

JEAN-LUC MARION, *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes*. Traducción de G. Losada. Buenos Aires: UNSAM EDITA (2016), 244 pp.

Vicente Raga Rosaleny*

La última obra de Jean-Luc Marion sobre Descartes, uno de los principales especialistas actuales en este pensador, publicada en 2013 por PUF y traducida al español en la edición que aquí reseñamos pretende, en palabras del propio autor “terminar con Descartes” (14).

Después de haber abordado la ontología cartesiana (*Sur l'ontologie grise de Descartes*), su teología (*Sur la théologie blanche de Descartes*), su metafísica (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*) y diversas nociones centrales en las obras de este pensador (*Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique* y *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*) quedaba por tratar quizá lo más difícil, lo peor comprendido (o, más bien, lo dejado de lado por generaciones de exégetas) su dimensión práctica, vital, y centralmente el papel del equívoco cuerpo en el pensamiento cartesiano.

La lectura usual de Descartes en el plano “antropológico” (abordada por el profesor Marion ya en la introducción del libro, así como en el capítulo primero) es la de un dualista radical y racional, que habría distinguido realmente dos sustancias, cuerpo y mente, con grandes dificultades a la hora de interactuar (de ahí todo el debate sobre la causalidad eficiente y el ocasionalismo, que han conformado un vasto océano de argumentaciones en el que resulta fácil naufragar). En esta imagen clásica, que se ha venido esbozando desde la época de Descartes hasta nuestros días, la razón o mente desencarnada predomina sobre un cuerpo equiparado a los demás cuerpos externos en tanto que mera extensión, sólo contingentemente vinculado a la mente o conciencia.

Sin embargo, Descartes en la *Meditación* VI realiza la siguiente aseveración sirviéndose de una analogía bien conocida:

* Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia).
E-mail: vraga@unal.edu.co

(...) Yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed (AT VII, 81; Descartes, 2005: 237).¹

Y en el siguiente párrafo insiste, de manera sorprendente e incomprensible para la crítica tradicional, en el hecho innegable (lo que denomina, las “enseñanzas de la naturaleza”) de que existen otros cuerpos y que interactuamos con ellos, que son fuente de placer y de dolor, en la medida en que poseemos un cuerpo, y no cualquiera, ni de manera contingente, sino *mi cuerpo*. Esa aparente inconsecuencia, esa paradoja óptica y epistémica, es la que le permitirá al profesor Marion articular toda su relectura del papel del cuerpo y de la unión en el pensamiento cartesiano, enfrentándose a la secular interpretación dominante.

En esa dirección apuntan, de una manera clara y excepcionalmente argumentada, los dos primeros capítulos del libro. Y es que, frente a lo que venía siendo usual desde la recepción primera de las tesis cartesianas por parte de sus objetores (Hobbes, Arnauld, Gassendi y, poco después, Regius), así como en influyentes lecturas posteriores (por ejemplo, la de Malebranche o la de Kant (42ss)), Jean-Luc Marion aboga por dejar de lado todas las críticas basadas en la sustancia y, derivativamente, por abandonar el problema de la unión en términos de una relación causal entre dos sustancias completamente distintas.

En lugar de eso, y tras reconocer las debilidades de la prueba de la existencia de los cuerpos materiales, tal y como tradicionalmente se la ha entendido, el profesor Marion reinterpreta la *Meditación* VI de manera solvente, argumentando que la demostración de la existencia de los otros cuerpos ha de apoyarse necesariamente en la evidencia de que existe mi cuerpo como unión de *mens* y *corpus*. Dicho esto, se trata de rechazar primero que mi cuerpo tenga que interpretarse

¹ Citamos a Descartes siguiendo la edición de sus obras completas realizada por Charles Adam y Paul Tannery (AT), con la cifra romana indicando el volumen y el número de página en arábigo, y a continuación con la referencia en español empleada.

al hilo de la sustancia y, segundo, se ha de dejar de lado, por impertinente, la cuestión del vínculo causal entre las dos *res*.

En este punto se explicita quizá la tesis más audaz y original del libro, que abunda en ellas: el hecho es que, de acuerdo con esta lectura, para Descartes mi cuerpo no es equivalente a los otros cuerpos del mundo externo, ni se reduce a mero apéndice contingente del pensamiento, sino que es un cuerpo pensante o carne, en el sentido husserliano del término (55, 64). Esto, que ya Descartes había apuntado en una conocida carta a Mesland del 9 de febrero de 1645 (AT IV, 172-175), en donde el pensador distingue los cuerpos en general del cuerpo de un ser humano, le permite hablar al profesor Marion de una suerte de equivocidad cartesiana en el uso del término “cuerpo”, que habría generado muchas de las dificultades e incomprensiones sobre el papel de lo corpóreo en Descartes.

Así las cosas, no habría contradicción alguna entre la distinción y la unión en el pensamiento cartesiano, porque no se trata de articular dos términos sino tres. Por un lado, la mente activa, que piensa, entiende, duda, quiere e incluso imagina. Por otro, los restantes cuerpos, simples modos de la extensión. Y en último lugar, la unión, mi conciencia ligada inextricablemente a mi cuerpo porque sólo mediante él y cómo él puedo sentir. De los modos de la *res cogitans*, el último, por el que soy una cosa que siente, sería propio de un pensamiento pasivo, que padece la afección del propio cuerpo y que por su medio puede sentir verdadera e indudablemente (y a su vez lo afecta, porque la *res extensa* por sí sola no sufre). Adicionalmente, podemos decir que es por intermedio de mi carne que experimento los otros cuerpos. Así, la certeza de mi corporalidad sería la base de la prueba de la existencia de los *alia corpora*, y no a la inversa.

Pero en este momento de la argumentación surge la aseveración quizá más polémica y discutible del excelente libro del profesor Marion, en concreto en su capítulo tercero. Y es que, pese a admitir oscilaciones y dudas en el pensamiento cartesiano, Jean-Luc Marion afirma que los argumentos cartesianos que sirven para refutar la existencia del cuerpo en las *Meditaciones metafísicas* son tan sólo provisionales y que nuestra indudable existencia corporal no resulta alcanzada por la duda hiperbólica de la *Meditación I* (93ss).

Y aunque es comprensible que el autor quiera defender que nuestra carne, que nosotros en tanto que unión sustancial, o en tanto que el tercer primitivo mencionado en la correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia, somos tan indubitables como el cogito, dicha afirmación choca con las palabras de

Descartes. Éste reconoce en la *Meditación* II haber dudado previamente de la existencia de nuestro cuerpo y de nuestros sentidos: “Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo” (AT VII, 24; Descartes, 2005: 142).

Sin embargo, cabe reconocer que el propio Jean-Luc Marion parece consciente del problema y trata de mostrar cómo el cuerpo no es realmente puesto en duda nunca por Descartes. Para ello, y mediante una sutil argumentación, el autor destaca la certidumbre de las sensaciones que experimentamos en nuestra interioridad y esto, a su vez, se interpreta como expresión de un pensamiento necesariamente ligado al cuerpo (sin el cual dicha sensibilidad, al menos en el plano humano, sería inconcebible).

Por nuestra parte, hemos de indicar que el argumento no nos parece plenamente convincente y que, aun aceptando la descripción fenomenológica de la sensibilidad, afección y auto-afección realizada por el profesor Marion, de ello no parece derivarse la existencia necesaria del cuerpo. Vale la pena señalar, sin embargo, que coincidimos con el autor en la importancia de la distinción establecida por Descartes entre mi cuerpo y los restantes cuerpos. Después de todo, en un primer momento de la *Meditación* I se nos dice que para dudar de la carne habría que cuestionar también la razón, y que sólo los locos imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio. Así pues, aunque contra lo aseverado por el profesor Marion podemos decir que la marea hiperbólica de la duda arrastra también al cuerpo y los sentidos, la importancia de la unión ciertamente está presente desde un primer momento en Descartes.

Los capítulos siguientes, el cuarto y el quinto, con ser muy interesantes, no alcanzan el nivel de originalidad y polémica de los anteriores. El primero de ellos se dedica a desgranar la novedad de la tercera noción primitiva, enunciada por primera vez en la carta del 21 de mayo de 1643 a la princesa Isabel de Bohemia, aunque en realidad ésta retoma la idea de las naturalezas simples de las *Reglas para la dirección del espíritu* (en concreto, en las reglas 6, 8 y 12) y las nociones simples que componen nuestros pensamientos de *Los principios de la filosofía* (parte I, artículos 47-49). En el segundo de ellos atiende a la cuestión de la sustancialidad de la unión de la mente encarnada, y su distancia respecto de la tradicional noción de sustancia, así como a las dificultades que Descartes encontró a la hora de formular su pensamiento a partir de un léxico, el escolástico, que tendía a distorsionarlo.

Ambos capítulos evidencian, al igual que el libro en su conjunto, la tremenda actualidad del pensamiento cartesiano. A partir de las nociones puestas en juego por Descartes se puede vislumbrar una alternativa al reduccionismo de las interpretaciones contemporáneas de la mente, así como la complejidad del pensamiento vivo de este autor frente a las atribuciones tópicas de racionalismo o idealismo. En el dilema entre las explicaciones de la mente por medio del cuerpo, predominantes en la actualidad, y las del cuerpo por medio de la mente, hoy en día periclitadas y en las que suele incluirse a Descartes, éste sale indemne, sin acogerse a ninguna de las dos opciones (como tampoco lo hace en el debate entre yo trascendental y empírico), tomando una posición propia, tal y como explicita especialmente su tratamiento del fenómeno pasional en su última obra, *Las pasiones del alma*.

Al estudio de éstas, y especialmente la de la generosidad, la cima de todas las otras pasiones, le dedica el profesor Marion su sexto y último capítulo, cabe decir, eso sí, que de manera breve y un tanto apresurada. De cualquier modo, con ellas concluye la indagación sobre la modalidad del pensamiento que da título a su libro, el pensar pasivo, y quizá su mayor virtud resida en que, frente a lo que ha venido siendo usual en trabajos previos (famosamente los de Rodis-Levis, Alquié o incluso Kambouchner más recientemente), no se limita a su dimensión fisiológica o moral. En lugar de ello es la perspectiva metafísica de las pasiones, y su centralidad en el pensamiento cartesiano, el que se destaca plenamente (aunque vale la pena notar que hay una oscilación en la obra del profesor Marion, para el que la unión supone un nuevo comienzo y una excepción (147ss), al tiempo que “la realización más acabada de la metafísica cartesiana” (237)).

Concluiremos diciendo que *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes* constituye un estudio de primer orden sobre la parte menos atendida, y entendida, del pensamiento cartesiano (aunque las oscilaciones, ambigüedades y dificultades léxicas del propio autor probablemente hayan contribuido a ello). Su traducción al español nos parece especialmente relevante, y más aún cuando se observa que de todas las obras mencionadas al inicio, sólo la dedicada a la ontología y el primer volumen de las cuestiones cartesianas han sido vertidos a nuestra lengua, lo que contrasta con las abundantes traducciones al español de los estudios fenomenológicos del profesor Marion, su otra gran área de estudio. Sirva esta pequeña reseña para animar a la lectura de un texto que permite un mejor acercamiento al “padre” de la Modernidad y quizá para suscitar un mayor interés en el traslado de alguno de sus otros textos cartesianos a nuestra lengua. Ese sería un modo de no terminar con Descartes.

Referencias bibliográficas

DESCARTES, RENÉ (2005). *Meditaciones metafísicas*. Traducción de V. Peña. Oviedo: KrK.

DESCARTES, RENÉ (1996). *Œuvres complètes*. Edición de Ch. Adam y P. Tannery. Paris: Vrin.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



RAFAEL HERRERA GUILLÉN, *Adiós América, adiós. Antecedentes hispánicos en un mundo poscolonial (1687-1897)*, Madrid: Tecnos (2017), 289 páginas.

*Ignacio Valdés López**

Rafael Herrera asume en su *Adiós América, adiós* la tarea de analizar el papel del pensamiento español en la construcción de la reflexión postcolonial. España, como primera potencia colonial de la historia occidental, supuso un espacio privilegiado para tratar las consecuencias derivadas de este proceso político que espiró su último aliento en el siglo XX y que todavía deja notar su influencia en la organización global. Algunos pensadores hispanos anticiparon los problemas originarios del imperialismo en América y procuraron salvaguardar, más allá de la realidad territorial y material, la unión espiritual existente entre ambas orillas atlánticas.

Frente a la Leyenda Negra, con la que ya problematizó Julián Juderías a principios del siglo XX, Herrera defiende la tesis de que el trasfondo de la cultura europea está marcado por la explotación y el abuso; de este modo, la consideración vertida contra España debiera extenderse a toda Europa como se encarga de recordar parafraseando a Thoreau: «Nuestras vigas están podridas». El problema colonial no puede reducirse de manera simplista a lo español y existe un horizonte mucho más rico sobre el que merece la pena detenerse.

El proceso colonial global experimentó una serie de fases desarrolladas desde el iberocentrismo hasta el *newyorkcentrismo*, pasando por el eurocentrismo. La primera parada de este progreso coincide con lo hispano y precisamente por el distinto ritmo del tiempo histórico experimentado en esta España pionera surgió de manera original y primitiva un pensamiento autocrítico que valoró analíticamente la relación establecida con América. Este trabajo reflexivo, de gran valor para la proyección de un futuro en unidad, fue anulado por el resto de potencias europeas. Las raíces del mundo global contemporáneo tienen un fuerte

* Doctor en Filosofía por la UNED. E-mail: nachovaldex@gmail.com

componente hispano que enreda en su esencia opciones para alterar la supuesta lógica del presente. Trabajos como *Adiós América, adiós*, permiten concienciarse sobre esta realidad que subyace bajo la apariencia anglosajona de la mundialización.

En la conformación de la identidad de las repúblicas americanas emancipadas jugó un papel clave España. Por un lado, debido a la herencia compartida, pues, de manera inequívoca, lo hispano implica un componente fundamental para latinoamericana. Más allá de la mera explotación material, en América confluyeron dos culturas que dieron como resultado un mestizaje que permitió la emergencia de una realidad propia en la que lo español tiene un peso específico. Con todo, resulta evidente que esta confluencia puede interpretarse como descompensada debido a que el proceso imperialista no ahorró medios coercitivos y violentos para llevar a término su influencia en el Nuevo Mundo. Ahora bien, también es cierto que el resultado ofreció un beneficio mutuo bajo la forma de un cruce enriquecedor.

Por otro lado, la génesis identitaria americana tiene en su origen un componente misoespañol. La identidad moderna se desarrolla frente a la alteridad y, en este sentido, el «otro» vino de la mano de España en oposición a la racionalidad europea. La Leyenda Negra construye la imagen de un proceso colonial bárbaro y alejado del desarrollo capitalista que mostrarían con posterioridad las potencias europeas. Los territorios emancipados vieron en lo español el dispositivo opresor contra el que levantarse para la construcción de su propia realidad esencial. España sería retratada por sus oponentes continentales como un lugar atrasado susceptible, como quedaría de manifiesto tras la invasión napoleónica, de ser ocupado por Estados superiores a nivel moral y racional.

España, debido a lo expuesto con anterioridad, es apartada de su papel inaugural de la cultura occidental, queda relegada a un rincón de la historia reservado para el oscurantismo y el atraso religioso. Para Rafael Herrera, el entramado cultural, material y humano entre la península Ibérica y América responde al concepto de «Ib-Euro-América». El primer anclaje correspondería a lo español y portugués, entendido con cierta unidad; la segunda parada coincidiría con lo europeo arrastrado desde España en el proceso imperialista y, por último, la contribución americana que dota al conjunto de una identidad y desarrollo propios, aunque dentro de un concierto global que comenzó su andadura en 1492.

Aunque la injusticia es connatural al nacimiento del poder, su desarrollo posterior debe orientarse por la justicia. Aquí es donde puede ubicarse el carácter autocrítico hispano que puso en tela de juicio su propio proceso colonial mucho antes de que se abriese este debate. Frente a la postura mantenida por Huntinton en *El choque de civilizaciones*, España puede entenderse como elemento esencial de lo occidental y Latinoamérica.

Uno de los primeros ejemplos de la reflexión sobre lo americano en afinidad con lo hispano se encuentra en Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811). Para el gijonés una cuestión fundamental se encontraba en la equiparación que defendía entre los territorios americanos y la metrópoli. El problema se encontraba en cómo conciliar este novedoso reconocimiento de las colonias con la tradición hispana, pues debía encajar con el constitucionalismo español. Jovellanos desarrolló un conservadurismo ilustrado de corte racional y suponía que la tradición constitucional española reconocía tácitamente las libertades inglesas. Su propuesta consistió en unas Cortes bicamerales, estamentales y con presencia americana; sus temores se centraron en el espíritu revolucionario francés. De este modo, el proceso constituyente debía enfrentarse con convicción, aunque con la cautela necesaria para evitar la posibilidad revolucionaria y republicana. La potencial inclusión de América en la Constitución generó recelo por la posibilidad de que las colonias engullesen a la España peninsular. Finalmente, se producirían protestas ante la igualdad demandada por los diputados americanos.

José María Blanco White (1775-1841) se opuso a la influencia francesa en la América española. Además, se autoimpuso el propósito de advertir del peligro francés. Este pensador apoyó la plena igualdad entre los territorios americanos y la España peninsular, aunque cayó bajo el influjo británico en lo referido a la ordenación del mundo que proyectó. Frente a la posibilidad imperialista francesa, de predominio terrestre; Inglaterra desplegó un imperio marítimo fundado en el comercio que, con independencia de las críticas, defendió el sevillano. White predijo el desplazamiento del poder hacia América y concibió este territorio como el refugio espiritual español. América, posible abrigo ante el empuje francés, equiparaba telúricamente todo el territorio español; la península no era esencial a nivel identitario, pues Blanco White no vinculaba la identidad nacional con un territorio concreto. Consideró la emancipación americana como un fracaso político que podría haberse evitado con un modelo de autonomía moderada, este último White terminó acercándose a las posiciones de Jovellanos.

Como recuerda Rafael Herrera, Álvaro Flórez Estrada (1765-1853) fue «una de las figuras más destacadas del primer liberalismo español» y su pensamiento se acercó a las perspectivas más progresistas de su tiempo. De su visión política cabe destacar su alejamiento del iberocentrismo hegemónico en el contexto político. De hecho, preconizó el establecimiento de un capitalismo moderno para fundar una serie de relaciones entre América y la península por medio de vinculaciones comerciales. En otras palabras, adelantó una postura que terminaría por imponerse en el contexto global. Flórez Estrada, ante la situación de descomposición de las relaciones hispanoamericanas, propuso la recomposición de los nexos existentes desde un enfoque comercial. Su plan se constituía en base a la consecución de un beneficio mutuo que se apoyaba en las tesis liberales, pues apoyó el libre comercio y la unidad mercantil y económica hispanoamericana. Puesto que la igualdad jurídica y de derechos proclamada por la Junta Central y la Regencia no se hizo efectiva, Flórez propuso una igualdad comercial en un intento de equiparación de derechos entre americanos y peninsulares. Todo esto estaba organizado desde una noción compartida en cuanto a la moral y el destino entre América y España; ante los giros que estaban tomando los acontecimientos abogó por un imposible cambio en las tradiciones hispanoamericanas y realizó un estudio sobre los desatinos históricos de la política peninsular. En su opinión, los problemas venían de manera fundamental desde la monarquía debido a que Fernando VII había abogado por la agresión frente a la posibilidad de reconciliación. Herrera pone de relieve que el asturiano defendió una especie de protoglobalización de tono utópico fundada en el libre mercado; así, gracias a la prosperidad derivada, se alcanzaría la paz universal.

José Manuel de Vadillo (1777-1858) es otro de los intelectuales a subrayar en el proceso de descolonización español. Argumentó como causa de la emancipación a la política absolutista por entender que la deriva americana había terminado por convertirse en la española; esta actitud trágica desembocaría en la Generación del 98. Entiende los acontecimientos bajo la clave de *historia magistra vitae* al presentar una perspectiva sobre el colonialismo futuro emanada de los fracasos pasados. Uno de los errores cometidos por el imperialismo español se encontraría en la europeización de las américas debido a que, una vez alcanzado un nivel de civilización adecuado, los territorios ultramarinos buscarían su independencia. Vadillo interpretaba que el fracaso de los nuevos Estados tras la manumisión se debía al intento de establecer apresuradamente sistemas republicanos, algo para lo que no estaban preparados en América. En su opinión, la clave de este proceso se encontraba en el republicanism e independencia de Estados Unidos que habían supuesto un estímulo para la emancipación sudamericana. Presentó

como tesis la posibilidad de crear una serie de Estados independientes, aunque con cierto nivel de dependencia con relación a España. Con todo, la invasión napoleónica generaría un vacío de poder que terminó por espolear un proceso independentista acelerado gracias a las abdicaciones de Bayona.

Juan Valera (1824-1905) fue el primer pensador que introdujo la cuestión hispanoamericana en un marco global. Mantuvo una posición alejada del oportunismo político de tono económico, pues su postura venía dada desde su convicción moral. Reconocía el derecho de soberanía de las nuevas repúblicas y entendía lo económico como una consecuencia lógica resultante de su actitud. Su noción sobre lo hispanoamericano aventuraba una dimensión global con un trasfondo económico y cultural, aunque admitía como un problema la indiferencia española ante la emancipación americana. Varela salvaguardó el lenguaje y la lírica como vehículos para establecer la unidad, luchó por la revalorización de las ideas y la lengua compartidas. De este modo, estrechando los lazos culturales se acabaría con el dominio económico y cultural inglés y francés que había sustituido al imperialismo hispano. Es por este motivo que criticó frecuentemente el concepto de «América latina» por juzgar que escondía el mencionado dominio de Francia e Inglaterra. Lo hispano terminaría por descomponerse en una realidad diversa y mestiza que Rafael Herrera designa por medio del concepto de «Ib-Euro-América». Juan Varela adelantaría la desterritorialización del español, pues fue una lengua que se alejó de sus espacios tradicionales para terminar por globalizarse. También adelantaría la dimensión agónica unamuniana al ver un acercamiento en la discordia; el «problema de América» toma en el cordobés la forma de las dos Españas y las dos Américas, aunque en su opinión la lengua y la literatura seguían estableciendo un nexo ineludible.

Ángel Ganivet (1865-1898) puede destacarse como algo más que un mero precedente de la Generación del 98. Para el pensador, la descolonización hispánica supuso un hito político e histórico adelantado a los acontecimientos que estaban por afectar al resto del continente europeo. El granadino utilizaría el imperialismo español para realizar una crítica al colonialismo europeo decimonónico. Frente a las aventuras coloniales e imperialistas, defendió para España un papel orientado hacia el interior, hacia el cuidado de la esencialidad hispana desvirtuada y perdida. Así, se podría rescatar la propia identidad, aunque sin obviar los necesarios vínculos comerciales y culturales con América. Mirando hacia lo propio, se recobraría una realidad fundamental perdida ante la pujanza del catolicismo, pues, para Ganivet, lo español se identificaba con lo telúrico y no con lo religioso. Como punto clave para entender al pensador andaluz, debe

asumirse su noción de la combinación entre lo español y lo americano como cercana a lo biológico. De este modo, opuso el espíritu conquistador español con el comercial de la burguesía europea que contenía un fuerte componente racista y no de unidad espiritual como sucedía con lo hispano.

España, como defiende Rafael Herrera, supuso el primer paso para la construcción del *nomos global* europeo. Esta espiritualidad sigue latente por contener un componente íntimo que establece una ligazón indestructible. Existe una unión hispanoamericana de carácter global y tono esencial hacia la que merece la pena orientar la reflexión para oponerla al proceso globalizador subyugado por razones materiales y pragmáticas. La lengua española y la cultura asociada, podrían suponer, en el sentido unamuniano de enfrentamiento dialéctico, el motor para un nuevo modelo que intente superar las contradicciones emanadas del actual manejo económico de alcance planetario; quizás aquí se encuentre la oportunidad para recuperar la política para la ciudadanía.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



BRUNO BOSTEELS, *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*, Madrid: Akal (2016), 334 páginas.

Andrea C. Mosquera Varas*

Bruno Bosteels es un pensador belga, profesor desde hace años en universidades estadounidenses como Harvard, Cornell y Columbia. Es experto en Alain Badiou, pues es no sólo traductor al inglés de varios libros suyos, sino también autor de numerosas publicaciones sobre su obra. Está, además, interesado en teoría política y en la literatura y la cultura latinoamericanas, de lo que es muestra el libro que nos ocupa.

Marx y Freud en América Latina es un escrito ciertamente frankensteiniano, debido a que se trata de una recopilación de artículos que Bosteels ha ido publicando entre 2002 y 2015, de modo que en ocasiones corre el riesgo de perder el hilo general que pretende aunarlos. Nos encontramos, por tanto, ante una serie de textos y obras de arte Latinoamericanas, sobre todo de México (José Revueltas, Paco Ignacio Taibo II, Octavio Paz, Sabina Berman) y Argentina (León Rozitchner, Ricardo Piglia), pero también Cuba (José Martí, Tomás Gutiérrez Alea) y algo de Chile (Diamela Eltit). En todo caso, haciéndonos cargo del título del escrito, lo que tendrían en común todos sus capítulos sería la recepción de Marx y de Freud en América Latina. Ahora bien, estos dos grandes pensadores no resultan ser sino una causa ausente que sirve de motor a la obra, determinando su estructura, y gracias a la cual cada personaje que aparece en ella encuentra su lugar: se trataría, así, de una serie de pensadores, artistas y acontecimientos políticos latinoamericanos, que representan esa presencia ausente de Marx y de Freud en una interpretación atravesada por la terminología propia de la obra filosófica de Alain Badiou. Marx y Freud desaparecen, y como efecto se obtiene la estructuración de la obra. No están especialmente en ningún capítulo en concreto, pero al mismo tiempo están incluidos en todos. Marx incluso se presenta en un velatorio de cuerpo ausente para ser críticamente homenajeado por Martí.

* Doctoranda Facultad de Filosofía UCM y Funcionaria del cuerpo de profesores de enseñanza secundaria. Email: andremvaras@hotmail.com

Dado que un acontecimiento puede ser entendido asimismo como causa ausente o término evanescente —o incluso como fantasma: «los fantasmas pueden marcar la muerte de las ideas del mundo viejo, así como anunciar un nuevo principio de vida» (p.174)—, Marx y Freud serían los acontecimientos a los que las figuras latinoamericanas que se presentan en el libro estarían siendo fieles —en la terminología propia de Badiou, a la que el propio Bosteels, como veremos, echa mano a lo largo del libro—. En cuanto al subtítulo, tendríamos tres series de acontecimientos en dos tiempos: la política (en su momento marxista-leninista y en su momento posterior maoísta), el psicoanálisis (de Freud y Lacan) y la religión (con Cristo y Agustín). Todo ello en el marco de los tiempos de terror en torno al 68 mexicano y la masacre de Tlatelolco, en la segunda mitad del siglo XX marcado por la crisis interna del marxismo ortodoxo y el retorno crítico a Freud. Se trataría, en definitiva, de volver por un momento la mirada a los setenta, «década olvidada —perdida entre el radicalismo de los sesenta y la imposición del neoliberalismo en la segunda mitad de los ochenta en México—» (p.271), y repensar el conflicto entre la militancia política y el capitalismo neoliberal en la estela del legado que los años setenta dejaron a las generaciones siguientes.

La obra entera puede ser leída, a lo largo de todas sus páginas, bajo la lógica, propuesta por su propio autor, del desencuentro. Así, podemos recorrerla según una cadena de pares opuestos pero articulados de alguna forma: desencuentro entre Marx y Freud, Subjetividad e Historia —o lo psíquico y lo social—, lo normal y lo patológico, Lumpen y Partido, “almas bellas” y condiciones reales de existencia, o superioridad moral y corrupción del sistema, poder y resistencia, libertad y determinismo, humanismo y antihumanismo, sujeto y estructura, lo nuevo y lo viejo, memoria y revolución, moral burguesa y ética revolucionaria, política y religión bajo las nociones de revolución y conversión, estructura y superestructura, afectividad y emancipación, terror y gracia, vergüenza y revolución, el intelectual y las masas, ética y política. Esta lógica del desencuentro permite señalar, a partir de Marx y Freud, la «interrupción sintomática de toda normalidad factual» (p.23), esto es, no atender a lo normal de lo social, de la historia o de la psique humana, sino a lo patológico de ellas, vinculando la «categoría de verdad a una desconexión, un desligamiento o un deshacerse del lazo social en momentos de crisis aguda» (p.24), dando lugar a la doctrina emancipatoria de un sujeto de intervención, tal y como es propuesto en *El ser y el acontecimiento* de Badiou.

Dado que la obra resulta inabarcable en el poco espacio que tenemos para tratarla, me centraré, para hacerme cargo de la heterogeneidad de sus diez capítulos, en ciertos aspectos que se repiten, que se sumergen y afloran a lo largo de los capítulos y que se hallan de alguna forma entrelazados entre sí:

En primer lugar, la actitud del alma bella, descrita por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, es la de aquella que «[v]ive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad» (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, 1966, p. 384). Un alma bella aspira a mantener sus manos pulcras, situándose en una fantasía lejana a la impureza del mundo, de modo que pierde la posibilidad de aproximarse tanto a los conflictos que encierra el mismo como a la proyección de dichos conflictos en el interior de su propia subjetividad. Esta dialéctica sin salida del alma bella se traduce en el melodrama de «un conflicto imaginario entre la buena conciencia y el estado injusto de las cosas con el cual esta conciencia, a pesar de su pureza o más bien debida a ella, es incapaz de dialogar» (p.239). En este sentido, se dirige una crítica a la noción leninista de vanguardia política, supuestamente anclada en su torre de marfil y aislada de las masas de cuya conciencia pretende ser la depositaria.

Es en relación con esta figura del alma bella que Bruno Bosteels considera que tuvo lugar el llamado “giro ético” que tiñe la era contemporánea a partir de la década de los ochenta. Haciéndose eco de lo que Badiou expone en *La ética*. Ensayo sobre la conciencia del mal, el pensador belga escribe que «la defensa de la democracia liberal, con su rechazo absoluto del comunismo-como-totalitarismo, también adoptó algunos rasgos de esta “alma bella” que al menos sabe que su pasividad la protege del Mal incurrido por el que quiera imponer, aquí y ahora, algún Bien» (p.79). ¿Cómo hemos de pensar, se pregunta entonces, los errores históricos de la izquierda sin caer en la obsesión por no repetir el mal radical en una identificación de cualquier X con Hitler? Bosteels responde que tanto para Alain Badiou como para José Revueltas «la tarea consiste en pensar los crímenes desde dentro de la política emancipatoria, y no al revés, no para ratificar los hechos con el sello de la inevitabilidad histórica, sino para formular una auto-crítica que al mismo tiempo evite el abandono puro y simple del comunismo como tal» (p.75). Se trata de no cancelar de antemano cualquier proyecto de emancipación radical en nombre del imperativo “no repetirás el crimen/pecado original”. Ello puede llevar a sustituir toda política por una moral siempre superior a cualquier acción, que en comparación siempre sería totalitaria. El alma

bella tomaría, así, la forma de un «complejo de superioridad moral que negaría por completo la posibilidad de que algo bueno puede surgir otra vez —si es que alguna vez pudo hacerlo» (pp.79-80). Es cuando la ética se autonomiza, y deja de fundar la consistencia interna de un proceso político dentro de una situación específica, que puede subyugar a la política mediante una moralización de la misma «y se convierte en un nuevo punto de autoridad externo desde el cual todo proceso militante puede ser acusado de dogmatismo, autoritarismo o utopismo ciego» (p.328). Lévinas, se concluye, ha desplazado a Marx. Quizás por ello, añadimos, el giro no sería tanto ético como teológico, ya que el Otro absoluto levinasiano no es sino Dios.

Por otro lado, encontramos la figura del “hombre nuevo” como trastrocamiento demoledor de todo lo viejo —la moral burguesa— a favor de lo nuevo —la ética de la Revolución—. «[L]o primero que cae en este proceso autocrítico es la premisa del alma pura que imagina que su vida sola es bella» (p.241). Pero surge la siguiente cuestión: ¿cuánto ha de modificarse el individuo para transformarse en el “hombre nuevo” al que alude Ernesto Che Guevara en su discurso de 1965 “El socialismo y el hombre en Cuba”? Se trata de un largo proceso de erradicación de obstáculos del pasado y de sacrificio. Incluso llega a parecer que la sola destrucción del hombre viejo permite la construcción del nuevo, tal y como apuntaría Alain Badiou en *El siglo*. Se plantea, además, de la mano de la obra de teatro de Sabina Berman, *Feliz nuevo siglo*, Doktor Freud, el argumento de que «[p]roducir un cambio radical en lo que significa el ser humano, sin embargo, también conlleva que uno cree no sólo a un “hombre nuevo”, sino también a una “mujer nueva”» (p.260), que rompa con los obstáculos que la sociedad le impone. En dicha obra, sería Lou Andreas-Salomé quien le plantearía a Freud «¿Por qué usted, que ha visto más allá de su propia cultura en tantas cosas, aquí no puede ver más allá? [...] ¿qué tal que Dora es una nueva mujer?»» (p. 51, apud, Bosteels, B, *op. cit.*, p.259), cuya psique entró en crisis en una época especialmente patriarcal como una suerte de rebelión contra la misma, en una ruptura patológica contra lo normal. Y es que Freud no consideraba que los síntomas de sus pacientes fueran las consecuencias de un descontento justificado respecto de los límites impuestos por la sociedad, sino las manifestaciones de una tendencia femenina universal (Cf., Kate Millett, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 2010).

Se nos plantea, asimismo, otro asunto: ¿es el proceso de cambio subjetivo similar a la experiencia religiosa de la conversión?, «¿hasta qué punto la construcción de una subjetividad militante, o de una nueva humanidad socialista o

comunista, es un proceso constitutivamente cristiano?» (p.121). Siendo así que esta tensión entre el viejo y el nuevo hombre resulta ser común al marxismo y al cristianismo, «¿puede desempeñar la religión un papel emancipatorio en la política, por ejemplo, a través de la teología de la liberación? ¿O, como pareciera sugerir Marx en *La cuestión judía*, requiere la emancipación humana, a diferencia de la meramente política, una perspectiva puramente terrenal y por ello la extirpación de cualquier rastro religioso —sea judío, cristiano u otro— como viejos obstáculos (particulares) a la nueva humanidad (genérica) [—o, de acuerdo con el Freud de *El malestar en la cultura*, como neurosis colectiva que puede superar la humanidad gracias al proceso científico—]?» (p.121) Este entrecruzamiento entre política, psicoanálisis y religión, se materializa específicamente bajo la figura del santo (Pablo de Tarso como modelo para Žižek y Badiou, o Francisco de Asís para Hardt y Negri). Sin embargo, para León Rozitchner, Agustín será un anti-modelo, dado que la economía psíquica presentada en las Confesiones guiaría la sujeción que prepara la formación capitalista del sujeto, anulando el potencial emancipatorio de la rebelión de los hermanos contra la ley paterna. Es precisamente la obstinación agustiniana por evadir la identificación edípica, el conflicto y la culpa, lo que impide la recuperación de la fuerza rebelde ínsita en la matriz simbólica originaria del cristianismo. Por tanto, Agustín no aparece sino como un antimitelo que propone el “ahorro de carne” para “invertir en Espíritu”. Más allá de la tesis weberiana de la afinidad ideológica entre capitalismo y protestantismo, para Rozitchner el capitalismo no habría sido posible sin el cristianismo, sin el momento agustiniano en el que «la política rebelde y resistente al poder del Imperio romano es suplantada por la religión de Estado en una estrategia de dominación. Y al hacerlo transforma un hecho eminentemente político —la rebelión del judío Jesús contra el poder religioso e imperial— y lo convierte en un hecho puramente religioso: Cristo hijo de Dios y resurrecto, que muere no por haber enfrentado al Imperio sino para purgar con su muerte nuestros pecados» (Rozitchner, L., *La Cosa y la Cruz*, p.13). En definitiva, el “hombre nuevo” que construiría Agustín, ofrecería el modelo que necesitaban conjuntamente el decadente Imperio romano y la emergente Iglesia católica (p.160).

Otro punto interesante del libro es el lazo entre terror y gracia, cuyo desarrollo paralelo debe, también según Rozitchner, ser tenido en cuenta por la crítica de la sujeción. Ambos «dependen de una lógica similar de excepción: una ley más allá de la ley que nos agarra por la culpa por un crimen cometido antes de la historia y una libertad más allá de la libertad basada en la suspensión del estado de pecado original y culpa primordial» (p.149). Dicho de otro modo, el terror funda la pacificación, de modo que para entender ésta, debemos comprender

aquél. «La guerra y la dictadura son el terror; pero la democracia es una gracia que el poder del terror nos concede como tregua» (Rozitchner, L., *El terror y la gracia*, p.27, apud Bosteels, B. *op. cit.*, p.150). En su Filosofía del presente, Badiou ha teorizado de forma similar sobre esta indistinción entre guerra y paz, debida, según él, a que nos hallamos instalados en una continuidad de la guerra, esto es, en la “pazguerra democrática”, cuyas cruzadas se enarbolan en contra del Mal radical. Frente a ello, habría de obrarse el esfuerzo por deshacer la lógica de disimulo en ciertos pactos sociales en los que se oculta la continuación del terror: «Ilusoria naturaleza de cualquier definición contractual de la sociedad, basada en el consenso o, incluso, en el contexto de Argentina y Chile, en los así llamados pactos de transición a la democracia tras las dictaduras militares» (p.314).

Por otra parte, Bosteels se muestra interesado por la noción de afectividad entendida como la marca de una subjetivación, pero que, según el modo como la abordemos, puede ligarse, o bien con el poder, o bien con la resistencia, de manera que, en el primer caso, se trataría, como lo plantea Revueltas en Los errores, de una autoexplotación, debida al modo en que el poder se asienta en los afectos y el cuerpo como su base material, en la vida afectiva en la que el ser humano queda atrapado, sujetado; mientras que para Rozitchner permite pensar el potencial de resistencia de los índices de sufrimiento que pueden, así, ser entendidos también como índices de emancipación. El materialismo sensual, corporal e histórico de Rozitchner (sobre todo en *Ser judío*, de 1967), afirma que ser judío, ser obrero, ser negro o ser mujer son «índices de sufrimiento, dolor, y explotación pero también índices de emancipación y rebelión que deberían poder aliarse en un movimiento internacional de liberación» (p.128). Se trataría de «llegar a una causa común que podríamos llamar genérica. El objetivo, en otras palabras, es el de encontrar modos coherentes de inscribir la subjetividad en un camino de emancipación universal» (p.129). El objetivo sería hallar el punto de partida para una política que desarrolle de un modo distinto los materiales afectivos y corporales. Pienso que esta idea está muy emparentada, aunque Bosteels no lo explora, con la concepción foucaultiana del poder, siempre habitado en sus grietas por la posibilidad de la resistencia, y que en Judith Butler se cifraría en un ahondamiento en esta tesis, haciéndose cargo del modo como el psicoanálisis entiende al sujeto, pues, según ella, Foucault «no desarrolla los mecanismos específicos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión. Su teoría no sólo no otorga mucho protagonismo al ámbito de la psique, sino que tampoco explora el poder en esta doble valencia de subordinación y producción» (Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001, p.12). A juicio de Butler, Foucault desatendería la cuestión de la vida psíquica a la hora

de acometer el problema del sometimiento. Es preciso recordar que esta misma autora hablará en una obra posterior, *Vida precaria*, precisamente del potencial de resistencia que tenemos en cuanto seres vulnerables. De un modo paralelo, tal y como Bosteels lo presenta en su capítulo sobre las teorías conspiranoicas, Hardt y Negri suponen como salida al complot del imperio el espectro inmanente de la multitud, ontológicamente anterior a cualquier poder dominante constituido. «Hay una relación de reciprocidad y resistencia a la vez, sin negación dialéctica, entre la multitud y la noción de imperio [...] no solamente no hay poder sin resistencia, sino que, además, la resistencia es ontológicamente anterior al poder mismo» (p.299). Así, se llega a la conclusión de que cuanto más poder y opresión exista, más posibilidades habrá para la resistencia y la revuelta, dada la infinita potencia de la multitud. Por otro lado, según la denominada lógica de la doble firma, la realidad sería legible desde el poder o el contrapoder, con lo que se caería en un excesivo optimismo de la creatividad, dado que según el principio de reversibilidad inmanente «imperio y multitud son los dos signos de una mirada ya no dialéctica sino directamente reversible. Basta leer el imperio en términos de la multitud, y viceversa. El cambio verdadero se reduce entonces a una inversión o un cambio de perspectiva» (p.301). Poder y resistencia se hallarán, así, íntima e inmanentemente unidos en una teoría del complot sin escapatoria.

En definitiva, para concluir, de acuerdo con Bruno Bosteels no hemos de anclarnos en una perseverancia melancólica o en una desesperación que conlleva una retirada de lo político, sino que debemos proponer una metapolítica definida a partir de un procedimiento de subjetivación que apuesta por la tenacidad de la política o por una política de la tenacidad. Estancarnos en la pérdida originaria de lo que nunca se ha tenido, como un objeto fantasmal que nos acecha, sería no tanto quedarnos con el momento sustractivo, como pensar el forzamiento, esto es: no se debe borrar lo escrito, sino escribir lo inescrito, «apoyar el pie en el vacío del sistema para ir anticipando el nuevo orden ya presente en sus entrañas» (p.202). Pero eso no significa que se pretenda llenar el vacío —pues éste no es sino el punto ciego que impide la construcción ideológica de la totalidad— sino, en lugar de quedarse en la inacción, hacerse cargo de ese vacío, renunciando a la total posesión del vínculo social, en la afirmación de un proyecto político emancipatorio. Ni sólo resto, ni adecuación absoluta sin resto. «Lo que hace que un acontecimiento verdadero pueda constituirse en origen de una verdad, única cosa que es para todos y que es eterna, reside en que justamente está ligado a la particularidad de una situación sólo por la vía de su vacío. El vacío, el múltiple-de-nada, no excluye ni obliga a nadie» (Badiou, A., *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004, p.106).

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



DANIEL LESMES, GABRIEL CABELLO, JORDI MASSÓ (Coords.): *Georges Didi-Huberman. Imágenes, historia, pensamiento*. Anthropos. Cuadernos de cultura crítica y conocimiento - S. XXI, n. 246 (2017).

Amanda Núñez García*

Hace pocos meses apareció el último volumen de la revista *Ánthropos. Cuadernos de cultura crítica y conocimiento* con S. XXI en torno al pensamiento de Georges Didi-Huberman. Se trata de un número monográfico de la revista editada y coordinada por Daniel Lesmes, Gabriel Cabello y Jordi Massó, quienes poseen un gran conocimiento de filosofía, estética y artes; ellas, y sus teorías, incluso en sus movimientos más ínfimos, meticulosos, mixtos y alternativos en forma, por ejemplo, de la asociación CRUCE (arte y pensamiento)¹ entre otras curadurías, clases, residencias, dinámicas y estáticas de las acciones artísticas y reflexivas.

Consideramos reseñable esta aparición por dos razones principalmente. La primera, atañe a que se trata de un aporte muy útil a las investigaciones sobre este pensador, así como en el campo de la estética, la historia del arte, teoría, filosofía u ontología. Tan sólo hay que contemplar la estructura del volumen y las contribuciones textuales que incluye para darse cuenta de que los coordinadores y participantes se han tomado muy en serio la necesidad creciente de que los libros o los monográficos sean realmente herramientas para el estudio. Si nos acercamos a su índice encontramos varios elementos esenciales para lo que debería ser un monográfico sobre un pensamiento. En la introducción hallamos cuatro escritos distintos los cuáles, entrelazados, hacen el efecto de una presentación muy rigurosa, expositiva y exquisita del pensador francés. Se trata, por un lado, de un artículo introductorio común, realizado por Cabello, Lesmes y Massó, el cual lleva a cabo una panorámica de las problemáticas que articulan el pensamiento de Georges Didi-Huberman de un modo muy lúcido; por otra parte, esta introducción extendida adjunta también una cronología de las acciones del pensador francés, ya sean textuales o de organización de exposiciones. También encontramos en esta introducción una bibliografía de la obra de Didi-Huberman y sobre ella, elemento que, aunque breve, debería ser esencial en

* Departamento de Filosofía y filosofía moral y política, UNED. E-mail: amanda@fsof.uned.es

¹ <https://crucecontemporaneo.wordpress.com/>

cualquier monográfico que se preciara; y, finalmente, una entrevista, también en el común de la coordinación con el pensador.

Este último elemento nos conduce a la segunda de las cualidades por las que consideramos que el libro es reseñable, y es que, más que tratarse de un monográfico, podríamos decir que es un *dia-gráfico*. Muchas veces un monográfico trata los asuntos y las autorías de manera muerta, cerrada. En pocas ocasiones encontramos que haya una interlocución viva entre quienes estudian y aquel que es estudiado. No se trata de una clase, ni un debate, etc., sino de una conversación, un diálogo, que no tiene por qué llegar a consenso. El volumen es un *dia-gráfico* donde se inscriben convergencias y divergencias, donde unos y otros toman y sueltan problemas en una danza que se pliega baile flamenco hacia el final. Por ello, no sólo contiene textos expositivos o poéticos, sino también, fragmentos del propio Didi-Huberman, a modo de las conocidas *Iluminaciones* benjaminianas, y textos con o en amistad, como aquellos de Pedro G. Romero, Jean-Luc Nancy o la propia entrevista mencionada.

A través de las páginas de este número de la revista encontramos varias problemáticas muy interesantes para poder pensar las imágenes, las artes y nuestro presente en su cualidad también política. Desde la introducción aparecen dos cuestiones muy importantes para el pensamiento de Didi-Huberman y que, consideramos, son muy prolijas y dan lugar a muchas relaciones “al través” de los textos, así como que aporta uno de los sentidos más claros en los que el pensador francés se asienta. Las cuestiones a las que nos referimos son el espacio, por un lado, y la ausencia o vacío, declinada de varios modos en el pensamiento del autor tanto como a través de los artículos que reflexionan en sus ámbitos, por otro.

Si hablamos de estética no podemos eludir la cuestión espacio-temporal pues, desde Kant, aunque podríamos ubicarlo ya en los estoicos de un modo sistemático, espacio y tiempo son las condiciones de toda experiencia posible, es decir, las condiciones del sentir, percibir o, como el mismo Kant nombra en la *Crítica*

de la razón pura, de la estética como *Aísthesis*, esto es, como percepción. En los estoicos encontramos estas dimensiones bajo la forma de las *prólepsis*, es decir, aquello que recibimos primero o que pre-recibimos. Este término se ha solido traducir como “anticipaciones”, en una vertiente heredera de Hume y después Kant en la misma línea, o como “nociones comunes” por la vereda spinozista. No podemos introducirnos aquí en esta apasionante noción estoica que da, en cierto modo, lugar a la estética en su faceta de estudio de la percepción, sobre todo; sólo podemos decir aquí, para notar la importancia que subyace a temas como los que trata Didi-Huberman y este volumen, que los estoicos, en su lógica, conceden a las *prólepsis*, rítmicas ser un criterio de verdad (Núñez 2019). Así pues, la verdad en la sensación se lanza y se relanza a través de las épocas hasta el tema que estamos tratando y, por supuesto, hasta las artes.

Una de las cuestiones esenciales que aporta Didi-Huberman a la estética y la historia del arte es dotar al espacio, de nuevo, de la importancia que tenía. O, mejor dicho, notar cómo es necesario poner el acento en la espacialidad, a diferencia de los pensamientos más idealistas, y a su plegamiento con el tiempo si queremos acercarnos a las artes de un modo más preciso (Didi-Huberman 2000). Así, Didi-Huberman considera que hay que abrir un espacio para comenzar de otro modo la historia del arte (Lesmes, Cabello, Massó 2017, p. 146) y que ésta tenga que ver más con una memoria del tipo *Mnemosyne* (Memoria y Musa) de Aby Warburg que consiste en un despliegue, en paredes, de mapas y recorridos figurativos plurales de distintas épocas relacionadas, que con una sucesión habitual temporal y su memoria respectiva. Se trata de un giro, el espacial, importante en nuestro tiempo que es muy marcado en Didi-Huberman, quizá por seguir cercano a los planteamientos de Warburg y los de Gilles Deleuze. Como hace notar Deleuze², durante el s. XVII y hasta finales del XVII o XIX, la cuestión urgente para el pensamiento, aquello que le aporta su calidad y color, en torno al cual giran las cosmovisiones y problemáticas, es el espacio. El tiempo parece no ser más que un auxiliar en estas concepciones. Deleuze, en este pequeño texto de un curso sobre Spinoza, lanza una cuestión que se ve explícita en escritos como aquellos de Didi-Huberman y de muchos artículos de esta compilación. Se trata de si no habremos retornado a una suerte de siglo XVII por otro camino en el pensamiento y en las artes, así como la estética y por qué, es decir, cuál sería su necesidad ahora. Esto es, si no hemos retornado, por necesidades epocales, a que

² http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=54

la urgencia sea la del espacio frente a la idea única de que haya un sujeto que sólo sea tiempo y no también espacio, corporeidad. Deleuze sitúa este retornar al *lugar* y la espacialidad, en cierto modo, en M. Blanchot, pero también en la importancia del color en pintura, frente a una musicalidad o narrativa más proclive a la semántica y las eucronías. Pero este giro lo hallamos característicamente en pensamientos tan diversos como los de H. Lefebvre y el situacionismo, en M. Serres, en la Escuela de los *Annales* y en el propio Deleuze; en la importancia de la *Chorá* en J. Derrida, en F. Jameson siguiendo a K. Lynch, en D. Harvey o en el sujeto barrado o partido de J. Lacan y sus seguidores como A. Badiou, S. Žižek, J. Rancière, etc., o en G. Didi-Huberman. Es un giro epocal que se percibe en los happenings, en las performances o las manifestaciones, por ejemplo, de los nuevos movimientos sociales haciendo gala de tácticas y estéticas más adecuadas para combatir la fluidez y deslocalización del neoliberalismo global.

Todo este plexo de cuestiones posee mucha importancia pues, por ejemplo, no es lo mismo considerar la cuestión de los “pueblos” en política como una historia-relato de un linaje lineal que aduciría quienes son nuestros padres y su Nombre; y, por tanto, nuestra clase, que, por el contrario, ubicarlo como lugar, ya sea territorio, o mapa, o conjunto de repertorios y estratos coexistentes como dicta el vocablo griego “historia” en sus orígenes. No es lo mismo un pueblo como relato de sangre y línea sucesoria que como entorno, clima, cruces, híbridos, devenires y temporalidades plegadas; con costumbres arcaicas hibridadas con tecnología punta, etc. No es lo mismo que una historia del arte o una política tengan un gran acento situado en los espacios, disposiciones, agencias, colocaciones, contaminaciones, préstamos o fragmentos que hay que unir, en fábulas, mitos y alegorías, que en un relato de identidad forjado desde una interioridad de voluntades ocultas y efectivas que sigue necesariamente un plan. No es lo mismo atender tan sólo al tiempo que pasa, a las *eucronías* de poner en un solo contexto una obra, que, como dice M. Serres (1994), atender al *tiempo que hace*, a los climas, atmósferas y situaciones variantes siempre en multiplicidad o a las estructuras y arquitecturas de las ciudades y los poemas. Obviamente, en la actualidad no se puede eludir la cuestión temporal, mas, este retorno que indica Didi-Huberman, en la senda de Warburg o Deleuze, hace poner el acento también en el espacio, al menos en igualdad de condiciones. Y ello, por cuestiones llamadas también geopolíticas.

Por esta razón, elegir la forma espacial para hacerla retornar a la forma de la memoria como realiza G. Didi-Huberman con A. Warburg o, incluso W. Benjamin y el tiempo extasiado que se recorre en su pensamiento (Benjamin 1973, p. 56), no sólo abre un lugar para poder volver, como dicen los textos, a pensar las artes, sino también, a la historia misma y, *al través*, a quiénes somos y a qué hacer en una suerte de antropología política cada vez más atenta a los cuerpos en lugar de flagelarlos bajo imposibles ideales (Lesmes, Cabello, Massó 2017, p. 115).

En el volumen, la cuestión espacial retorna una y otra vez. Más que retornar, podríamos decir que es el *humus*, el plano donde se sitúan las problemáticas, teorías y poéticas de nuestra contemporaneidad, de las cuáles se hace un eco agudo y lúcido tanto Didi-Huberman, como los artículos que componen este número de la revista *Anthropos*. Es interesante constatar que, además de las temáticas abordadas por cada texto y participante, la cuestión del espacio y la geografía de los estratos de la memoria *atraviesa* a todos ellos. La encontramos desde el planteamiento y *heterotopías* marcadas en la introducción y en la entrevista, así como en los «desplazamiento(s)» de Lucía Jalón, Juan Barja y Patxi Lanceros. El espacio aparece también considerado como fondo u horizonte que supone la condición coercitiva, pero también de posibilidad, de las artes, las exposiciones o los textos en un materialismo muy interesante. La espacialidad pasa, a su vez, por la *distancia*, en un retornar a la cuestión del *aura* benjaminiana, con sus complejidades y lecturas divergentes; o pasa por el *medio* en los escritos de Julián Santos o en aquellos de Gabriel Cabello o Daniel Lesmes. Por otra parte, se articula como *Chorá* y deseo en el texto de Daniela Barcella o como lugar paradójico para salir de la iconología de Panofsky al enfrentar los espejos como muestra Jordi Massó en las relaciones aporéticas con el tiempo y las lecturas; o se da hacia una antropología, perfectamente expuesta por José Antonio González Alcantud a partir de Pasolini y la necesidad de poder encontrar las luciérnagas. Lo hallamos asimismo en el exilio y el desgarró interior como es el caso del artista Ramón Gaya tratado por Ana María Leyra, y en la diferencia entre “tomar posición” frente a “tomar partido” que nos enseña Katia Hanza. También en su relación con el testimonio, el testigo. Sería la planicie de la imagen como testigo cual queda planteada en el texto de Emmanuel Alloa. Por último, en la importancia *ana-crónica* del gesto, hasta llegar al problema de la tierra en Didi-Huberman y las cuestiones del habitar, el amar y el danzar en Jean-Luc Nancy.

Una temática que sobrevuela todo el libro como es la de la *ausencia*, una vez eliminada la subordinación del espacio al tiempo, queda alterada, pues es más fácil comprender una ausencia cuando el criterio es espacial que temporal. Una ausencia temporal es algo perdido, un origen, algo que no es, algo por llegar. En cuestiones topológicas o espaciales, una ausencia está en cuanto ausente, es otra posición posible o es algo presente en otro plano, cual molde o huella, cual cara o cruz de una moneda, cual vacío o límite, fuera y dentro a la vez. La ausencia recorre todos los textos de nuevo y, una ausencia, crucial según nuestra consideración, se hace palpable. Se trata de la ausencia de Gilles Deleuze. Si se leen los artículos en la disposición establecida según los estratos, es decir, «introducción», el área del «pensar las imágenes», las «poéticas del anacronismo» y «gesto y dolor en el flamenco», se percibe la huella de un discurso común en varias filosofías. Se habla de *virtualidad*, de *devenires*, de *espacio*, de *porvenir*, *multiplicidades*, etc., pero, no se cita a Deleuze (ni a Bergson apenas)... No queda referenciado hasta el penúltimo artículo de Didi-Huberman sobre el flamenco. En ese momento acontece ya el espacio que había sido deslizado y “travieso” (atravesando) por todos los artículos, junto con la presencia del gran ausente que hace notar la importancia de no subordinar espacio a tiempo y que éste tenga una cierta autonomía y voz: Gilles Deleuze.

Desde el comienzo Deleuze y el cineasta Jean-Luc Godard o Roland Barthes han quedado emplazados. «Un ver justo», como reza el título de la presentación del volumen de *Anthropos*, ya se enfrenta y discute con el «justo una imagen» que Godard, Barthes y Deleuze oponen a la «imagen justa», esto es, a esas imágenes que dependen de un ideal al cual subordinarse, sin permitir experimentar justo imágenes o ideas. Pero el texto se llama «un ver justo», no una imagen o una idea justas, de justicia, sino una acción, un ver ajustado, político y de justicia a la vez.

Este «ver justo» que se hace palpable desde el comienzo nos lanza vertiginosamente, en una lectura lúcida, hasta el final de las páginas del libro donde encontramos la justicia de los mapas, los pies que escriben y el «espacio como un gran beso» (Lesmes, cabello, Massó 2017, 195).

Cabría sólo objetar, tras la recomendación de lectura de un volumen tan inteligente como apasionante, dos problemas teóricos o debates posibles con el acento que utilizan muchos artículos del número, incluso con la propia teoría de Didi-Huberman. El primero de ellos concierne a la *ausencia* que veníamos tratando; no la ausencia de Deleuze, meramente una metonimia de la ausencia ontológica, sino la noción de *Ausencia* que es crucial para el pensamiento de Didi-Huberman pues, al igual que la ausencia de Deleuze en este escrito, es la *casilla vacía*, como en un puzzle, que permite moverse a todos los elementos; es el vacío que da sentido a los fragmentos. Pero, si esta ausencia ontológica, falta, vacío, hueco, fisura o hendidura que atraviesa el pensamiento de Didi-Huberman es más absoluta de lo que parece, acaba por *absolverse y separarse* de lo demás, esto es, deja de ser relacional. De este modo, si se absolutiza el vacío podría acabar siendo un fundamento como el *abismo* romántico: *Ab-Grund*, cercano a la Nada. Este abismo podría ser leído como un calco de un fundamento total, pero vaciado (como se ve en la palabra alemana, un fundamento tachado). En lugar de encontrar un gran pilar, hallamos un gran agujero. Mas, esta disposición no alteraría en absoluto precisamente aquello que se pretendía criticar, es decir, una totalidad con buenas raíces asentadas fuerte y masculinamente en el terreno del pensar, del ser y de todo lo que hay. Por ello, no perturbaría nada de lo que pretende alterar y nos conduciría a cierta promesa de salvación o completud en el futuro de los tiempos que nunca llegan: al ideal cerrado que tanto frustra y tan poco posibilita.

En segundo lugar, el otro de los debates que proponemos, articulado con el anterior, es la cuestión y el problema de volver a encumbrar al tiempo, y su relato de salvación, como si no hubiera que cuidar, a cada paso, la realidad. Si se mantiene esta ausencia, como vimos vía espacio, no al lado como posibilidad inmanente en el puzzle, sino de un modo muy central y absoluto, tanto que se torne trascendente y no esté apegado a aquello que es condicionado por ella, este mismo gesto nos haría finalmente retornar al esquema, de nuevo, del *tiempo soberano*. Es decir, la ausencia volvería a tener que ver con el no-ser (antes-origen, después-fin de los tiempos) más que con un lugar signado en un mapa que es multiplicidad. Por ello, perderíamos de nuevo el *atravesarse*, y el estar al lado. En ese caso sólo nos quedaría, de nuevo, la altura soberana del poder y lo *común* volvería a ser de origen o de raíz, pero habríamos perdido otra vez esa cosa tan difícil que es la coexistencia, la cercanía, la simpatía (sentir con), y la posibilidad de un verdadero com-partir... Pero esta historia, al lado de las otras, ya es otra historia.

Bibliografía

- BENJAMIN, WALTER (1973). *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Taurus, Madrid.
- DELEUZE, GILLES (1981). Spinoza cours du 10/02/81 Transcription : Jean-Charles Jarrell. http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=54
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES (2000). *Devant le temps*, París, Minuit.
- NÚÑEZ, AMANDA (2019). *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*, Madrid, Arena libros.
- SERRES, MICHEL (1994). *Atlas*, Paris, Julliard.
- WARBURG, ABY (2010). *Atlas Mnemosyne. Edición en Castellano*, Madrid: Akal/Arte y estética.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



ALICIA GARCÍA RUIZ, *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*, Madrid: Catarata (2016), 117 páginas.

Alejandro Sánchez Berrocal*

La crisis política del presente trae consigo una abundancia de títulos que no siempre ayudan a ponernos a salvo de la confusión y el desasosiego tan propios de nuestro tiempo. En ocasiones, aparecen libros que pretenden desempolvar viejos autores y «aplicar» de un modo externo y superficial ciertas ideas a la coyuntura actual, con resultados más o menos estériles que dejan intacto el problema mismo que se pretendía tratar. Otras publicaciones, por el contrario, intervienen en la realidad política de un modo «distorsionado» e «irreflexivo» por el mero hecho de polemizar y utilizan a los teóricos y sus doctrinas como meros pretextos para luchas particulares e interesadas.

Afortunadamente, ninguna de estas dos actitudes están presentes en el libro que aquí reseñamos: *Impedir que el mundo se deshaga*, de Alicia García Ruiz. Su autora, actualmente Profesora de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid, cuenta con una larga trayectoria interdisciplinar (Estudios Culturales, Sociología, Ciencia Política, Filosofía...) que acaso sea una de las claves gracias a la cual consigue ofrecer un libro tan alejado de los nefastos tópicos citados más arriba e invitar, en su lugar, a un diagnóstico imprescindible, conciso y urgente de las principales cuestiones políticas de actualidad y, a su vez, trabaja con un rigor intachable a los pensadores con los que dialoga en el libro.

*Contratado FPU en el Instituto de Filosofía del CSIC y la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). La elaboración de esta reseña ha sido posible gracias a un contrato FPU 17/03632 del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y forma parte de las actividades en el Proyecto PAIDESOC (FFI2017-82535-P) «El desván de la razón: Cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales» en el marco del grupo Theoria cum Praxi (TcP). Departamento de Filosofía Teórica y Filosofía Práctica. Despacho 3C12. Correo electrónico: alejandro.sanchez@cchs.csic.es.

Dicho esto, en las siguientes páginas quisiéramos presentar brevemente las líneas maestras de la obra y evaluar críticamente algunos de sus contenidos. Empecemos, pues, con identificar el propósito general de la autora: «preguntarse qué significado tendrían hoy [...] libertad, igualdad y fraternidad» (p. 13). Se trata de comprender qué hay de actual en la célebre tríada revolucionaria, la cual sirve para articular los problemas considerados en tres capítulos: 1. Libertad en común (pp. 15-47); 2. Pasajes a la igualdad (pp. 48-75); 3. Fraternidad: la fuerza de las fragilidades (pp. 76-106).

Libertad, igualdad y fraternidad, entonces, como los tres conceptos elementales alrededor de los cuales es necesario volver incansablemente. Ellos configuraron, lo diremos al modo de Koselleck, un determinado «espacio de experiencia», pero ante todo abrieron un nuevo «horizonte de expectativas». ¿Qué mensaje guardan aún los conceptos heredados de la Revolución Francesa? Y, además, ¿cómo podemos modificarlos desde nuestro tiempo? Son dos preguntas que guían el desarrollo del libro, en un equilibrio óptimo entre las promesas más valiosas de la Ilustración y las ideas políticas actuales con un potencial emancipatorio. Dicho de otro modo: cómo responder a esas preguntas significa, inmediatamente, posicionarse en torno a la cuestión de qué merece ser salvado del viejo mundo que muere (impedir que el mundo se deshaga) y qué ideales podrían guiar al nuevo aún sin madurar (por una emancipación ilustrada).

Libertad en común como título del primer capítulo es una sutil declaración de intenciones: a nadie le pasa por alto que este es, de los tres ideales de la Revolución Francesa, el que la derecha política ha conseguido instrumentalizar con mayor éxito. Pero la autora, consciente de que toda verdadera libertad no es individual ni egoísta, sino política, añade la aclaración: en común. Lo declara explícitamente cuando afirma: «el matiz fundamental de toda acción política es su carácter compartido, su ser con otros» (pp. 20-21).

Con la intención de reflexionar sobre el presente en crisis, García Ruiz dialoga con el pensamiento de Hannah Arendt presente, entre otros, en un texto de 1975: *A casa a dormir*. En él, la filósofa evalúa la república de los Estados Unidos

de América en un momento de graves turbulencias políticas y sociales (caso Watergate) para un sistema democrático que se consideraba a sí mismo ejemplar. La idea de Arendt pasa por echar la vista atrás y tomar conciencia del origen o momento fundacional de la nación para así determinar los logros y errores de un largo proceso político: la Revolución Americana. La aportación arendtiana que recupera García Ruiz es la de la libertad como un triunfo colectivo, donde la revolución consiste «antes que nada en la afirmación de una voluntad colectiva destinada a la fundación de una libertad en común y la necesidad de estabilizar institucionalmente un sistema político fiel a esta realidad» (p. 20).

Revivir las fuerzas políticas del presente solo es posible, según Arendt, desde una mirada a su origen revolucionario. De ahí su insistencia al investigar los acontecimientos fundacionales, sus expectativas truncadas y, sobre todo, sus energías aún por liberar. Si la libertad revolucionaria fue una conquista colectiva, nada más sensato que investigar, desde el presente, sus condiciones, proyectos y desarrollos. Se comprende así su interés en el sistema de consejos norteamericano que Jefferson defendió. «De lo que se trata, en definitiva, es de retornar al origen del momento fundador emancipatorio a través de un acto creativo o generador», nos recuerda García Ruiz (p. 24).

Según la perspectiva de Arendt, nos explica la autora que «el problema del pensamiento postrevolucionario ha consistido siempre en no haber sabido cómo preservar este espíritu una vez concluida la revolución» y, continúa, «cómo emplear el potencial de la realidad viva de la multitud espontáneamente organizada» (p. 32). Las razones y síntomas de este fracaso consisten en el surgimiento de una brecha cada vez mayor entre los ciudadanos y las instituciones, cancelando cualquier posibilidad de participación política real para la gente común, así como en la «profesionalización del revolucionario» que, ahora convertido en burócrata, niega al pueblo la aspiración revolucionaria de darse gobierno a sí mismo. El nacimiento del Estado-Nación y la victoria revolucionaria de un pueblo resultan estar, según Arendt, destinados a una peculiar dialéctica que siempre termina en la neutralización de los movimientos consejistas, la separación entre los ciudadanos y sus gobernantes y, por último, la imposibilidad de aspirar a una libertad común en la res publica.

A nuestro juicio, García Ruiz acierta cuando dialoga con Arendt sobre el carácter político de toda libertad y su específica dimensión histórica. Sin embargo, dudamos del rendimiento emancipatorio de la filósofa alemana cuando se trata de analizar el potencial revolucionario de la libertad, debido, en el caso que nos ocupa, a su objeto de estudio: la Revolución Americana, que se idealiza hasta adquirir proporciones exageradas, pasando por alto que su Constitución aseguró la esclavitud negra durante décadas y, no menos importante, la perpetuación en el poder por parte de los oligarcas esclavistas.

En este sentido, la Revolución Francesa o la Rusa podrían haber sido unas guías más oportunas. Arendt reivindica retrospectivamente los consejos y asambleas organizados espontáneamente durante el calor revolucionario, pero considera que hay una «desviación» posterior. Echamos de menos que la filósofa alemana no se preguntara qué resulta más prudente para el éxito efectivo de la revolución: ¿continuar la experiencia caótica de los consejos espontáneos y ser derrotados por las fuerzas reaccionarias o articular un Estado fuerte capaz de hacer frente a la vorágine postrevolucionaria y permitir la recomposición política de un espacio de libertad e igualdad social? La presencia de ciertas turbulencias en los procesos de transformación social en nada desmerece todos los logros que estos consiguieron, y tanto la Gran Revolución Socialista de Octubre como la Revolución Francesa fueron acontecimientos más determinantes y valiosos tanto histórica como filosóficamente que la Revolución de las Trece Colonias.

En el segundo capítulo, García Ruiz aborda la cuestión de la igualdad en su relación con los hechos revolucionarios y el momento político actual, «donde la desigualdad no solo constituye una grave herida social, sino un formidable desafío institucional» (p. 48). Es Jacques Rancière el filósofo con el que dialoga la autora a lo largo de las primeras páginas del segundo capítulo, y es él quien «identifica como condición o trascendental de la política la igualdad originaria» (p. 51), hasta el punto de que «la política [...] es un conjunto de actos que efectúan una propiedad no reconocida por el logos, la “igualdad de los seres hablantes” en tanto hablantes» (p. 53). No tiene límites la absolutización del discurso lingüístico y su eficacia por parte de Rancière, ya que caracteriza «los procesos revolucionarios como un “acontecimiento del habla”» (p. 53). Acontecimientos

en los que, por primera vez, ciertos agentes políticos se verían provistos de palabras hasta entonces prohibidas capaces de abrir espacios comunes de acción.

La igualdad, así, resulta ser un principio originario, indeterminado y cuya «actualización» se exige a lo largo de la historia en acontecimientos concretos. Algo muy parecido sucede, según el pensador francés, con la democracia, que no es «ningún régimen de gobierno, sino la manifestación contingente y por tanto históricamente cambiante del principio igualitario» (p. 59). De la subjetividad política se habla como aquella que «se hace política en el momento en el que actúa como un dispositivo de enunciación del daño que produce semejante reparto, denunciando esa exclusión» (p. 56).

En el caso de Rancière, tenemos serias dificultades para entender el alcance político (y no meramente imaginativo) de sus propuestas y el léxico en ellas contenido. Consideramos que cuando a los conceptos se les da un «radio infinito», una extensión indeterminada, pierden inmediatamente su significado. Sucede en el caso de la «igualdad», hipostasiada al margen de relaciones materiales concretas, y también con «democracia», la cual sería solamente el escenario en el que se manifestaría a lo largo de la historia el «principio igualitario». Pero sostener un monismo de este tipo impide valorar la dialéctica de un fenómeno como el democrático, porque de lo que se trata, creemos, es de entender la implantación política de esa democracia y su forma (democracia ateniense, democracia representativa, democracia «popular», democracia «orgánica», etc...) a la luz de su significado específico y los procesos que la posibilitan (y que, sin duda, entienden el «principio igualitario» de maneras muy diferentes e incluso contrapuestas entre sí) sin neutralizar, por cierto, el momento violento y concreto de cada una de ellas y reabsorberlo en ficciones del lenguaje más o menos idealistas.

La vinculación de los conceptos de libertad e igualdad por la vía de la egaliberté que propone Étienne Balibar así como su lectura de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) resulta más afortunada que las tesis de Rancière y pone de manifiesto, gracias a la acertada exposición de García Ruiz, la imbricación histórica y dialéctica de ambas nociones. No

obstante, vuelve a aparecer una concepción según la cual «un acto de enunciación no tiene un carácter descriptivo, sino incoactivo, es un acto de habla que quiere obrar unos efectos pragmáticos» (p. 73). Se da de nuevo una absolutización del lenguaje y sus efectos prácticos que coinciden con la visión posmoderna de Rancière, más propia de una idea de la política como eslogan publicitario o mera «hegemonía cultural» que como un conjunto de discursos y prácticas basados en ciertas operaciones, sucesos y recurrencias materiales que, a su vez, están mediadas por instituciones de diverso tipo. Una versión «ilusionista» y fantasmagórica de la política que, en no pocas ocasiones, desplaza discursos como el de clase o nación para hablar de nociones metafísicas e indiferenciados como «los sin parte» o «la plebe», incapaz de atrapar la realidad viva del escenario social en favor de conceptos tan intelectualistas como estériles.

El tercer capítulo del libro consiste en un brillante estudio sobre las formas contemporáneas del último componente de la tríada revolucionaria: la fraternidad. García Ruiz apela al retorno de la fraternidad, pero lo hace siendo consciente de que «ha de venir acompañado por un contenido específico» (p. 79). Resulta crucial asumir el alcance de esta apuesta, la de entender que la fraternidad solo tiene significado cuando adquiere valor político, porque permite recuperar de los dominios de la ética o «lo privado» una idea cuyo potencial solo puede desenvolverse en un marco público e institucional. La autora misma nos explica de manera genial la razón: «el despliegue práctico de este ethos parece el único que puede garantizar la ciudadanía plena o activa, y no un reconocimiento puramente abstracto y pasivo» (p. 80).

En las siguientes páginas del capítulo, García Ruiz lleva a cabo un estudio magnífico de cuestiones como la vulnerabilidad, el reconocimiento, la lógica del don, el apoyo mutuo... A nuestro juicio, es un gran acierto por su parte la intención de investigar desde una perspectiva política (y no exclusivamente moral) la posibilidad de nuevos vínculos comunitarios que se opongan a la lógica depredadora del mercado y a las nuevas formas de subjetividad fomentadas por el neoliberalismo. Contra el egoísmo, el individualismo y la competencia feroz, debemos oponer la universalidad de una comunidad que, aunque se sepa frágil y vulnerable, es fraternal y, por tanto, consciente políticamente.

A modo de coda incluye García Ruiz algunas reflexiones a propósito del concepto político de «pueblo», el cual ha adquirido carta de naturaleza bajo infinidad de perspectivas y significados (muchas veces enfrentados entre sí). Nos avisa la autora de que «el fantasma del pueblo recorre hoy Europa, sujetado por manos muy diferentes y propósitos muy variables» (p. 116). Sea del signo que sea, el populismo querrá ofrecer soluciones mediáticas, pintorescas e irrealizables. Por fortuna, este maravilloso libro puede cuidarnos de ello, ayudarnos a tomar una necesaria distancia reflexiva y comprender con mayor lucidez nuestra situación política.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



THOMAS SÖREN HOFFMANN, *Hegel. Una propedéutica*, Buenos Aires: Editorial Biblos (2014), 435 páginas.

*Óscar Cubo Ugarte**

La aparición en castellano del presente trabajo del Prof. Thomas Sören Hoffmann, catedrático de filosofía práctica en la FernUniversität en Hagen (Alemania) y publicado en alemán en el año 2004, ha sido objeto de una cuidadosa traducción de Max Maureira y Klaus Wrehde y pone a disposición de los lectores hispanohablantes un excelente trabajo panorámico sobre la entera producción filosófica de Hegel en el que se dan la mano la rigurosidad académica y una escritura fluida y vivaz que invita desde el primer momento a una nueva valoración de la obra de Hegel.

El trabajo de Hoffmann abarca toda la producción filosófica de Hegel desde sus “Escritos de juventud y debut en Jena” (Primera Parte, pp. 49-170), la “Fenomenología y Ciencia de la lógica” (Segunda parte, pp. 171-324) hasta el “Sistema berlinés” (Tercera parte, pp. 325-424), por lo que el lector obtiene una visión abarcante y crítica de toda su obra. El carácter no sólo sistemático, sino crítico del trabajo que aquí se presenta se pone de manifiesto en la discusión que el autor lleva a cabo con destacadas interpretaciones de la obra de Hegel, particularmente en la “Introducción” del libro (pp. 19-48), donde se aborda el significado especulativo de algunas nociones centrales de la filosofía hegeliana como, por ejemplo, las nociones de totalidad, logocentrismo, absoluto, dialéctica; nociones de cuya correcta interpretación depende un acceso riguroso al pensamiento hegeliano.

Merece la pena detenerse brevemente en cada una de estas nociones para calibrar el carácter crítico de la presente propedéutica al pensamiento de Hegel. Por lo que respecta al concepto de totalidad, el tratamiento de la proposición especulativa en la *Fenomenología del Espíritu* pone de relieve y anticipa la idea de que la verdad filosófica no se puede expresar en ninguna proposición aislada o programática. Bajo esta premisa, Hoffmann considera que la tesis de T. W. Adorno de que «el todo es lo no verdadero» se puede releer como una reformulación

* Profesor Ayudante Doctor del Departamento de Filosofía de la Universitat de València.
E-mail: oscar.cubo@uv.es

de la acepción hegeliana de totalidad, donde el todo no mienta ni «un todo que acaso se sobrepone a lo singular desde fuera» (p. 28), ni algo acabado y estático contenido dentro de sí. Por el contrario, la noción de totalidad en el caso de Hegel remite a una totalidad viviente que se manifiesta en cada una de sus singularidades, es decir, en cada una de sus expresiones proposicionales sin quedar agotada por ninguna de ellas.

Por lo que respecta a la crítica del logocentrismo formulada por J. Derrida, cuyo cometido es combatir «a la filosofía de la conciencia y de la identidad, al dominio del entendimiento plano y al principio de identidad» (p. 39) para pensar la diferencia grafemática entendida como lo absolutamente otro del *lógos*, también se puede encontrar una importante anticipación de la misma en la crítica hegeliana a las estructuras de la conciencia natural tal y como se lleva a cabo en la *Fenomenología del Espíritu*. No obstante, lo que separa definitivamente a Hegel de Derrida es, según Hoffmann, que su crítica al dualismo estructural de la conciencia no va aparejada con la defensa de una «otredad puesta perpetuamente» como otredad (cf. p. 40) ni, por tanto, con una concepción no relacional de lo absoluto entendido como lo absolutamente otro. Por el contrario, la dialéctica es para Hegel precisamente el conocimiento de la diferencia en cuanto relación, «incluso cuando ésta pueda estar oculta por completo todavía en la inmediatez de la diferencia» (ibidem).

Conforme a lo dicho, Hoffmann considera con acierto que la acepción hegeliana de lo absoluto tampoco apunta, como a veces se puede creer, «a lo “suelto” de toda relación [ni] a lo que es puramente para sí» (p. 46) como si lo absoluto estuviera separado” o absuelto de toda relación cognitiva. Al contrario, Hegel insiste con asiduidad en el carácter inadecuado de esta representación de lo absoluto, como algo incognoscible y ajeno a las determinaciones de la finitud, puesto que lo absoluto sólo puede serlo “gracias a” y “en virtud de” lo otro de sí.

Del mismo modo, Hegel no cesa de insistir, por ejemplo, en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, que la dialéctica no se debe entender como un método externo que se aplica desde fuera al objeto, sino como el automovimiento y despliegue de la cosa misma. Así, en el caso particular de la *Fenomenología del Espíritu*, sólo la experiencia que hace la conciencia hasta llegar a la ciencia es propiamente dialéctica. Este camino dialéctico es, sin lugar a dudas, un camino de desesperación (*Weg der Verzweiflung*) para la conciencia natural, ya

que a lo largo del mismo sus representaciones acerca del mundo y de su propio conocimiento se van mostrando como determinaciones finitas de la verdad que tienen que ser modificadas y superadas. De este modo se vislumbra la interna relación que mantienen las nociones de dialéctica, escepticismo consumado y saber absoluto dentro de la obra de Hegel.

La dialéctica comparte con el escepticismo dos aspectos fundamentales, en primer lugar, como señala Hoffmann, su «disposición de negar por principio todo saber exclusivamente inmediato» (p. 33), lo cual coincide con la máxima especulativa del *nosotros fenomenológico* de «no entrar en la filosofía con tesis ya acabadas» (ibidem). En segundo lugar, el punto de vista escéptico y el punto de vista dialéctico coinciden en el mismo diagnóstico especulativo, a saber, en que toda proposición asertiva en virtud de su carácter determinado y finito sólo puede ser relativamente verdadera y, por tanto, parcialmente falsa.

Lo único que realmente separa la negación dialéctica de la negación escéptica es, según Hoffmann, que el resultado de dicha negatividad ya «no es la negación misma sino el darse cuenta de un inmediato determinado, ahora mismo mediado, que tiene como momento tanto el saber negado como también el movimiento de su negación. Mientras que el escepticismo consecuente conduce a la epoché, a la abstención del juicio y, con eso, al cese de comunicación, el sentido de la dialéctica es hacer valer las exigencias del lógos vivo frente a lo absolutamente inmediato» (ibidem). La negación dialéctica no queda, pues, atrapada en la mera *skepsis* sino que constituye el punto de partida para acceder a un saber superior, que se puede caracterizar como un escepticismo consumado¹.

Esta conexión entre escepticismo consumando y saber absoluto pone igualmente de manifiesto que «el escepticismo es una parte necesaria de la filosofía, aunque no sin más, la filosofía misma» (p. 129). A este respecto resulta importante diferenciar el escepticismo antiguo del escepticismo especulativo inherente a la dialéctica entendida como una forma superior de escepticismo. Mientras que el escepticismo antiguo «consistía esencialmente en demostrar la contradicción en las representaciones finitas que se forman los hombres [y tenía por principio] la isostenia, es decir, el principio que a cada oración o a cada concepto se

¹ Véase a este respecto: Cubo, O., *Actualidad hermenéutica del "Saber Absoluto". Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Madrid, Dykinson, 2010, p. 59.

contrapone una oración o un concepto de igual potencia, y que la una no puede hacer inmediatamente nada en contra de la otra» (p. 130), el escepticismo especulativo muestra que toda positividad no es sino el resultado de una reflexividad absolutamente inmanente.

La *skepsis* del escepticismo especulativo muestra al pensamiento finito en su finitud, «forzándolo a reconocer la contradicción en cada momento vigente, que está produciendo al seguir el principio vigente en cada momento. La filosofía resulta precisamente de la pérdida de la inmediatez del tomar por verdadero, ella no habla en “tesis” simples [...] El escepticismo es de esta manera el arma universal de la filosofía contra el representar, contra el concepto solamente positivo que ya se separó, a sí mismo, de su génesis y de su empotramiento sistemático» (p. 130-131). Desde un punto de vista especulativo se puede, por tanto, afirmar que las «reflexiones escépticas no contienen ninguna objeción auténtica contra la razón, pero sí contra las presuposiciones finitas de las cuales se forman habitualmente representaciones» (p. 131).

Este escepticismo superior pone con ello de manifiesto que «pensar es negar y [que] la filosofía comienza en el punto en que la negación es absoluta» (p. 132). Hegel expresa con gran claridad esta idea en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Berlín, donde constata que de todas las representaciones de lo verdadero se puede mostrar la finitud, porque contienen una negación y, por lo tanto, una contradicción. Cuando el escepticismo clásico se concentra en «el lado negativo de la constitución de la determinidad» (ibidem) no se contrapone, pues, a la filosofía dialéctica, sino que queda más bien integrado en ella. El *novum* del escepticismo dialéctico es, por tanto, que no concibe la negatividad de una manera meramente negativa, sino como el elemento lógico de una reflexividad superior en la que el objeto de la reflexión es el propio principio generador de la formación de conceptos y pensamientos.

Lo que Hoffmann pone de relieve a través de su análisis crítico de todas estas nociones centrales del pensamiento hegeliano es, en definitiva, que la diferencia ha de entenderse como un elemento inherente a las nociones de totalidad y absoluto. Por medio de estas reflexiones el autor despeja el camino para una nueva recepción de la obra de Hegel mostrando que la dialéctica, entendida como el principio cardinal de la filosofía hegeliana, no remite sino a una actividad diferenciadora, es decir, «no a una identidad sino a un identificar, no a una diferencia

sino a un diferenciar» (p. 33). De este modo, Hoffmann asienta las bases para dejar definitivamente de lado aquellas lecturas que pretenden encasillar la filosofía de Hegel en el marco de un pensamiento totalizante de la identidad en el que quedan infravalorados, cuando no aniquilados, los principios de la otredad, la finitud y la diferencia, haciendo así de Hegel un importante interlocutor para los debates actuales sobre la identidad y la diferencia.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



