno y suturado, asociado a una supuesta dimensión moral universal acorde a lo socialmente establecido y esperable de una sociedad civilizada. En este sentido, es posible pensar una interpretación de la obra en relación tanto con las subjetividades creadas dentro de un contexto de relaciones sociales, políticas y económicas, como con el escenario general creado por la matriz institucional del Estado, entendiéndose a esta última como una estructura aparentemente socavada y deslegitimada ante la vida cotidiana del pueblo y el arbitrio injusto de las autoridades de turno. La falta de justicia y la necesidad de transformación institucional para mejorar la vida de la comunidad pueden pensarse como la expresión de la *barbarie* como *resto* y que debe ser superada. Así también, el mito político se interpreta impregnando el sentido del devenir existencial de Juan Moreira, apelando al deseo de redención y reinserción social y civil y de superación progresista luego de un recorrido de marginalidad que, supuestamente, fue influenciado por las condiciones materiales y simbólicas del territorio *bárbaro*. Este deseo podría exponer el sentido de bienestar y progreso que el proyecto civilizatorio buscaba imponer al escenario de intelección de la realidad en la época y por el cual Juan Moreira estaría dispuesto a dejar su heroicidad *bárbara* frente a la posibilidad de integración *civilizada*. La caracterización del gaucho, al no ser representado como un *salvaje* ni un *asesino*, refuerza este argumento mediante la interpretación histórica que señala las condiciones sociales e institucionales anteriores a la formación del Estado nacional y a la sociedad civilizada como gestoras de las desdichas del gaucho. Al insertarlo en un escenario simbólico creado por el mito político *civilización sobre barbarie*, el protagonista ya no aparece como actor eficiente, sino como subjetividad fallida en condiciones de resolución mediante la evolución *natural* y *universal* del plan civilizatorio. Por último, una interpretación posible es que el autor plantea la resignificación del sentido general del relato civilizatorio de la época, expresando en la obra el resultado irreversible de la modernidad sobre el universo del gaucho y la posibilidad de su mansa integración bajo las leyes del *progreso*, donde su existencia, ya como *buen hombre*, podría encontrar un mejor destino.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel, *El gaucho indómito. De Martín Fierro a Perón, el emblema imposible de una nación desgarrada*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
- Bunge, Carlos Octavio., *El derecho en la literatura gauchesca*, Buenos Aires, Biblioteca Virtual Universal, 2003. URL: <https://biblioteca.org.ar/libros/8718.pdf>. Consultado el 19 de julio de 2023.
- Chicote, Gloria, “De gauchos, criollos y folklores: los conceptos detrás de los términos” en *Anales de Literatura Hispanoamericana* [en línea], N° 42, 2013, pp. 19-34, URL: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9015/pr.9015.pdf. Consultado el 20 de julio de 2023.
- Fos, Carlos, “En las fronteras de la civilización y barbarie. La gauchesca o la lucha por la conformación del universo mítico nacional”, en *Stichomythia* [en línea], N° 11 y 12, 2011, pp. 16-27. URL: https://parnaseo.uv.es/Ars/stichomythia/stichomythia11-12/pdf/estudio_2.pdf. Consultado el 19 de Julio de 2023.
- Gutiérrez, Eduardo, *Juan Moreira*, 2014. URL: <https://freeditorial.com/es/books/juan-moreira>. Consultado el 18 de Julio de 2023.
- Kusch, Rodolfo, “La encrucijada de estar no más”, en *El pensamiento indígena y popular en América, Obras completas*, Tomo II, Buenos Aires, Editorial Ross, 2000.
- Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990.
- *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Moyano, Marisa, “Escritura, frontera y territorialización en la construcción de la nación”, en *Revista Ciber letras*, [en línea], N° 9, 2003. URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=716338>. Consultado el 18 de julio de 2023.
- Noguera, Lía y Forgnone, Juan Cruz, “*Juan Moreira* (1886) de Eduardo Gutiérrez y José Podestá”, *Revista Teatro XXI* [en línea], N° 34, 2018, pp. 84. URL: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/teatroxxi/article/view/5117/4631>. Consultado el 18 de Julio de 2023.
- Palti, Elías, “Los poderes del horror: Facundo como epifórica”, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXX, N° 207, 2004, pp. 521-544.

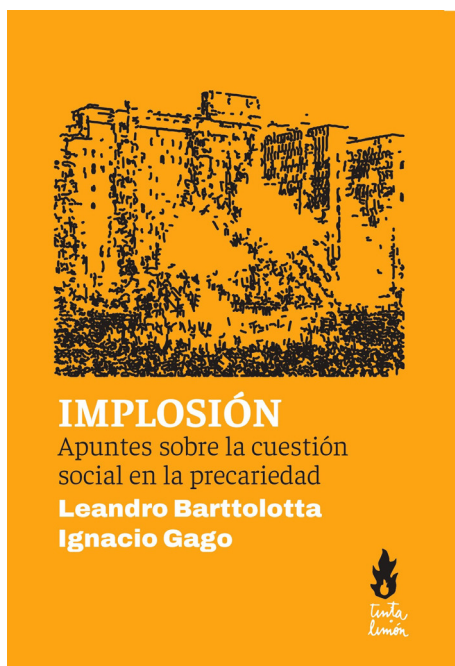
- “Facundo y la «ansiedad de las influencias»”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, N° 44, 2016, pp. 194-200.
- Prieto, Adolfo, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1988.
- Rezende de Carvalho, Eugênio, “La utopía identitaria en Argirópolis de Domingo F. Sarmiento” en *Tabula Rasa* [en línea], N° 21, 2014, pp. 247-265. URL: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39633821013>. Consultado el 18 de Julio de 2023.
- Rinesi, Eduardo, *Restos y desechos: el estatuto de lo residual en la política*, Buenos Aires, Caterva Editorial, 2019.
- Svampa, Maristella, *El dilema argentino. Civilización o barbarie*, Buenos Aires, Taurus, 2006.
- “Civilización o Barbarie: de «dispositivo de legitimación» a «gran relato»”, presentación en *Seminario de mayo. 200 años de historia argentina, el difícil proceso de construcción de una nación*, Centro Cultural Haroldo Conti, Secretaría de Derechos Humanos, 2010. URL: <https://maristellasvampa.net/archivos/ensayo48.pdf>. Consultado el 21 de Julio de 2023.

reseñas

Política de la precariedad

JULIÁN FERREYRA

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



Reseña de Barttolotta, Leandro y Gago, Ignacio, *Implosión, apuntes sobre la cuestión social en la precariedad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2023, 116 pp.

Recibida el 15 de junio de 2024 –
Aceptada el 28 de agosto de 2024

No se viene el estallido; estamos todos en implosionar. Tal es la tesis que Barttolotta y Gago, dos de los integrantes del Colectivo Juguetes Perdidos, sostienen en su último libro, *Implosión, apuntes sobre la cuestión social en la precariedad*. Si el estallido finalmente viene (y puede venir, como vino, y ellos lo tienen bien presente, en 2001), no por ello la tesis será falsada. No se trata para los autores de negar que el ajuste creciente, la crueldad y el cinismo pueden hacer estallar a las masas oprimidas. La implosión no anula la explosión, sino que es su “doble fantasma”: “Un estallido puede cargar con su doble fantasma, con su gemelo siniestro; la dimensión de la implosión (como aquel 2001 oscuro que implosionó barrios, familias, cuerpos adentro y que no se pensó en profundidad)” (pp. 29-30). En lugar de estallar *hacia afuera* y pasar al acto, la implosión nos va horadando hacia adentro, filtrándose en nuestros cuerpos, cansándonos, vaciándonos, desorientándonos. Desde ese lugar fantasmagórico, ha logrado convertirse en la lógica imperante que da sentido al devenir de la realidad que nos es contemporánea. Se trata de hacerlo visible. De *pensarlo en profundidad*. Para ello, es necesario poner en relieve (“mapear”) la lógica de la *precariedad*: la precariedad de la época va mellando nuestro interior, empapándonos de cansancio, azotando nuestros cuerpos. Ocurre que el concepto de “implosión”, que da título al libro y es su eje central, se vincula explícitamente con el de “precariedad” que aparece en el subtítulo, y que fue uno de los grandes conceptos que habían introducido los Juguetes Perdidos como clave de lectura de nuestra época: “lo social implosionado es la forma que reviste el lazo social en la precariedad” (p. 31).

La combinación de precariedad e implosión resulta por momentos demasiado para la

afectividad política del lector. Se desprende de ello un vaho nihilista, acorde con los aires de los tiempos. En las primeras páginas (los primeros "axiomas" con los que arranca el libro, esas "proposiciones que cualquier forma de vida contemporánea conoce, siente, vive de manera clara –y trágica–", p. 16) el libro parece presentar un carácter apolítico, que podría haberlo incluido en toda una línea de filosofía política del desencanto, en una estética de la impotencia, en un refugio en las pequeñas máquinas de guerra privadas. Afortunadamente, poco a poco vamos descubriendo que la apuesta es la opuesta: construir una política de la precariedad. "Hay *política* en la precariedad, por supuesto (no es tierra arrasada, ni fin de la historia)" (p. 46). Ocurre que aparece como tarea. La explosión es inmediatamente política ("el estallido abre algún tipo de escenario Político"), mientras la implosión "tiende a cerrarlo [al escenario político]" (p. 18). Pero esa tendencia puede ser revertida: "pensar de manera profundamente política todo lo que no suele entenderse como portador de una pulsión política" (p. 19).

El camino es arduo, y los nauseabundos aires de la época ahogan por momentos los fulgores de una construcción precaria de vidas e instituciones. Es el mapeo necesario, descarnado, de la realidad que nos es contemporánea. Hay que escuchar los murmullos de las vidas devastadas, aunque duela. Hay que sentirlos retumbar en nuestra propia precariedad, en el abismo que nos amenaza a todos (aunque no de la misma manera, como veremos). La precariedad es un drama constante: "inseguridad, violencias difusas, tragedias económicas familiares, trastornos de salud mental y enfermedades crónicas en cuerpos cada vez más ajustados y endeudados, consumos problemáticos de nuevas y malas

drogas, intentos de suicidios, etc." (p. 84). La implosión se va cargando en nuestros cuerpos, y las energías se consumen en la odisea de llegar al final de cada día. La lucha es "por sobrevivir, por hacer pie, por cuidar lo poco que se tiene, por mantener umbrales vivibles en medio del desborde [...] alcanzar, más o menos enteros, el final del día" (p. 35).

En ese contexto, aparece una perspectiva distinta del rol de las drogas en las vidas precarias: "Vidas populares a todo ritmo: manteniendo trabajos precarios y viajes de mierda, rejuntos familiares, barrios llenos de puntas y un consumo de sustancias que es ambivalente: sirve para *interrumpir* ese enloquecedor y desgastante *continuum* vital (irse de gira para cortar) y sirve para *sostenerse* en ese enloquecedor y desgastante *continuum* vital (la droga como combustible para soportar la gira existencial: laboral, social, familiar, etc.). Suele escucharse en boca de familiares: «Era bueno, pero se drogaba». Es que también se drogaba para poder ser bueno. Es que la bondad no es sólo moral y necesita ayuda artificial" (pp. 110-111). Ser bueno es un privilegio en medio de las existencias precarias y el azote de la vida mula.

La implosión es cuestión de cuerpos. "Se cargan de energías difusas, inéditas, opacas y cansan; las tiene que sostener el cuerpo y las vidas que las habitan con la precariedad de fondo" (p. 17). Se trata, por lo tanto, de lo que *puede un cuerpo* (que, se sabe, nunca se sabe). "En lo social implosionado el cuerpo no para nunca [...]. Un *aceleracionismo* precario que no es punta de lanza de nada. Solo gestión enloquecedora para sostenerse en la porción de precariedad que se habita" (pp. 31-32). Es difícil en medio de ese aceleracionismo desarrollar la sabiduría práctica sobre lo que puede nuestro

cuerpo, y sobre aquello que lo potencia y lo hace *poder más*. Y sin embargo es la tarea necesaria.

La *implosión* remite, al menos en mi lectura, al concepto de *implicación* forjado por Gilles Deleuze (y que es una de las referencias teóricas de los autores del libro, tanto aquí como en sus publicaciones como parte del Colectivo Juguetes Perdidos –remito para un análisis de ese entramado conceptual a la reseña que hicimos con Rafael Mc Namara en el número 13 de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*–). La *implicación* es el modo de existir de las intensidades: plegadas (sobre la ontología deleuziana, remito a Soich, Matías y Ferreyra, Julián [eds.], *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020). La *implosión* tiene una dimensión ontológica además de práctica. Es un proceso individual (un proceso en el interior de cada cuerpo) y social (un modo colectivo de cargar con el ajuste y vincularnos con los otros) pero también es la forma más general de la individuación ontológica. Cada ser existe plegándose (desde el embrión que se va plegando para diferenciar órganos y partes, hasta las profundidades de la tierra con sus estratos). Por lo tanto, no se trata de *juzgar* la implosión, sino de captar su funcionamiento. *Vivimos en los pliegues*, y la vida y la muerte se juegan en los pliegues con los que nos envolvemos. A veces es cuestión de deshacerlos, porque nos asfixian. A veces es cuestión de rodearse de pliegues, para construir una tierra habitable (“lo cual no quiere decir en absoluto vivir protegido, ¿no? Pero en ese momento, puede ser que hayan vencido provisionalmente a la muerte”, Deleuze, Gilles, *La subjetivación, curso sobre Foucault, tomo III*, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 37). No hay recetas

en la precariedad. Pero sí una doble cara de la implosión: como los pliegues, a veces hay que deshacerlos, a veces hay que rodearse de ellos.

La explosión, por su parte, está vinculada con otra dimensión de la ontología deleuziana: la explicación. Pertenece así al reino de lo *extensivo*, de la *mera* empiria. Más previsible, más normal, pero más implacable también. No hay lugar para lo nuevo, no hay lugar para zafar si nos tocó el barro. Más violento, más cruel. No es, sin embargo, sin valor. Somos, después de todo, también seres explicados. El hambre, el frío, el dolor, están en lo extensivo, y también debemos protegernos de ello. Y a veces explotamos. Y finalmente morimos, como todo lo extenso. Pero, nuevamente, lo extensivo es lo dado, tal como está dado, y que no puede ser modificado. Por ello es tan importante la dimensión *intensiva* a la que remite la *implosión*: en los pliegues existe una fuerza creativa que puede irrumpir en lo dado con una *novedad* (que no es necesariamente buena, pero sí puede serlo, es decir, que puede aumentar nuestra capacidad de actuar).

Así como los axiomas con los que arranca *Implosión* son conocidos, sentidos y vividos por *cualquier forma de vida* contemporánea, también la sabiduría práctica que estos implican está presente en todas ellas. Hay una distinción intuitiva entre las extensiones y las intensidades, entre lo que se teje sobre nuestras pieles y lo que se elabora en las profundidades del cuerpo. Hay toda una química de las intensidades en la precariedad: algo te lleva puesto, algo te permite sobrevivir, algo te potencia. Hay una búsqueda de protegerse, de sobrevivir. Rajar o quedarse. Envolverse en los pliegues del *continuum* o bajarse de él. Drogarse o tratar de rescatarse. Quedarse en casa o salir a la calle. Escribir o callar.

Estos gestos, cuando son individuales, tienden a quedar sepultados por las fuerzas oscuras de lo cotidiano (mis pliegues, mis pequeños pliegues privados no son nada frente a los del océano del capitalismo). Por ello es imposible pensar *Implosión* fuera de lo colectivo. Sin embargo, lo social, lo colectivo en sí mismo tampoco alcanza y tampoco da respuesta (vale también para el Estado). Tal como está en marcha, en condiciones del capitalismo y su mercantilización aparentemente triunfadores, lo social es una fuerza que nos debilita y nos somete. Afortunadamente (y de allí, nuevamente, la importancia de la dimensión *intensiva* de la implosión) no estamos librados a lo empírico tal como está dado. Se puede trabajar, elaborar. En grupo. Tal es el sentido de la noción de "rejunte": "los rejuntes son el modo transversal en que se organizan los afectos en la precariedad: afectos laborales, amorosos, amistosos, familiares, barriales [...]. A los rejuntes no los une el amor sino el espanto; o el terror anímico de la precariedad" (p. 28). En el rejunte se puede entrever que la precariedad "no es mera *falta* [...], sino un verdadero campo de juego de lo social" (p. 34).

Pero el *rejunte*, concepto básico de lo colectivo en la constelación de Barttolotta y Gago, es sólo un primer paso, necesario pero insuficiente. Es lo que espontáneamente se arma en el barrio, con la familia, los amigos, los vecinos, *unidos por el espanto*. Podemos, debemos, aspirar a más. La precariedad debe devenir *política*. "Hay *política* en la precariedad, por supuesto (no es tierra arrasada, ni fin de la historia). Pero hay que verla un poco con otros ojos. [...] Pequeñas consistencias armadas para conjurarla [un rejunte cualquiera]" (pp. 46-47). Y debe devenir política porque no hay equidad, tampoco en las posibilidades de rejunte y rescate: "No todos estamos a la

misma distancia de ese abismo, y existe una desigual distribución social, geográfica, etaria y de género de la exposición a la precariedad [...], quizás sea la forma contemporánea de las *luchas de clases*" (p. 34). En esta lucha de clases, nuevamente, las clases privilegiadas tienen siempre las de ganar, los dados están siempre cargados. Por ello hace falta el dispositivo estatal e institucional, para nivelar el juego. Es cierto que el Estado tiende a ser apropiado en favor de las clases dominantes. Es cierto que las instituciones que lo integran están, ellas mismas, implosionadas: "No existe institución que no esté implosionando" (p. 89). Lejos de estar sostenidas por el dispositivo estatal, esas instituciones cargan sobre los cuerpos agotados de sus agentes, multiplicando el problema en lugar de abrir una solución: "Los límites de una institución escolar, hasta dónde llega una escuela, es siempre hasta dónde se puede extender el cuerpo que la sostiene" (pp. 94-95).

La clave para desarmar la madeja está en poner en serie los elementos que aparecen aislados: "Hay que pensar siempre la precariedad desde un *continuum*: instituciones implosionadas, familias implosionadas, trabajos implosionados, barrios implosionados, salitas barriales implosionadas, etc. Si a la precariedad se la piensa desde los continuos vitales, si se piensa en serie a lo social implosionado, la precariedad no aparece como falta, déficit, o sectorizada en demandas puntuales a resolver y gestionar, olvidándose de lo demás. Hay una transversalidad de la implosión" (p. 96). La transversalidad de la implosión pone de manifiesto, en primer lugar, la individuación colectiva que nos constituye (somos parte de una misma estofa plegada); en segundo lugar, que las *luchas* son interseccionales (alianza de los oprimidos); en tercer lugar, que la salida es colectiva *desde la*

implosión (un nuevo pliegue que nos permita primero respirar, luego una mejor vida).

Nada de esto puede hacerse en el aire o, peor, "en la cabeza". El punto de partida es la desesperante situación actual, *la sociedad ajustada* y *la gorra coronada* (que dieron título a sendos libros del Colectivo Juguetes Perdidos). A primera vista, todo es peor y el *antes*, aún el precario *antes*, aparece como *mejor*: "Si antes ciertas intensidades les permitían [a los pibes y pibas] *rajár* y agenciarse de otra manera a la ciudad, a la época, en un contexto como el actual esas intensidades se tornan cada vez más opacas" (p. 100). *Cada vez más opacas las intensidades en el contexto actual*. Desarrollamos sin embargo la frase, busquemos su doble fantasmal optimista, claro, el pequeño rayo de sol. ¿Qué es ese "algo" en el contexto actual que torna opacas las intensidades?

Sin duda se trata de los múltiples factores vinculados con el desarrollo de la precariedad que Gago y Barttolotta aquí, y los Juguetes Perdidos en obras precedentes, no cesan de *mapear*. Pero sin duda también se trata de la gestión gubernamental de la precariedad: el ajuste totalitario. "¿Qué significa, profundamente, el *ajuste* económico? [...] ¿Qué significa el *ajuste* cuando cae sobre una sociedad [...] mutilando hábitos, afectos, expectativas? Cortando las amarras que mantienen a las vidas a flote en la precariedad" (p. 43). Lo que había empezado con la presidencia de Macri perduraba durante la escritura de los textos de *Implosión*, y hoy se ha acelerado con el gobierno de Milei. *Producción organizada de intensidades opacas*, tanto a través de los espacios que se clausuran como de los mensajes que se producen.

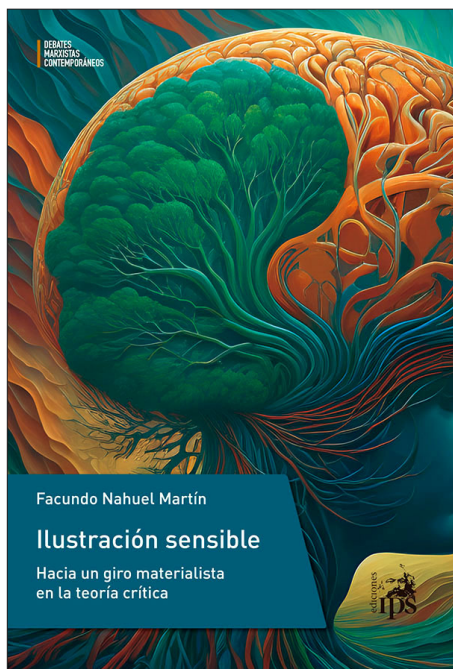
¿Cuál es la salida? Tanto Barttolotta y Gago como los Juguetes Perdidos ponen el acento en el *mapeo* y la *cartografía*. En la oreja para los murmullos. En detectar intensidades, implosiones, precariedades. Pero hace falta orientarse en ese mapa. Trabajar.

Alojar. Desarrollar. Elaborar. Mejorar. Con estas herramientas teóricas, podemos pensar en la producción de *intensidades* claras, es decir, armar *en la implosión* pliegues que permitan respirar. Estos se pueden producir por fuera de la política, a través de los ya mencionados *rejuntes*, pero para perdurar deben tomar un carácter político y estatal. Un Estado que tenga oreja para los murmullos y pueda trabajar en la implosión. "Desde hace tiempo creemos que es imprescindible una «inteligencia» de Estado, o más precisamente una «oreja» de Estado, que pueda escuchar más acá de los *rumores* sociales, para sumergirse en la dimensión de los *susurros*. [...] Los *rumores* [...] llegan siempre a los fierros del Estado [...]. Los *susurros*, en cambio, son más difíciles de interpretar" (pp. 73-75).

Cuando Gago y Barttolotta vuelven una y otra vez sobre las "instituciones implosionadas", parece un lúgubre diagnóstico; pero no se trata de ello necesariamente: simplemente, están señalando que ahora las instituciones no sólo se *despliegan* como en la época disciplinaria, sino que trabajan en los pliegues, en ese fondo oscuro que nos sostiene en las existencias precarias que caracterizan nuestra época. "La diferencia está en las redes en las que te resguardarás" (p. 113). En ese terreno, el Estado tiene mucho que dar, principalmente a aquellos que carecen de los recursos económicos para encontrar su propio contrapeso: "una fuerza *saludable* (una intensidad de otro signo) [que] les desprograme el vicio y los desvíe de intensidades mortuorias" (p. 101). Quizás esa sea la tarea política que tenemos por delante: construir intensidades de otro signo que nos desprogramen de las oscuras intensidades con las cuales la sociedad de mercado intenta someternos a fines inhumanos.

Materialismo filosófico y naturalismo ontológico para el siglo XXI

AGUSTÍN ARANCO BAGNASCO
(UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA – URUGUAY)



Reseña de Martín, Facundo Nahuel, *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2023, 264 pp.

Recibida el 01 de julio de 2024 –
aceptada el 31 de julio de 2024

Las humanidades, las ciencias sociales y la filosofía de vocación crítica se han acostumbrado a tratar como *repetición rígida* y *materia pasiva* a la naturaleza. Al punto de elaborar buena parte de sus elucubraciones sobre la oposición entre un ámbito invariante, presuntamente escindido o desagregado de lo social, y otro hermenéuticamente determinado por la agencia y la experiencia humana, que albergaría el *mundo* de las interacciones mediadas por el discurso. De un lado la necesidad, lo inmutable y lo extrahumano, del otro la contingencia, lo histórico y lo propiamente humano. El reino de lo natural se opondría sin fisuras al reino espiritualizado de la acción o de la misma libertad. Sea en base a la praxis, el trabajo social, la historia, el lenguaje, la intersubjetividad o la cultura, las *teorías críticas heredadas* han rechazado –por reaccionaria o conservadora– la continuidad ontológica entre estos artificiosos recortes de la realidad, dando lugar a una ontología social antropocéntrica usualmente no problematizada. Con todo, las principales preocupaciones *materialistas* de nuestra época, que han de informar a las distintas expresiones teórico-críticas, presentan desafíos insoslayables para cualquier enfoque cernido sobre un marco rigurosamente dualista –en términos ontológicos y epistemológicos–, comprometido con la autonomía fuerte o *autarquía* de lo social frente a lo natural.

Este es el nudo problemático que Martín busca resolver en su último libro, *Ilustración sensible*, un ensayo filosófico consecuente con los avances en las ciencias naturales y con la primacía ontológica unilateral de la realidad material asumida por cualquier materialismo que se precie. El punto de partida son las limitaciones de los presupuestos dualistas y antirrealistas presentes en el pensamiento heredado frente a los *emergentes materialistas* que, dispuestos

en entramados o complicaciones sociome-tabólicas, no son legibles exclusivamente en términos sociales, y la tesis es que es posible conciliar el realismo científico y el naturalismo ontológico con una teoría social crítica –de intencionalidad emancipatoria– eficaz y potente frente a los modos de dominación contemporáneos. Así, “[l]os solapamientos entre tecnología, sociedad, subjetividad y naturaleza constituyen *emergentes materialistas* que no corresponde reducir a la condición *histórica o social*, si por tal condición entendemos el plano de las *interacciones entre seres humanos mediadas por el lenguaje*. Estos emergentes atraviesan a las relaciones sociales, pero no son legibles en términos exclusivamente sociales. En cambio, apuntan a un contexto enmarañado, en el que procesos sociales y naturales, técnicos y políticos, subjetivos y objetivos, se solapan, mezclan y articulan sin fronteras, en principio, claras” (p. 10).

Frente a la proliferación de constructivismos de distinta índole –culturales, discursivos, sociales–, Martín inscribe su ensayo en la *nueva escena* del pensamiento o de la teoría, desde donde elabora pacientemente un marco analítico y crítico de factura realista que cuestiona los modelos “solo sociales” de la sociedad. Este marco, más consecuente con la actualidad de nuestras intuiciones naturalistas, con los desarrollos científicos y técnicos y con el relativo progreso moral que califican a la razón ilustrada, muestra la necesidad de hacer del ser social un *estrato específico o peculiar* dentro del *continuum* de la naturaleza física o biológica. Superar la extendida oposición heurística entre la sociedad y la naturaleza significaría, desde esta visión, corregir los enfoques dualistas, antinaturalistas y antropocéntricos enquistados en el espiritualismo legado por las humanidades del siglo XX, que han soslayado la

dependencia ontológica de las relaciones sociales respecto de la naturaleza humana y extrahumana.

De acuerdo con el autor, la consolidada “Ciudadela de las Humanidades” –como denomina al proyecto fundacional expuesto por Horkheimer– se cierne sobre dos tesis igualmente problemáticas. A saber, que (i) la sociedad es autárquica o independiente de la naturaleza (dualismo ontológico), y que (ii) los objetos estudiados por las ciencias naturales son principalmente construidos en el proceso sociohistórico de conocimiento (constitución social de los objetos de conocimiento). Ambas han respaldado la obstinada autarquía ontológica de lo social (tesis ontológica) y la primacía epistemológica de lo histórico y lo social en la constitución de las formas de conocimiento de la naturaleza, i.e., de las investigaciones humanísticas –capaces de remitirse a una perspectiva histórica o a un contexto social de producción especificado– frente a la presunta irreflexividad de las ciencias naturales (tesis epistemológica). Al mismo tiempo, Martín combate frontalmente los dos presupuestos que usualmente han seguido a ambas tesis, en el marco de sendas estrategias de desnaturalización e historización. En primer lugar, el dualismo ontológico y el antinaturalismo fuerte desembocan en la equiparación de lo natural con lo rígido, es decir, con lo que se repite en ciclos regulares y resulta inmodificable, en oposición a un ámbito *desencarnado* o puro de la libertad que resumiría el mundo de la vida propiamente humano. En segundo lugar, los presupuestos antinaturalistas implicados en el mismo concepto de teoría crítica desde su nacimiento, y derivados de “una actitud filosófica más general en el pensamiento humanístico continental del siglo XX” (p. 17), hacen aparecer a la naturaleza como una superficie de *inscripción pasiva* para

las *operaciones contingentes* de la cultura. Como es de esperar, esto último sitúa analíticamente a los seres humanos en el centro del cosmos y los ubica como responsables exclusivos del desarrollo histórico-cultural *qua* plexo de acción y sentido.

El giro materialista propuesto por Martín constituye “un intento por repensar los horizontes de las teorías críticas una vez que dejamos de identificar la naturaleza como repetición rígida y materia pasiva, por un lado, y una vez que dejamos de concebir a la sociedad exclusiva o prioritariamente como un juego de interacciones simbólicas entre seres humanos, por el otro” (p. 21). Y se asienta en tres dimensiones solapadas capaces de exponer la *crisis profunda* que atraviesa la Ciudadela de las Humanidades, y que ninguna forma de pensamiento contemporáneo de ambición realista y crítica puede soslayar: (i) la inédita alteración de las formas heredadas de la vida biológica, (ii) la crisis ecológica en curso y (iii) la aceleración del cambio técnico. Estas dimensiones permiten poner en entredicho los modelos “solo sociales” de lo social, al tiempo que señalar las dificultades que reviste el tratamiento teórico, bajo marcos heredados, de las “irrupciones de la naturaleza biológica, el cambio climático y los entramados técnicos que parecen constitutivos de los problemas sociales actuales” (p. 21).

En primer lugar, y en línea con autores/as como Donna Haraway, Paul B. Preciado y Catherine Malabou, Martín destaca los principales avances en las ciencias de la vida y las neurociencias en las últimas décadas, muchos de los cuales sirven para identificar en la vida biológica un principio de maleabilidad. La plasticidad cerebral, que permite concebir a las entidades biológicas –los procesos neuronales, para el caso– como susceptibles de dinamismo y transformación, por ejemplo, sitúa un punto

de partida insorteable para las discusiones filosóficas actuales en torno a la subjetividad. Los descubrimientos de la biología post-genómica, asimismo, dan cuenta de la preocupación teórica por las formas plásticas en las que los organismos se relacionan con sus ambientes, y que lejos de permanecer invariantes han cambiado históricamente en base a transformaciones culturales y sociales más amplias. “La posibilidad de situar las formas complejas e históricamente cambiantes de la cultura humana *en el marco de la vida biológica de la especie*, sin trazar una ruptura ontológica entre lo cultural y lo natural, también habilita nuevas narrativas históricas más atentas a las transformaciones neuronales, la coevolución entre genes y cultura o la interacción enredada entre biología y vida social” (p. 23).

Una segunda dimensión solapada remite a la crisis ecológica en curso que amenaza *incluso y sobre todo* la reproducción de la civilización humana tal como la conocemos. Problemas acuciantes –por tratarse de la *condición planetaria* puesta en juego– como el calentamiento global, los incendios forestales, la pérdida de biodiversidad y otras disrupciones ecológicas de origen *social*, pero de alcance *no solo social*, iluminan en buena medida la necesidad “de reconstruir las complicaciones de sociedad, tecnología y naturaleza” (p. 24). Martín refiere tanto a los desarrollos de Dipesh Chakrabarty, que desafían los horizontes de sentido culturales heredados fundamentalmente locales, cuanto a las distintas expresiones del eco-marxismo presentes en Jason W. Moore, John Bellamy Foster, Andreas Malm, Kohei Saito o Ian Angus, de “relativa centralidad filosófica o teórica en la discusión marxista más en general” (p. 25).

En tercer lugar, Martín dimensiona la codeterminación entre tecnología y vida

social, y repasa las consecuencias de la inédita omnipresencia de la tecnología en la vida cotidiana. A partir de las transformaciones que ha traído consigo Internet, y de las correspondientes innovaciones en los sistemas de datos y en las formas de automatización, el autor hace especial hincapié en el *giro técnico* que han sufrido las teorías críticas. Con Andrew Feenberg, sostiene que los arreglos técnicos de una sociedad no constituyen una base material neutra, por encima de la cual se agregarían las decisiones políticas. Al contrario, en una sociedad capitalista la técnica permanece sometida a una *politicidad intensa*: “[l]os objetos técnicos que una sociedad «elige» dependen de su forma de existencia contingente, de sus relaciones de poder y de su «estrategia» de reproducción” (p. 25). Basta considerar la selectividad tecnológica y el reemplazo histórico de fuentes tradicionales por combustibles fósiles; inexplicables sin apuntar a la predilección del *materialismo abstracto* del capital por fuentes energéticas homogéneas y descontextualizadas. Con Moishe Postone, asimismo, identifica la dinámica material o sociotécnica del capital y las tensiones incrustadas en los entramados tecnológicos de la modernidad capitalista. Las formas tecnológicas modernas no pueden calificarse de simple “progreso”, por cuanto resultan adecuadas a la forma capitalista de lo social y al principio abstracto que la orienta, a saber, la valorización del valor: “[l]as formas tecnológicas modernas materializan la dinámica recursiva, abstracta y ciega del valor en movimiento. El capital, como sujeto abstracto dominante del proceso social capitalista, se vuelve también *sujeto de la producción material* que se encarna en el maquinismo moderno” (p. 26). La tecnología moderna, en todo caso, resulta “*ambigua, contradictoria y abierta*” (p. 27), de manera que el autor descarta

tanto las posiciones tecnófobas, que desestiman las enormes potencias liberadoras que atesoran dichas formas, como las tecnoutópicas, que ignoran las posibles implicancias tecnocráticas y no necesariamente emancipadoras que conlleva el desarrollo tecnológico.

Antes de dar por terminada la introducción, Martín reseña un conjunto de *teorías de relevo* –desde el feminismo materialista al ecomarxismo– que sugieren desarrollos alternativos desde y para las teorías críticas comprometidas con el giro materialista. Es decir, cartografía parcialmente la nueva escena intelectual para colocar “de relieve las instancias enredadas o solapadas en las que lo social y lo natural se articulan, complican y mediatizan, de manera que ya no es posible *delimitar ontológicamente un ámbito autárquico de la sociedad*” (p. 32). Si el célebre “descentramiento del sujeto” dejó sellada la tesis de que el sujeto de conocimiento se encuentra constituido por el contexto social e histórico, y desbarató las filosofías heredadas basadas en la interioridad pura de la conciencia, es posible razonar por analogía que, a día de hoy, el sugestivo “descentramiento de la sociedad” muestra que “la naturaleza asedia a lo social como la historia o el lenguaje asediaron al sujeto en las humanidades del siglo XX” (p. 32). Pues si hemos aprendido que el sujeto está constituido internamente por ese “otro” expurgado de la reflexión, entonces cabe pensar en que la sociedad tampoco puede reconstruirse en términos autárquicos y requiere, como su condición de posibilidad, de la naturaleza.

Algunas de las teorías que Martín reseña, y que pueden tomarse como respuestas parciales a la crisis profunda del pensamiento heredado, remiten al constructivismo ontológico (Haraway, Moore, Latour), a la difusión de la subjetividad en la forma de

nuevos materialismos (Bennett) o de posthumanismo crítico (Braidotti), al realismo especulativo en sus expresiones eliminativistas (Meillasoux, Brassier) o panpsiquistas (Harman), al aceleracionismo (Srnicek y Williams) y a la teoría de la planetariedad (Bratton). El papel central de la agencia transformadora, por su parte, permitiría ubicar a la tradición de la teoría crítica frankfurtiana en la senda de superación de la hostilidad antinaturalista de la Ciudadela de las Humanidades. Munido de los desarrollos anteriormente mencionados, y en especial del “materialismo difuso” provisto por el realismo especulativo, afirma que ni un puro saber objetivante ni un subjetivismo irresponsable permiten construir el proyecto de una Ilustración sensible, la cual “aspira a una *articulación tensa* entre el conocimiento objetivo de las estructuras y el conocimiento hermenéutico de las perspectivas de las personas” (p. 47). De manera que impugna otra de las *dicotomías abstractas* estructuradoras del pensamiento heredado, y defiende tanto el momento hermenéutico que considera la experiencia vivenciada cuanto la explicación de esta última a partir de dinámicas objetivas –la acumulación de capital o el calentamiento global, por ejemplo– y conocimientos teóricos objetivos brindados por la biología, la economía y las distintas formas de lo psíquico.

Finalmente, Martín se posiciona en la discusión ecomarxista actual, que reviste un carácter principalmente ontológico, y defiende un naturalismo emergentista y estratificado. Tras repasar las disputas sobre la presunta autarquía de lo social y exterioridad de la naturaleza problematizadas por toda perspectiva ecomarxista, concluye que esta forma de naturalismo, inspirada en la obra de Roy Bhaskar, es la única que permite reconciliar al ser social con el ser

natural: “[e]n esta visión estratificada de la naturaleza, los niveles de emergencia superiores no son autárquicos frente a los inferiores. No puede haber vida biológica sin procesos físicos. De la misma manera, no puede haber sociedades humanas sin vida biológica” (p. 51). A partir de esta tesis, el autor suscribe explícitamente a la concepción emergentista de la sociedad inspirada en Bhaskar y adhiere a la teoría de la ruptura metabólica reconstruida por autores como Bellamy Foster, Malm, Angus. Este compromiso con el materialismo emergentista, en cuanto vía media en la discusión entre eliminativismo y el panpsiquismo, oficia de punto de partida para la síntesis original entre ecomarxismo, feminismos materialistas, crítica de la tecnología capitalista, realismo científico y naturalismo ontológico que caracteriza al libro.

Luego de esta amplia introducción a las temáticas generales de *Ilustración sensible*, Martín avanza en dos direcciones complementarias. Los primeros cuatro capítulos plantean un recorrido exploratorio por el giro materialista –consumado o cuando menos sugerido– en las teorías críticas contemporáneas. El autor reconstruye una serie de problemas teóricos que no se ajustan del todo bien al marco categorial dualista, antinaturalista y antropocéntrico de la Ciudadela de las Humanidades, y desbordan la escena social o histórica autonomizada de la naturaleza: las materialidades del cuerpo biológico, la producción material industrial capitalista y la crisis ecológica en curso. Los últimos tres capítulos, en cambio, se aventuran en la posible fundamentación naturalista de la teoría crítica, y se remontan a una serie de problemas filosóficos conducentes al esbozo de una ontología estratificada capaz de integrar la agencia subjetiva incorporada con un materialismo filosófico que, si bien

no se presenta como mecanicista, resulta consecuente con el realismo científico y el naturalismo ontológico.

Desde el primer capítulo en adelante, Martín muestra el poder heurístico con el que cuenta la escena intelectual contemporánea dominada por las teorías posttextuales y postdualistas. Considera al deporte como sitio privilegiado para la reflexión filosófica sobre la subjetividad incorporada y reconoce la importancia que, para la misma teoría crítica, contiene una superación de la dicotomía entre el cuerpo vivenciado o subjetivo y el organismo biológico u objetivo, tratables desde la primera y la tercera persona, respectivamente. En algunos ejemplos extraídos del alto rendimiento deportivo –el caso de Pistorius o de Armstrong, el doping con hormonas sintéticas exógenas, los conflictos reglamentarios debido a la participación de atletas transgénero– Martín señala el carácter plástico, maleable y modificable de la biología sexuada humana. Algo que responde tanto a posibilidades objetivas de avances técnicos como a demandas de autonomía personal y de libertad para decidir la propia identidad. Los desafíos éticos que enfrenta el deporte de alto rendimiento en la actualidad parecen revelar que “la propia biología está abierta, en parte, a las redefiniciones contextuales, a las modulaciones contingentes y a las elaboraciones situadas” (p. 70).

Contra el conservadurismo de las pautas culturales, el autor también coloca su atención en tres modelos de feminismos materialistas contemporáneos, continuadores del proyecto pionero de *Manifiesto Cyborg*, como son el modelo *biodrag* de Preciado, el xenofeminismo de Helen Hester y la teoría materialista de la subjetividad sexuada de Rosi Braidotti. En el primer caso, se detiene en el papel de la *plasticidad limitada* del organismo y las prótesis e intervenciones

materiales en la construcción técnica del género. Con Preciado, sostiene que “[u]n cuerpo «normal» o «natural» no es algo dado y carente de historia, sino un resultado de mediaciones tecnológicas encarnadas en la biología, con sus capacidades de modificación” (p. 72). Esta interfaz biológico-tecnológica, que cuestiona al feminismo constructivista o performativo-lingüístico, más próximo a los marcos dualistas heredados, también se observa en el segundo modelo de referencia, pues el xenofeminismo defiende el *abolicionismo del género*, al que coloca como horizonte emancipatorio supeditado a un materialismo tecnoutópico que reuniría tecnomaterialismo y antinaturalismo. En el mismo sentido, el posthumanismo crítico de Braidotti “propone una política de la vida misma, no centrada en un sujeto separado al modo de las filosofías de la modernidad” (p. 78), aun cuando su monismo zoe igualitario, útil para pensar las posibles respuestas afirmativas ante el poder expansivo del capital, implica una *ontología plana* que asume la continuidad exacta entre lo social y lo natural. Contra la cual Martín afirmará que “[l]os humanos pertenecemos por entero a la naturaleza” pero “también somos entes *peculiares* dentro del *continuum* natural” (p. 79).

Esta serie de ejemplos, enfoques y perspectivas permiten comprender, analizar y elaborar afirmativamente algunas problemáticas contemporáneas eminentemente materialistas. Los modelos feministas reseñados, que lidian con la subjetividad sexuada y comparten la tesis de que la tecnología es ambigua, abierta y reappropriable, permiten evadir los polos del pesimismo y el optimismo tecnológico y proponen, en cambio, una relación afirmativa y creativa con los entramados técnicos materiales surgidos con la modernidad capitalista, indispensables para evitar los

esencialismos biológicos que respaldan al binarismo masculino/femenino. Así, no asumen la hipótesis de una subjetividad originaria o trascendente, universalizable e inherentemente resistente o rebelde frente al poder, sino que ven a la subjetividad constituida por regímenes técnicos y sociales como posibilitadora y limitadora: la agencia transformadora solo puede surgir en la modulación de los efectos de las formas de dominación social preponderantes, que se plasman materialmente. Modular, refuncionalizar y rediseñar los resultados sociotécnicos de la lógica del capital es un primer paso para ampliar la libertad personal, que debe seguirse por el abandono del lastre que representa el imperativo de la valorización.

Ya en el segundo capítulo, Martín indaga en el núcleo emancipatorio –como posible no actualizado– incrustado en la empresa histórica de la modernidad, capaz de trascender la forma específicamente capitalista de la producción. De la mano de Feenberg, Postone y Malm, ensaya una teoría crítica de la tecnología en el capitalismo y, sin acudir a la filosofía progresista de la historia identificada con el marxismo tradicional, justifica la tesis de que el *individuo social* constituye una potencialidad puesta por el capital o por los entramados sociotécnicos de la modernidad capitalista que es preciso adoptar y dirigir hacia fines emancipatorios. Para eso, se compromete con dos afirmaciones complementarias: (i) las fuerzas productivas resultan cooriginarias respecto de las relaciones de producción, a las que coconstituyen y otorgan solidez; y (ii) la historia técnica de las sociedades no responde solamente al progreso funcional, sino a consideraciones situadas y contextuales ligadas a formas de producción locales, relaciones de clase y proyectos de vida colectiva.

Martín se afana así en eludir los polos de la tecnofobia y la tecnofilia y asume que, aun cuando la maquinaria moderna no es neutral ni progresa linealmente, esto no justifica su rechazo unilateral o en bloque. Para elaborar su teoría social crítica pone en diálogo la filosofía de la técnica de Feenberg, la reconstrucción marxiana de la producción material capitalista de Postone y los estudios sobre el capital fósil de Malm. Todos ellos “abordan los entornos materiales y los diseños artefactuales de la modernidad como sitios privilegiados de discusión política y estructuración de la vida social, en los que la naturaleza y cultura se entrecruzan produciendo una específica *politicidad de los objetos técnicos*” (p. 87). Más en concreto, con Feenberg fundamenta la tesis de que sociedad y tecnología se coconstituyen, reformulando y actualizando la crítica de Marcuse, quien además supera las dos concepciones unilaterales de la técnica, a saber, las visiones instrumentales –la técnica como medio adecuado para fines externos– y sustantivas –la técnica como parte de un modo de vida o proyecto civilizatorio determinado–. Con Postone, en cambio, releva las determinaciones históricas y sociales de la producción material en un sentido inmanente, lo que conduce a una crítica de las formas sociales específicas de la modernidad capitalista, de apariencia cuasiobjetiva, que sostienen la dominación social abstracta, impersonal y anónima. Si en la filosofía de Feenberg la salida afirmativa está dada por la apropiación democrática de la tecnología bajo asociaciones, alianzas y retroalimentaciones complejas entre el saber experto y el saber popular, en Postone esta sucede a partir de la contradicción interna entre riqueza y valor *qua* dinámica objetiva de la acumulación, tensada entre las potencialidades liberadoras provistas por la tecnología ahorradora de trabajo y las formas de

dominación que atraviesan a la modernidad capitalista. Por último, a partir del “giro ecológico” representado por el ecomarxismo de Malm completa la visión parcial de Postone y Feenberg, y sirve para eludir la consideración antropocéntrica de los objetos técnicos como meros receptáculos de relaciones de poder.

En cuanto “período de la historia natural de la Tierra marcado por el generalizado impacto ambiental de la actividad humana” (p. 116), el Antropoceno exige el tratamiento teórico de la hibridación creciente de ambiente, tecnología y sociedad, capaz de explicar el *caos tórrido* derivado de esta peculiar fase histórico-geológica. La desertificación, las sequías, los incendios, las inundaciones y tormentas, entre otras catástrofes ecológicas, colocan al *planeta* como “tercer actor”, ajeno a los meros vínculos humano-humano y a toda dimensión subjetiva, así como a los marcos normativos heredados basados en la justicia y la libertad. Para el autor, “los humanos, devenidos fuerza geológica, necesitamos descentrar y desantropomorfizar un poco nuestras categorías políticas para aceptarnos menesterosos, dependientes, frágiles con respecto a una naturaleza contingente y precaria de la que somos parte” (p. 118). En este sentido, la naturaleza, o el mundo físico más en general, como determinaciones ontológicas, no deben tomarse como un momento de la acumulación sino como producto de una *subsunción exterior* que no elimina su realidad primera e independiente.

Martín también reconstruye en este tercer capítulo el debate respecto de “la manera adecuada de conceptualizar la actividad humana en el seno de la naturaleza” (p. 126), rastreable hasta Marx y Engels. El autor presenta las teorías de la ruptura metabólica (Foster, Clark, Angus) y de la ecología-mundo (Moore), y justifica su

predilección por el naturalismo emergente y estratificado derivable de la primera, antes que por el monismo neutro o híbrido asociado a la segunda. Si bien ambas conciernen a la necesidad de construir marcos analíticos no dualistas, capaces de aprehender la crisis ecológica en curso desde el punto de vista de la crítica del capital o del “horizonte emancipatorio postcapitalista o anticapitalista de *abolición de la forma valor*, con sus exclusiones androcéntricas y antropocéntricas concomitantes” (p. 129), no redefinen exactamente igual la relación sociedad-naturaleza. Pues mientras la primera teoría diferencia limitadamente lo social de lo natural, la segunda concibe la continuidad sicionatural a partir de la unidad original o mezcla entrelazada del *oikeios*. La importancia de la genuina *emergencia* que supone el ser social frente al ser natural, en una continuidad *estratificada* y no plana u ontológicamente idéntica, conduce a Martín a desestimar la tesis del “Capitaloceno” formulada por Moore. En este mismo sentido, el autor toma en cuenta la corrección de Malm al monismo sicionatural indiferenciado y concluye que “[e]n términos genéticos, la aparición de sociedades se monta sobre la historia evolutiva de la especie. En términos sincrónicos, de igual manera, el ser social es *ontológicamente dependiente* del ser natural, que lo soporta y posibilita. Esto significa, desde mi punto de vista, que no hay una «dialéctica» originaria de sociedad y naturaleza, sino una *primacía existencial y genética unilateral de la naturaleza frente a la sociedad*” (p. 132).

A partir de considerar las crisis sociales y ecológicas como crisis de subsunción –el capital *subsume*, pero no *crea* sus determinaciones–, y de ensayar la posibilidad de una teoría política de la crisis a la luz del “ecologismo autonomista”, el capítulo 4 se

adentra en la necesidad de tomar en serio la condición antropocénica, especialmente desde los países periféricos latinoamericanos. Para Martín “[s]e impone producir un marco analítico que permita situar la crítica del capital en forma inmanente y abierta, interna y externa, a la vez, en términos que hagan justicia a las *potencias emancipatorias creadas socialmente por el capital*, tanto como a la *irreductibilidad ontológica del trabajo y la naturaleza*” (p. 141). Este capítulo está dedicado a elaborar esta tensión teórica implícita entre la crítica inmanente estricta –relativa a la dinámica intrínseca del capital y sus límites internos– y la crítica externa –formulada desde el punto de vista de las determinaciones ontológicamente externas–, en donde germina la idea de una *modernidad alternativa* capaz de recoger “los mejores frutos técnicos y sociales del capitalismo”, modulados “en un proyecto civilizatorio diferente, orientado a la producción para el uso sobre bases, en parte, comunitarias” (p. 144). En línea con autores/as latinoamericanos como Bolívar Echeverría, Álvaro García Linera, Silvia Rivera Cusicanqui y Martín Arboleda, el autor desestima las polaridades unilaterales del ecomodernismo desarrollista –ampliamente difundido en América Latina– y el comunitarismo antimoderno –más propio de una política *folk* que de una teoría a la altura de la interdependencia global–, y direcciona sus esfuerzos “hacia posiciones más matizadas o dialécticas, entre otras cosas, capaces de iluminar una perspectiva estratégica para la transición planetaria” (p. 150).

Lejos de ver en las políticas de austeridad salidas competentes para las periferias mundiales, Martín entiende que el proyecto de una modernidad alternativa, concomitante al giro materialista en la teoría crítica, implica una apropiación *parcial*

y *colectiva* de los frutos emancipatorios actuales o potenciales asociados al capitalismo. “Desde posiciones periféricas o subalternas en el capitalismo mundializado, tenemos derecho a construir alternativas de modernidad, a apropiarnos de las tecnologías disruptivas de las formas de vida heredadas y a experimentar las mutaciones sociales y biológicas de la individualidad social. Nuestras geografías ya participan de la infraestructura material de la modernidad, por lo general, como proveedoras de recursos y sumideros de desechos. También deberíamos reclamar nuestra parte de sus frutos emancipatorios, tanto técnicos como sociales. El proyecto de *abolir sin herencia* la modernidad no es histórica ni políticamente interesante” (p. 153). Esta visión coincide, asimismo, con la de un régimen sexual postpatriarcal y no heteronormado: ha de ser posible romper al mismo tiempo con la férula social de la forma valor y con las distintas clases de dominación directa o indirecta (raciales, de género, coloniales). Abundancia *relativa*, libertad personal y proliferación *limitada* de formas de producción y consumo pueden conformar un mismo proyecto político que, liberándonos del imperativo ciego de la valorización, permita hacer efectiva una transición ecológica hoy día amenazada por las estrechas capacidades agenciales de los Estados soberanos. La urgencia de desplegar técnicas de ingeniería climática sobre el sistema planetario a gran escala, sin ir más lejos, dan cuenta de la ilusoria posibilidad de rechazar unilateralmente la tecnología capitalista: la retroalimentación positiva del calentamiento global, i.e., las dificultades para frenar una disrupción ecológica ya en curso, es un indicador ineluctable de que la modernidad postcapitalista contendrá momentos prometeicos o no será. Al mismo tiempo, la vindicación del *“proyecto incompleto del romanticismo*

en la búsqueda de una modernidad alternativa" (p. 158) resulta igualmente importante en una crítica apropiada de la modernidad, dirigida "tanto a realizar una *reserva de posibles* contenidos en las infraestructuras materiales del capital, como a otorgar sus derechos al pasado precapitalista y a la naturaleza no subsumida" (p. 160). Ni crítica social romántica o nostálgica, carente de proyectos de futuro y de horizontes emancipadores cautivantes, ni imaginación futurista o tecnoutópica despreciadora del pasado e ignorante respecto de las formas heredadas de lo popular y lo comunitario.

Al ingresar al quinto capítulo, Martín comienza a dar forma al proyecto original de una teoría crítica materialista, y sobre todo a la posibilidad de una fundamentación naturalista de esta última, retornando así a los principales debates filosóficos contemporáneos respecto del naturalismo ontológico, la agencia subjetiva y la estructura social, que ocupan los capítulos cinco, seis y siete, respectivamente. En su conjunto, estos últimos "componen un esbozo de ontología para una ilustración sensible, capaz de redimir la agencia subjetiva incorporada en medio del materialismo filosófico" (p. 172). En el quinto, en particular, el aparente diálogo imposible entre teoría crítica y naturalismo va haciéndose cada vez más plausible a medida que se presentan las importantes herencias realistas en la tradición filosófica que cabe asociar con el materialismo teórico y con la actitud de *humildad naturalista* de inspiración darwiniana. Sostener un realismo científico y un naturalismo ontológico no implica desestimar la subjetividad y la agencia; por el contrario, estas últimas pueden realizarse –y de hecho lo hacen– en el mundo natural. Así, mientras el realismo científico remite a la tesis de que las teorías científicas tienen referencia, es decir, que los

objetos referidos no son construidos por el marco categorial sino preexistentes a este último, el naturalismo ontológico sostiene que los seres humanos somos parte de la naturaleza y no integramos un dominio separado de objetos del mundo, sea parcial o radicalmente autonomizado. Este materialismo, más ontológico que epistemológico, desafía tanto los antirrealismos y perspectivismos epistémicos, cuanto la autonomía metodológica de las ciencias sociales, presuntas encargadas de escrutar un dominio escindido de la realidad. Es el materialismo o realismo crítico de Bhaskar el que le otorga al autor las bases teóricas necesarias para movilizar sus propias ambiciones filosóficas, comprometidas con el realismo ontológico (independencia de la realidad externa frente al conocimiento), el relativismo epistémico (la actividad científica posee un carácter situado, social e histórico) y el racionalismo crítico (es posible juzgar racionalmente entre teorías en disputa). Esta combinación ilumina las dimensiones transitiva (existen procesos sociohistóricos involucrados en la producción de conocimiento) e intransitiva (los objetos del conocimiento poseen una realidad independiente) del conocimiento científico, sin disolver la asimetría existente entre el objeto de conocimiento y el objeto real, i.e., entre actividad social de la ciencia y los objetos que esta última toma por objeto.

La teoría realista de la agencia subjetiva de Bhaskar también constituye el punto de partida del sexto capítulo, donde Martín intenta suturar el hiato insalvable, heredado de la filosofía y las ciencias de la modernidad, entre la experiencia subjetiva y la naturaleza objetiva. De la mano de algunos/as representantes de la filosofía de la mente contemporánea, argumenta convincentemente que la fenomenología de la conciencia debe explicarse en términos de

procesos neuronales. El descentramiento del sujeto promovido por los avances de las ciencias cognitivas y las neurociencias en las últimas décadas permite “asumir que nuestra propia naturaleza nos es esquiva y se explica, en parte, en términos de procesos objetivos, a menudo inconscientes, inaccesibles a la primera persona” (p. 207). Por lo que explicar cómo es posible que la agencia humana desnaturalizada se realice después en el mundo natural implica salir del marco predominantemente hermenéutico y buscar los correlatos materiales de la experiencia vivenciada en primera persona, de la autopercepción, del sentido del yo, etc., i.e., dar paso a un programa de investigación compatible con los correlatos neurofisiológicos y anatómicos de la mente.

Como se ha visto, para Martín los mecanismos específicos de la agencia subjetiva y la sociabilidad compleja son emergentes en el sentido de que marcan una novedad real en el contexto de la vida biológica, en la que están enraizados. De manera que permanecen “realizados en nuestra biología y no suponen, en principio, un agregado *sustancial* con respecto a ella. Remiten a uno o varios niveles emergentes en la organización de la vida biológica, ella misma, un estrato de emergencia sobre la materia física *tout court*” (p. 215). Por esta razón, desestima el mitológico salto ontológico cualitativamente abismal, en el pasado filogenético remoto, por el que los seres humanos habríamos salido de la naturaleza e ingresado en la cultura o en el mundo de las interacciones mediadas por el discurso. La idea de un “*pasaje* originario de la naturaleza a la cultura forma parte de la mitología dualista de la Ciudadela de las Humanidades y debe ser descartada en el contexto del giro materialista” (p. 215). En este mismo sentido, desecha la oposición entre la caracterización darwiniana

de la especificidad de la vida biológica mediante la historia evolutiva de la especie humana y la visión de Lamarck en donde la historia cultural explicaría la transmisión intergeneracional de conductas plásticas incorporadas en la interacción con el entorno, herencia supuestamente extranatural basada en el lenguaje o la mediación simbólica. “La naturaleza biológica del cerebro humano es producto de la interacción entre la selección natural y las formas de vida culturales desarrolladas por nuestros antepasados homínidos” (pp. 216-217), por lo que “el crecimiento del cerebro en la historia de nuestra especie fue producto de las presiones selectivas de un medio que crecía en complejidad técnica y social” (p. 217). Alineado con el giro postgenómico en las ciencias de la vida, asevera que “[l]a biología contiene la dimensión histórica de la existencia humana, por la que es, a su vez, modificada causalmente” (p. 219). Nuestro cerebro constituye un producto plástico del ambiente y un sitio ontológicamente dependiente de cambios históricos y subjetivos, aun cuando esto no indique que haya sido creado por completo por parte de la socialización. La limitada plasticidad neuronal de la especie humana permite reconocernos en el *continuum* –incluso a nuestro pesar– de una historia evolutiva más general que, si bien nos compromete en tanto que seres vivos *marcados* o *inscriptos* en la cultura, nos remite al soporte existencial de nuestros organismos biológicos, siendo estos últimos a la vez espacios plásticos de inscripción y fuentes autónomas de constricciones dinámicas.

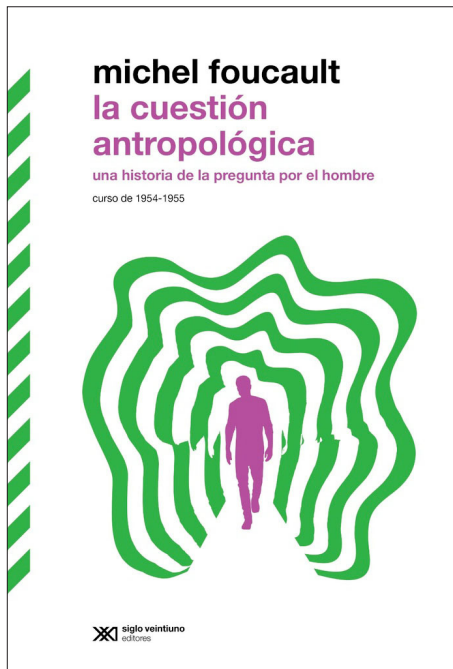
Mientras el penúltimo capítulo intenta mostrar que “tanto la sociedad como la psicología humana constituyen niveles de emergencia adicionales, que emergen sobre la organización biológica de la materia” (p. 223), y compatibiliza

tres movimientos teóricos usualmente pensados por separado –naturalismo, descentramiento del sujeto y libertad naturalizada–, el séptimo parte del “*excepcionalismo humano débil* o una *especificidad sin ruptura* de la posición de los humanos en la naturaleza” (p. 225) para sentar una teoría de la estructura social. En el camino de vuelta desde la agencia incorporada a la estructura social, esta última definida como “un sistema abierto, internamente plural y expuesto a contingencias, a desarrollos imprevisibles que provienen de la estratificación y la complejidad” (p. 227), Martín subraya que la vida social no puede reducirse a las mediaciones de la lógica del capital, *á la Postone*. Es preciso salir de la inmanencia totalizadora del estudio de la forma valor y pensar “la sociedad como constituida por niveles múltiples y temporalidades divergentes que se solapan sin un principio de desarrollo unitario” (p. 228). Las teorías de la resistencia y del cambio social, en este sentido, deberían ser capaces de aunar en una síntesis superadora una crítica antagónica –fundada en el antagonismo irreductible y el *otro* externo o no del todo subsumido– y una crítica inmanente –en un sentido acotado o estricto– del capital. Allende la dicotomía entre subjetivismo y objetivismo, el autor recuerda que “[l]a sociedad no existe sin la actividad humana, que la sostiene, la reproduce y, en parte la constituye. Pero, al mismo tiempo, la actividad intencional de las personas es imposible en el vacío. Las personas no *creamos* la sociedad, que está siempre *ya presupuesta* en nuestra acción. Es decir que la sociedad está siempre «ya hecha», y las personas podemos reproducirla o transformarla, pero no fundarla a partir de la nada” (p. 234). Identificar los alcances y las limitaciones de la agencia transformacional en

nuestra época también forma parte de la vindicación de una actitud ilustrada que prolonga la senda abierta por Copérnico, llega hasta las neurociencias y pasa por Darwin, Freud y Marx.

El joven Foucault y la pregunta por el hombre

ANA LAURA VALLEJOS
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - LABORATORIO DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS HUMANAS - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de: Foucault, Michel, *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre, curso de 1954-1955*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 319 pp.

Recibida el 26 de julio de 2024
Aceptada el 30 de agosto de 2024

El 25 de junio de este año se cumplieron 40 años de la partida física de Michel Foucault, uno de los mayores exponentes de la filosofía francesa contemporánea. Sin duda su influencia no ha cesado de multiplicarse en el campo académico y sorprendentemente su obra continúa en expansión.

En mayo de este año se publicó *La cuestión antropológica*, que ha sido subtítulo por los editores como *una historia de la pregunta por el hombre*. Este libro constituye el cuarto volumen en español de la obra inédita del pensador publicada a partir del año 2019 por Siglo XXI editores, y en los próximos años se espera la publicación de numerosos textos más. En primer lugar, para aclarar sintéticamente el panorama de publicaciones actuales del autor deberíamos hablar del proyecto llevado adelante por la École des Hautes Études en Sciences Sociales, y con el seguimiento de las editoriales francesas Gallimard y Seuil, que tiene por objetivo la publicación de manuscritos correspondientes al período previo a la designación de Foucault como profesor en el Collège de France en 1969. Así como la publicación de los cursos en el Collège de France revolucionó la visión general de su obra a partir de 1997, un proceso similar es el que estamos atravesando actualmente con la publicación de la obra inédita de su juventud.

En los últimos años se han publicado textos del pensador francés que no habían tenido ningún tipo de circulación previa, escritos estrictamente inéditos que abarcan una serie heterogénea de materiales entre los que encontramos apuntes de clases, proyectos de obras inconclusas y textos más breves que el autor decidió no publicar. Entre ellos nos encontramos con *La Sexualité* (2018); *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021); *Phénoménologie et Psychologie* (2021); y en junio de 2022 se

publicó en francés *La Question Anthropologique* (2022). Los últimos tres volúmenes citados corresponden a una serie de manuscritos que datan de la primera mitad de la década de 1950, y dieron lugar a una nueva figura de investigación que los especialistas denominaron “El joven Foucault”, un pensador menor de 30 años que presentaba múltiples intereses y ya detentaba una prolífica producción, al mismo tiempo que desafiaba los límites de las disciplinas ya que los intereses de este joven transitaban los caminos entrecruzados de la filosofía, la psicología y la psiquiatría.

La presente edición en español realizada por la editorial Siglo XXI forma parte de la colección fragmentos foucaultianos dirigida por Edgardo Castro, con traducción de Horacio Pons y con un amplio Comité académico internacional que siguió las reglas de establecimiento del texto en su idioma original. *La cuestión antropológica* forma parte de los manuscritos de los Archivos del Fondo Foucault que se conservan en la Biblioteca Nacional de Francia; en particular estas páginas se encuentran inventariadas bajo el rótulo de “Cours à l’Université de Lille”. A diferencia de los libros anteriormente mencionados de esta serie de póstumos, *La cuestión antropológica* está compuesto de páginas que habrían sido la base de un curso dictado por Foucault en la primera mitad de la década de 1950, además potencialmente presentado en dos instituciones, en la École Normale Supérieure (ENS) y en la Université de Lille entre 1952 y 1955, años por los que en aquel entonces el joven pensador había sido designado como profesor de psicología. Este tipo de procedencia hace que el texto requiera una edición muy especial. Mientras que los intérpretes afirman que *Binswanger* y *el análisis existencial* corresponde a un manuscrito terminado -es decir, una obra en sí misma

que luego el autor decide no publicar-, en el caso de *La cuestión antropológica* nos encontramos con los lineamientos conceptuales de un curso universitario, por lo que el carácter de la escritura es mucho más disperso y asistemático.

Estas líneas fueron la base que Foucault preparó para dictar sus clases, sus reflexiones en carne viva, y si bien nos permiten un acceso mucho más directo a la cantera de sus investigaciones de juventud, también presentan un problema hermenéutico ya que la lectura puede resultar algo complicada y espesa. Por ello los editores y traductores han realizado un enorme trabajo de adaptación del manuscrito, conservando la fidelidad al mismo, mejorando la división del texto para una presentación más clara, adaptando su puntuación y fluidez de para hacerlo más legible y realizando aclaraciones necesarias entre corchetes, en especial de las múltiples referencias que hace Foucault en extensas citas a diversas obras y autores. Todo ello constituye el trabajo del equipo editorial que adaptó el manuscrito tanto en francés como en español para que podamos acceder a esta edición final.

Ahora bien, ¿cuál es la problemática que aborda este curso? En síntesis, podríamos afirmar que el curso se centra en un análisis de la disposición antropológica del pensamiento moderno. Si bien por aquellos años el joven Foucault se encontraba trabajando mayormente en los campos de la psicología y de la psiquiatría, o al menos eso atestiguan los textos que teníamos hasta ahora de aquellos años, *La cuestión antropológica* es un curso que aborda con erudición cómo el pensamiento occidental moderno se ha reorganizado bajo la figura del sujeto hombre. En definitiva, aquí la mirada es filosófica. En este curso la antropología no es considerada como una disciplina científica; Foucault no toma la

antropología en un sentido etnográfico o en un sentido biológico, sino como empresa filosófica. En este sentido, la antropología filosófica trata de develar cómo la filosofía ha respondido históricamente a la pregunta por el hombre, y sobre cómo la reflexión moderna ha hecho especial hincapié en un gesto de elucidación del sentido del ser del hombre. ¿Cuáles han sido las condiciones de posibilidad de este tipo de disposición en el pensamiento moderno? Desde luego, y siendo fiel a su proyecto intelectual, Foucault no realiza una historia de las ideas antropológicas en Occidente; no se trata simplemente de enumerar y describir diferentes concepciones del ser del hombre, sino de poder dar cuenta, precisamente, de las condiciones siempre históricas y contingentes del surgimiento de la figura moderna del hombre, gesto que algunos años después en 1966 continuará presente en *Les mots et les choses* cuando se pregunte por el surgimiento de las ciencias humanas en el marco de la *episteme* moderna.

En la primera parte del libro, titulada "Conocimiento del hombre y reflexión trascendental", Foucault afirma que a pesar de la abundancia de textos y tratados "sobre el hombre" que hay en la filosofía clásica, ésta nunca se sintió en la obligación de definir la autonomía de la idea antropológica (p. 30). Aquí podemos observar cómo a comienzos de la década de 1950 el autor ya realiza un corte historiográfico para analizar la emergencia de ciertas figuras en la historia de la filosofía occidental.

Una tesis que aparece en este curso, y que luego volverá a aparecer en sus tesis arqueológicas de 1966, es que en el pensamiento clásico el sujeto-hombre no constituía una figura del pensamiento filosófico y tampoco era posible por lo tanto edificar las ciencias del hombre. En el pensamiento clásico el hombre no existe, el hombre

no es un ser autónomo que se brinde a sí mismo su verdad y a partir del cual gravitan los saberes. ¿Cuáles eran las causas de esta imposibilidad? En *La cuestión antropológica* se enumeran diferentes obstáculos: por un lado, la preeminencia de la teología en el pensamiento: el predominio de un pensamiento donde el conocimiento del hombre, al igual que el hombre mismo, se encontraba alienado en Dios. Por otro lado, la centralidad de la naturaleza: la ciencia constituía un saber acerca de la verdad de la naturaleza donde el hombre es una criatura más. Foucault afirma en esta primera parte: "en la filosofía clásica, el hombre nunca puede tener consigo mismo el lenguaje de su verdad" (p. 64). Es incapaz de brindarse su propia verdad porque se encuentra despojado de esta en beneficio de una perfección e infinitud que provienen de la naturaleza o de Dios, donde el hombre a pesar de ser creación no es el sujeto soberano.

Recién en la Modernidad el hombre se convertirá en el sujeto central capaz de protagonizar la empresa filosófica convirtiéndose en el punto arquimédico del pensamiento. Este segundo momento es trabajado por el autor hacia el final del primer capítulo y en el segundo capítulo titulado "La antropología como realización de la crítica". El pensamiento crítico opera un giro gracias al cual el hombre descubre que se halla en casa en la verdad. La verdad, por lo tanto, cesa de ser expresión del Verbo de Dios y se convierte en la verdad del logos humano. La modernidad permite así el comienzo del dominio antropológico en el siglo XVIII: la filosofía kantiana es el elemento catalizador de esta transición. El pensamiento crítico de Kant permite una reflexión sobre el hombre en un sentido propiamente antropológico. Cabe mencionar con especial hincapié que este

libro nos permite profundizar en la lectura que el joven Foucault hace de Kant; si bien disponemos de numerosos textos donde el autor francés aborda la filosofía kantiana, estas páginas nos revelan claves de lectura de su recorrido intelectual, ya que Foucault preparó su tesis complementaria de doctorado, mayormente durante su estancia en Hamburgo a finales de la década de 1950, cuya temática precisamente era la antropología de Kant. Hasta el momento eran escasas las referencias para reconstruir la preparación de esa tesis complementaria. Ahora podemos completar el panorama con esta publicación y encontrar un hilo conductor interpretativo. Para Foucault la apertura de la disposición antropológica del pensamiento moderno no es operada bajo el pensamiento cartesiano como suele pensarse, sino a partir de Kant. Hacia finales del siglo XVIII, la filosofía se convierte en antropología, entendiendo a esta como la emergencia de la figura del sujeto humano como centro de la realidad. A partir de Kant, el conocimiento del hombre como criatura dotada de razón será el conocimiento del mundo por excelencia. Sin embargo, el conocimiento del hombre no debe buscarse en la totalidad de lo incondicionado, sino en la totalidad condicionada del mundo, que no es más que la experiencia posible que él mismo funda. De esta manera, el ser del hombre debe ser interrogado en su mundo y desde su finitud; la verdad habita en el hombre y por eso acceder a ella es, desde la antropología kantiana, el esbozo de una "fenomenología", es decir, poder mostrar cómo se constituyen los fenómenos que constituyen las condiciones de posibilidad de ese mundo que habita el hombre. La antropología como exigencia filosófica a partir de Kant no sólo es posible, sino que es necesaria (p. 81).

La antropología como realización de la crítica comienza en el pensamiento kantiano, pero Foucault encontrará su continuidad en los sistemas filosóficos de Hegel, de Feuerbach y de Dilthey, es decir, en los mayores exponentes de la filosofía alemana del siglo XIX, sistemas que analiza detenidamente en la segunda parte del libro. La referencia a Hegel es marginal al comienzo del apartado y se la menciona en diálogo con la obra de Feuerbach, a quien Foucault sitúa como una realización de la crítica a través de la antropología, como la búsqueda de la esencia real -*wirkliches wesen*- del hombre (p.103). La crítica en la filosofía alemana es antropología en tanto constituye la exploración de los fundamentos del "hombre verdadero". Allí aparecen diversos riesgos para Foucault, puesto que la pregunta por el hombre verdadero puede desembocar en los callejones sin salida de un naturalismo, de un psicologismo, o de un positivismo científico que pretenda determinar cómo es esa esencia del hombre verdadero. Se corre el peligro de caer en la búsqueda de una supuesta esencia humana, pura y verdadera, natural y, por supuesto, originaria. En Hegel esto lo encontraríamos en términos del paso del alma a la conciencia, estadios primitivos del Espíritu. La idea y el destino del hombre están implicados en el desarrollo del Espíritu Absoluto. En el caso de Feuerbach nos encontramos con una deducción del hombre originario y de sus estructuras fundamentales; Foucault se acerca a este autor desde el clima marxista de la academia francesa de comienzos de los años 50, y entiende que este carácter originario puede derivar en la concepción de un hombre verdadero. Hegel, Feuerbach y Dilthey construyen una filosofía crítica, cada uno con sus particularidades, dentro del paradigma del dispositivo antropológico.

La tercera y última parte del manuscrito está dedicada al pensamiento de Friedrich Nietzsche y por ello se titula "El fin de la antropología". Es éste pensador alemán quien brinda para Foucault el golpe de gracia al dispositivo antropológico de la modernidad al separar al hombre de la verdad de manera definitiva. La profusa lectura e inspiración de Nietzsche en la obra de Foucault es ya bien conocida. Sin embargo, nuevamente tenemos aquí el testimonio de que esta admiración se puede reconocer desde los primeros años de su juventud. Las citas e interpretaciones presentes en *La cuestión antropológica* revelan un gran conocimiento de la obra del filósofo alemán. La obra de Nietzsche dinamita la antropología porque cuestiona el estatuto mismo de la verdad y del conocimiento del hombre. Desde esta perspectiva ya no tiene sentido buscar una esencia o verdad del hombre porque la verdad misma puede ser entendida como ficción o ilusión; al destruir la verdad como soporte ontológico y epistémico del hombre lo único que queda en pie para él es la máscara. La filosofía como antropología constituye la historia de un engaño en los espejismos de una supuesta esencia del hombre. El filósofo ha sido el hombre más engañado de la historia, afirmó Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, y aquí reafirma Foucault: "Y ha sido engañado, mucho más gravemente de lo que creían Kant y Feuerbach, engañado no por el error, sino por la verdad misma" (p. 183). La filosofía debe abandonar la búsqueda de la verdad y debe, en cambio, constituir una búsqueda de las condiciones de posibilidad de los discursos verdaderos, situándose, como una explosión que haga estallar el estatuto de aquellos discursos. Este gesto en el joven Foucault va a perdurar a lo largo de todo su proyecto intelectual, ya que como él mismo afirmó en numerosas ocasiones, su obra puede ser entendida como una

historia política de la verdad, como una provocadora búsqueda (ya sea arqueológica o genealógica) de las condiciones materiales de aparición de un discurso verdadero. Foucault trata arduamente de entender los juegos de veridicción que hacen posible que en determinadas coordenadas espacio-temporales un discurso sea aceptado como verdadero y posea significativos efectos sobre la vida de los seres humanos.

El manuscrito que comenzó situando en el pensamiento clásico la imposibilidad de una antropología se cierra con un extenso apartado sobre el derrumbe del dispositivo antropológico desde varios ángulos en el pensamiento de Nietzsche. La sustitución en Nietzsche de la pregunta kantiana sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* por una pregunta sobre la creencia en la verdad de los mismos saca a la luz la posibilidad de que su verdad no sea verdadera (p.186). La filosofía cesa de ser una interrogación de la necesidad de la verdad, para ser un mecanismo de liberación de la misma. Entonces el hombre puede asociarse a la mentira y al error y ser un animal habitado por contradicciones. Este es el espíritu dionisiaco que Nietzsche imprime a la filosofía. De hecho, paradójicamente, la primera operación de Foucault es analizar al evolucionismo como estrategia de derrumbe antropológico en Nietzsche: la muerte del hombre está vinculada al reconocimiento de su animalidad. El evolucionismo de Nietzsche sitúa al hombre en un devenir que lo niega como ser único y cúspide de las formas de vida animal y, en cambio, lo ubica como continuidad, como puente y como pasaje. El evolucionismo es una vía regia para la filosofía para devolver al hombre a su dimensión animal y liberarlo de la esencia y de la verdad, disolviendo su rostro como letras en la orilla del mar. Ya

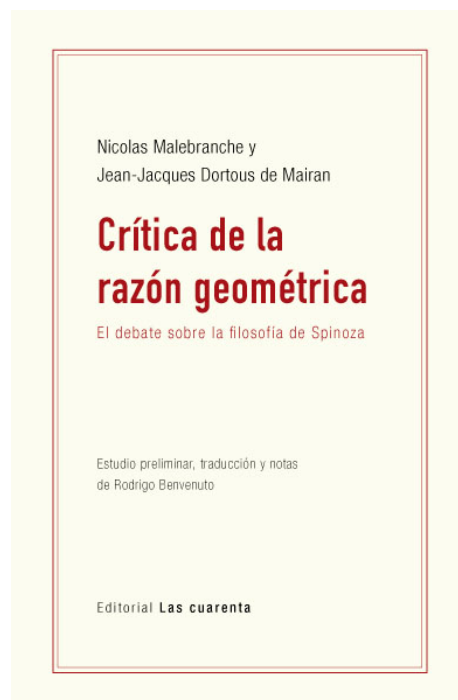
no existe entonces una única "naturaleza humana" sino un ser en constante devenir, pura discontinuidad, cuya verdad será sólo la construcción de una ficción útil o inútil según cómo se la utilice. Nietzsche representa asimismo un determinado momento histórico, el momento de consumación de la filosofía occidental. Foucault, quien discute en este curso las lecturas de Jaspers y de Heidegger acerca de Nietzsche, se pregunta si Nietzsche representa la "filosofía del último hombre y de la superación del hombre" (p. 241). Una posibilidad de superación de la etapa metafísica, el episodio en el que la reflexión filosófica se vio encerrada en la antropología desde Kant. Este capítulo de consumación sería por lo tanto una filosofía nihilista, la muerte y el fin de la metafísica. Sin embargo, al igual que Heidegger, Foucault se pregunta si esta superación del dispositivo antropológico en tanto filosofía del último hombre no es aún ella misma una metafísica, aunque más no sea su etapa agonizante. La muerte de Dios, pese a ser un contra-movimiento de la metafísica, permanece dentro de ella al instaurar un nihilismo positivo fundado en la voluntad de poder y en el eterno retorno (p. 245).

El manuscrito de *La cuestión antropológica* nos presenta múltiples dimensiones del joven Foucault. La composición del texto es heterogénea debido a su origen. Las clases que lo componen nos sitúan en un análisis que comienza en la época clásica, momento de imposibilidad de la reflexión antropológica, hasta el derrumbe del dispositivo antropológico en la filosofía intempestiva de Nietzsche. De manera sorprendente, el pensador francés demuestra un sólido dominio de la bibliografía de filósofos tales como Kant y Hegel, pensadores de los que conocemos su lectura a partir de otras fuentes, pero también en este libro se

nos presenta un Foucault lector de Marx, de Feuerbach y de Dilthey, y un análisis detallado de la reflexión sobre la esencia del hombre como corazón de la filosofía moderna en ellos. Un elemento importante a destacar es la presencia de ciertos hilos conductores que seguirán presentes en la obra posterior de Foucault, hipótesis filosóficas que lejos de ser abandonadas serán profundizadas en las décadas posteriores de su pensamiento. Sin dudas Foucault comenzó muy joven una lucha contra los universales antropológicos, es decir, contra la idea de una verdad única acerca del ser del hombre.

Caminar por la orilla del ateísmo entre axiomas y paralogismos

GUSTAVO ARIEL CRUZ
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN –
ARGENTINA)



Reseña de Malebranche, Nicolas & Dortous de Mairan, Jean-Jacques, *Crítica de la razón geométrica. El debate sobre la filosofía de Spinoza*, estudio preliminar, trad. y notas de Rodrigo Benvenuto, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta, 2022, 124 pp.

Recibida el 22 de junio de 2024 –
Aceptada el 15 de julio de 2024

El intercambio epistolar entre Nicolas Malebranche y Jean-Jacques Dortous de Mairan representa el choque entre la fuerza demostrativa inscrita en el orden geométrico y las tesis polémicas de la *Ética* de Spinoza, en las que, como señala Rodrigo Benvenuto, “se condensa la herejía de la inmanencia, la crítica a las Escrituras y la anomalía democrática” (p. 13). La *Crítica de la razón geométrica* es una manifestación de las controversias en torno a la recepción de la filosofía de Spinoza y del lugar casi clandestino de la epístola, por donde se extendían sus repercusiones.

En este libro podemos encontrar, por primera vez en castellano, las ocho cartas que completan el intercambio comenzado el 17 de septiembre de 1713 por el astrónomo Dortous de Mairan y finalizado por el sacerdote oratoriano el 6 de septiembre de 1714. La correspondencia está acompañada por un Estudio preliminar de la mano de Benvenuto, que da las herramientas necesarias, primero, para contextualizar las cartas dentro de las controversias tempranas sobre la filosofía spinoziana y, luego, para facilitar el acceso a los principales ejes temáticos que discutirán Dortous de Mairan y Malebranche. A los fines del primer objetivo nos encontramos con el primer apartado del Estudio preliminar, que logra reconstruir las lecturas y críticas a Spinoza, partiendo de la entrada “Spinoza” en el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle, de 1697, hasta completar el panorama de la controversia en el que surgieron las cartas. Esto se logra de manera concisa, pero sin escatimar en notas y referencias suficientes para satisfacer el interés de los lectores. Los siguientes tres apartados del Estudio preliminar se dedican a la presentación de los temas filosófico-teológicos que se abordan en las cartas, que Benvenuto reduce a tres: el valor del orden geométrico

para las demostraciones metafísicas, el problema de la extensión, y la identificación del sistema spinoziano con el monismo y su asociación con el pensamiento chino (cf. p. 14). En las cartas, los dos primeros puntos se presentan de manera mucho más evidente que el tercero, para cuya comprensión el lector seguramente tendrá una mayor deuda con el Estudio preliminar. Para ver la riqueza filosófica de las cartas, repasaremos a continuación el contenido de cada una.

En la primera carta de Dortous de Mairan a Malebranche nos encontramos con el pedido principal y más reiterado que el científico francés le hace al sacerdote oratoriano: el señalamiento del lugar exacto (i.e. proposición de la *Ética*) donde Spinoza comete el paralogismo que arrastraría al autor –y, consecuentemente, a todo aquel que siga el orden de sus demostraciones– al “precipicio” del ateísmo y el fatalismo. Ya es comprensible a partir de esta exigencia de Dortous de Mairan su convencimiento respecto al modo geométrico de Spinoza, que él comprende como su método demostrativo, y respecto a la insuficiencia de las “supuestas refutaciones” esgrimidas contra él (cf. p. 48). La precisión de los razonamientos de Spinoza solo parece dejar dos opciones. La primera es que una de las proposiciones –que, además, según señala el astrónomo, debe ser de las primeras del “De Deo”, porque las conclusiones censurables ya se deducen de esas primeras proposiciones– proceda por medio de una falsa inferencia, y, por lo tanto, bastaría señalar ese paralogismo para que el resto del sistema se derrumbe por el mismo peso que lo sostiene, i.e. el “método” geométrico. La segunda opción es que tal paralogismo no exista y, entonces, las demostraciones de Spinoza, por más ateas y fatalistas que puedan ser, siguen el orden

de la razón y deben ser aceptadas como verdaderas. En este punto, debemos creerle a Dortous de Mairan su preocupación por la posible verdad de las tesis spinozistas, que parecerían arrastrarlo a aquel precipicio por el peso de la razón. Sin embargo, el esfuerzo puesto a lo largo de todo el intercambio epistolar en la defensa de Spinoza, y en la subsecuente crítica a Malebranche, también podría leerse como un intento por dejar en evidencia las carencias del padre oratoriano frente al sistema de Spinoza o su posible acercamiento a él.

En su primera respuesta, Malebranche, lejos de satisfacer el pedido de señalar el paralogismo, desestima la obra de Spinoza y “las supuestas demostraciones del autor” (p. 50), y señala como problema dos críticas generales. La primera crítica es que Spinoza estaría suponiendo lo que intenta demostrar (en el caso específico de la definición de Dios). La segunda, y la que sería la causa principal de todos los errores de Spinoza, es que tomaría “las ideas de las criaturas por las criaturas mismas” (ídem), o sea, confundiría las ideas con los objetos representados en ellas, o la *idea* con el *ideatum*, como si el entendimiento pudiese captar las cosas en sí mismas.

Dortous de Mairan, en su segunda carta, no tarda en señalar la ausencia del esclarecimiento respecto al supuesto paralogismo, lo que parece motivarlo a realizar una primera defensa de Spinoza frente a las críticas generales de Malebranche. Esta defensa consta de tres puntos. Primero, que las contradicciones aparentes a las que se podría arribar tras una primera lectura de la *Ética* spinoziana desaparecen si se considera la obra y la demostración con cuidado, puesto que “nada podía ser más sólido ni estaba mejor unido que sus principios” (p. 53). Segundo, respecto a la acusación de que Spinoza supone lo que

quiere demostrar, Dortous de Mairan señala que la definición de Dios no se cita hasta la proposición 11 del “De Deo”, para cuando la propia cadena demostrativa conduce a la prueba de la existencia de Dios. Por lo tanto, Spinoza no estaría suponiendo lo que busca demostrar, sino que, en cambio, la demostración llega en la proposición 11 por sí misma, a partir de las proposiciones precedentes, donde se alcanza la comprobación de la existencia de aquello que se corresponde con la definición de Dios. Además, según Dortous de Mairan, esa demostración no sería distinta a la brindada por Descartes y por el mismo Malebranche. Y tercero, respecto a la acusación de confundir las ideas con las cosas, el astrónomo responde con una crítica a la distinción malebranchiana entre *extensión inteligible* y *extensión creada o material*. Esta crítica, que recorre el resto de las cartas, buscará mostrar la imprecisión de los términos de Malebranche y también compararlos con la teoría de Spinoza. Este debate respecto a la extensión, como señala Benvenuto en el estudio preliminar, es de los principales en el intercambio epistolar. La discusión gira en torno a si el fundamento de las modalidades de la extensión (o extensión creada) es una idea inteligible que se ve en Dios y que está en Dios, o bien si es Dios (o la substancia) considerado desde uno de sus atributos, lo que concluiría en que “la extensión es un atributo de Dios; o sea, Dios es una cosa extensa” (*Ética*, II, prop. 2). La carta cierra con la reiteración del pedido original: indicar el primer paso en falso de la demostración spinoziana y hacerlo de manera positiva, “y no de manera vaga” (p. 64).

La segunda respuesta de Malebranche también es breve. Ante la insistencia de Dortous de Mairan, el padre oratoriano repite que el error de Spinoza es confundir “las ideas eternas, inmutables, necesarias,

con los objetos de las cuales ellas son los arquetipos” (p. 65). A pesar de la brevedad de la carta, agrega una crítica más: Spinoza sería incapaz de demostrar que hay una única substancia, y en su lugar lo único que demostraría es que hay una sola Razón soberana “que contiene todas las ideas que actúan inmediatamente en el espíritu humano” (p. 66), algo que sí se corresponde con el sistema malebranchiano.

En su tercera carta, Dortous de Mairan comienza enfatizando el carácter geométrico de una demostración, y dice: “Cualquier sistema reducido a la forma geométrica se encuentra más sólidamente establecido, si es verdadero. Por el contrario, es más fácil de destruir si se apoya solo en suposiciones falsas. Lo que hubiera sido su fuerza, se convierte en su debilidad” (p. 69). Acto seguido, el científico llama la atención al padre oratoriano sobre la gravedad de su aparente indiferencia al sistema spinoziano. En efecto, si el autor es débil y no supone un obstáculo para la teología y la religión, entonces la demostración del paralogismo no debería ser un problema; en cambio, si es un sistema sólido que atenta contra la religión, ¿por qué no responderle con todas las armas de la razón, en vez de atacarlo solo de manera indirecta? Luego, Dortous de Mairan retoma la discusión sobre la posibilidad de pensar una parte de la extensión como una substancia en sí misma, cosa sostenida por Malebranche en la carta anterior por medio del ejemplo del pie cúbico pensado como una substancia. Este pie cúbico, dice el científico, es una abstracción que solo puede ser pensada en la extensión, y, si se separan estos objetos del sujeto en el cual deben ser pensados, nos quedamos con abstracciones sin ninguna realidad objetiva. En este punto, Dortous de Mairan parece directamente acusar a Malebranche de incluir la distinción entre la

idea de extensión inteligible y la extensión creada únicamente como herramienta para no acercarse demasiado a la concepción spinoziana de la extensión como atributo de la substancia. Para fundamentar esto, el científico afirma de manera spinoziana que: "El pensamiento no existe sin esta o aquella idea, sin tal o cual volición, aunque tal idea o tal volición no constituyen el pensamiento, sino al contrario, el pensamiento constituye el ser de las voliciones en general, y lo mismo ocurre con la extensión" (p. 79).

En su tercera carta, Malebranche le dice a Dortous de Mairan que el paralogismo que busca ya fue señalado: la confusión de lo ideal con lo real. A pesar de que este no es el tipo de paralogismo que el científico está buscando, esta es, posiblemente, la carta más interesante de Malebranche. Uno de los puntos de interés pasa por la presentación de lo que el filósofo considera el principio de la verdad metafísica: "que podemos afirmar de una cosa aquello que podemos concebir como contenido en su idea" (p. 83). Sin embargo, Malebranche aclara que: "Este principio es cierto en relación con las propiedades de los seres, pero no es cierto en relación con su existencia" (ídem). Según sostiene el padre oratoriano, no se puede inferir la existencia de la cosa a partir de lo que se concibe en su idea, aunque sí se debe aceptar la existencia de la idea en tanto tal. La única manera de conocer la existencia de la cosa más allá de la idea es por medio de una revelación, ya sea natural o sobrenatural. A partir de esto vuelve a retomar el tema de la extensión ideal o inteligible y la extensión creada, para fundamentar la distinción entre ambas. La extensión creada o material sería "aquello de lo que está compuesto el mundo y que, sin el movimiento, que es la causa de sus diferentes figuras, no sería más que una masa informe", mientras que

la extensión inteligible está en Dios, y a través de ella Dios afecta el espíritu. De esta manera, la extensión inteligible no debe ser confundida con el mundo efectivamente existente. La idea se conoce a través de Dios, pero no así la existencia efectiva de la extensión material. Por esta razón, Spinoza se equivocaría al confundir las extensiones y lo único que mostraría es que la idea de una extensión infinita está en el espíritu de quien la concibe. Por último, cierra su carta haciendo referencia a lo blando o imperfecto de las supuestas verdades que se presentan siguiendo el método geométrico. Esas supuestas verdades de razón deben ser cotejadas por los conocimientos revelados, que se conocen y se sienten como efectivos, frente a lo puramente deductivo de lo geométrico. Esto lo hace por medio de un ejemplo (el enfermo de gota a quien se le "demuestra" que el dolor no existe por medio de un razonamiento geométricamente construido) y en su conclusión pone por encima de cualquier demostración geométrica a la verdad revelada.

Luego de la carta más detallada de Malebranche, Dortous de Mairan contesta con una gran defensa de Spinoza, donde le exige a Malebranche que se tomen los términos usados en la refutación del sistema spinoziano (o de cualquier sistema) en el mismo sentido que el autor, o bien se los tome en un sentido distinto luego de compararlos con otro sistema a partir de un elemento en común. Respecto a la cuestión del predicado de existencia, Dortous de Mairan responde que, si se concibe distintamente una substancia, y se la concibe como infinita, se debe asentir que existe necesariamente. Esto demuestra una conexión entre la posibilidad de la predicación de existencia del objeto de una idea, y la infinitud que se concibe en ella. Dice Dortous de Mairan: "no he podido evitar ver en esta idea

el infinito y la existencia objetiva, y a partir de allí, según el principio, no he podido evitar inferir el infinito y la existencia formal de su objeto” (p. 94). De esta manera, procede a demostrar que una substancia en general debe ser concebida como existiendo infinitamente o no existiendo en absoluto, a partir del lema “Para ser finito en su género, es necesario estar limitado por otra cosa del mismo género o de la misma naturaleza” (p. 98). Todo esto tiene consecuencias en la discusión sobre la naturaleza de la extensión y la necesidad de concebirla como atributo de la substancia. En la última parte de la carta, Dortous de Mairan hace un punteo de observaciones que considera que deberían considerarse resueltas: 1) que para derrumbar un sistema es necesario hacerlo a través de sus propios principios o en analogía con ellos; 2) que las distinciones de las partes en la extensión-substancia solo pueden darse modalmente y no en calidad de otras substancias; 3) que los entes matemáticos no son substancias reales, sino abstracciones sin existencia objetiva; 4) que la substancia debe ser única e infinita, sin divisiones reales; 5) que la extensión no se compone de partes y la eternidad no se compone de tiempos; 6) que la distinción de cosas en la extensión y en la eternidad se da por sus movimientos y sus duraciones, respectivamente; 7) que, por esto último, las divisiones de los cuerpos del mundo tienen su origen solo en el movimiento; y 8) que el mundo y la extensión se pueden concebir como eternos e infinitos, solo en la substancia sin la cual no podrían existir ni ser concebidos. Cierra la carta señalando que la idea de conocimiento por vía de la revelación que sostiene Malebranche vacía de contenido aquel principio del razonamiento metafísico.

En la última carta, Malebranche, que pareciera estar ya cansado de la discusión,

en un último intento por hacerse entender, señala los errores en la exposición geométrica de Spinoza: de los siete axiomas, solo el tercero sería correcto, y la quinta proposición de la *Ética* sería falsa (lo que podría ser considerado como el paralogsimo tan exigido por Dortous de Mairan). Malebranche demuestra el error de dicha proposición por medio de la distinción entre realidad en la idea y realidad en el *ideatum*. Puesto que la cosa solo puede presentarse como existente por medio de la revelación y no por medio de su idea, se sustenta la acusación de que Spinoza supone lo que busca demostrar. Entonces, corresponde, según el padre oratoriano, agregar una cláusula al principio metafísico que vienen discutiendo: “El principio es verdadero; pero se supone que el *ideatum* existe y, el principio, no prueba su existencia. Si viéramos los objetos en sí mismos, no podríamos verlos si no existieran. Pero por el hecho que vemos las ideas de las cosas, de ello no se sigue que las cosas existan” (p. 115). En cambio, lo que haría que aquel principio metafísico sea verdadero es el acto de creación divina que hace de intermediario entre las ideas y las cosas, y, por lo tanto, “el principio es verdadero porque quien creó a los seres según sus propias ideas, nos ilumina a través de esas mismas ideas” (idem). En este punto, Malebranche le pide a su remitente que den el tema por terminado, no sin antes reafirmar el carácter finito del entendimiento humano, que, incapaz de conocerse a sí mismo de manera directa, mucho menos es capaz de concebir la infinidad de Dios.

Gracias a estas cartas somos testigos de la polémica que, entre axiomas y proposiciones, levantó el spinozismo. Y así, frente a Malebranche, que está dispuesto a sostener el peso de la revelación, se presenta un científico aficionado a la filosofía que,

bajo lecturas rigurosas y el reclamo de un paralogismo, esconde una fe que requiere de la lógica como una pobre servidora del titán que es el orden geométrico, al que debe rendir cuentas para no caer en el precipicio del ateísmo que pareció abrir Spinoza. Por este motivo, no podemos sino afirmar la riqueza de estas cartas, tanto para el estudio en torno al debate de la filosofía de Spinoza, como para el estudio de la filosofía moderna en general y la comprensión del género epistolar como fuente del debate filosófico y la construcción de ideas en la Modernidad. Además, la *Crítica de la razón geométrica* se suma a las pocas traducciones al castellano de las obras de Nicolas Malebranche y nos brinda mayores facilidades de acceso a su filosofía y a la comprensión de su relevancia para las discusiones de la época en torno a la filosofía de Spinoza y el cartesianismo. Todo esto está acompañado de una traducción limpia y amena, notas que enriquecen la lectura sin llegar nunca a abrumar y un satisfactorio Estudio introductorio.

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 *Ibíd.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibíd.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibídem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva) seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.

Sección bibliográfica

Indicar, 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.



RAGIF
EDICIONES