

1. **Max Stirner, *Escritos menores*, trad. Bredlow, España, Pepitas de calabaza ed., 2013, 198 pp.**

Pablo Uriel Rodríguez (UBA – UM – CONICET)

Johann Caspar Schmidt, quien firmara sus libros con el pseudónimo de Max Stirner, fue escritor de un único libro: *Der Einzige und sein Eigenthum* [El Único y su propiedad]. También fue un escritor de un único libro traducido¹ o, afortunadamente, lo fue hasta hace poco. Con selección, traducción, prólogo y notas de Luis Andres Bredlow aparece en castellano una compilación de escritos del más polémico y escandaloso miembro del grupo posthegeliano *Die Freien* [Los Libres] de Berlín. La propuesta editorial está compuesta por 9 textos, la mayoría de ellos publicados en diversas revistas y periódicos, de variada extensión. Estos diversos artículos aparecieron entre 1842 y 1848, cubriendo los años inmediatamente previos e inmediatamente posteriores a la publicación en 1844 de *El Único y su propiedad*. Estos textos constituyen el testimonio del inicial acercamiento de Schmidt a la izquierda hegeliana, principalmente a la figura de Bruno Bauer, y aquella posterior ruptura que se torna completamente manifiesta en las páginas de su *único* libro.

La publicación en castellano de estos *Escritos menores* permite iluminar la obra capital de Max Stirner y corregir ciertos malentendidos en torno a ella. Como ya mostrara Karl Löwith en *De Hegel a Nietzsche*, la producción teórica de este modesto profesor de un liceo privado de señoritas en Berlín es el resultado del *quiebre histórico* del hegelianismo. Su obra se inserta en un explosivo período signado por las controversias filosóficas, políticas y teológicas que se prepara con la publicación en 1835 de la *Vida de Jesús* de Strauss y se desata con la aparición de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach en 1841. Stirner debuta como escritor en el año 1842 publicado en el *Telegraph für Deutschland* de Hamburgo. Lo hace con una positiva reseña de *Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel den Atheisten und Antichristen* [La trompeta del juicio final sobre el ateo y anticristiano Hegel, 1841]². La carrera literaria de Stirner continua con un puñado de artículos en la *Rheinische Zeitung*, alcanza su punto culminante con la aparición en 1844 de *El Único y su propiedad* y concluye con una serie de artículos editados en el *Journal des Oesterreichischen Lloyd*.

Los textos reunidos en la traducción al castellano reflejan el impacto que tuvieron en Stirner las ideas de los jóvenes hegelianos. En *Arte y Religión*, por ejemplo, siguiendo a Bruno Bauer piensa la religión como un fenómeno estético y al fundador de religiones como un artista: “*Sin el arte, sin el artista creador de ideales, no nace ninguna*

1. Existen dos traducciones de *El Único y su propiedad al castellano*. La primera de ellas, a cargo de Pedro González Blanco, se publica en 1905. Esta primera traducción contó con numerosas impresiones y revisiones. La segunda, realizada por José Rafael Hernández Arias, apareció en 2004.

2. En este libro de Bruno Bauer el vínculo entre crítica religiosa y crítica política, característica fundamental de la izquierda hegeliana, se vuelve explícito. Bauer, asumiendo ficcionalmente el carácter de un defensor de la ortodoxia, presenta un Hegel ateo y anticristiano. Su intención es derribar el mito de un Hegel defensor de la ortodoxia en materia de fe y del status quo en materia política y, al mismo tiempo, autorizar a los jóvenes hegelianos de izquierda como los únicos fieles herederos del pensamiento hegeliano.

religión... Cuando el arte se presenta con toda su energía, entonces crea una religión y está en el principio de la misma: la filosofía jamás ha sido creadora de ninguna religión (p. 77)". Es particularmente interesante el manuscrito inédito *Sobre la obligación de los ciudadanos de pertenecer a alguna confesión religiosa*. Stirner, el presumible autor de este texto que no logró superar la crítica del censor, defiende la causa de "Los Libres" y aboga por un orden político y social que ya no precisa de la religión como sustento de la moral. El texto sugiere que es necesario "acelerar el inevitable proceso de divorcio entre la Iglesia y el Estado" otorgándole los hombres la posibilidad y el derecho de "ser ciudadanos sin tener religión (p. 64)". No faltan, tampoco, escritos exclusivamente políticos. Es el caso de *Imperio y Estado* publicado a fines de 1848. En él Stirner discute la propuesta de un Imperio Alemán. Estado e Imperio son, para Stirner, completamente diferentes. El primero exige de sus miembros una *comunidad de convicciones*, el Imperio, por su parte, "no presupone nada más que cierto acomodamiento entre paisanos y el carácter pacífico de los tratos recíprocos (p. 177)". El Estado se comporta con sus ciudadanos como lo hace una Iglesia, demanda fidelidad a las convicciones compartidas y no admite las opiniones disidentes. El Imperio, por su parte, al no exigir del ciudadano convicción alguna permanece *indiferente* ante las opiniones privadas de sus miembros y las tolera en tanto y en cuanto no afecten la paz social. De todo ello, Stirner concluye que la aspiración a la conformación de un Imperio Alemán es el refugio real que encuentran los ciudadanos frente al despotismo estatal. La búsqueda de un Imperio no es la búsqueda de un *Estado más grande*, sino la búsqueda de una existencia liberada de la coerción estatal (cfr. p. 183).

Sin embargo, el mayor interés de esta publicación castellana de los *Escritos menores* radica en el extenso artículo "Los censores de Stirner" (*Recensenten Stirners*). En este texto Stirner se defiende a *El Único y su propiedad* de sus críticos. Stirner tiene en mente tres reseñas de su obra: la crítica de Szeliga, una crítica anónima (correctamente atribuida a Feuerbach³) y, por último, la crítica de Hess⁴. La primera crítica refleja la nueva orientación del pensamiento de Bauer quien se había refugiado en la «crítica pura» y el desprecio de las masas. El escrito de Feuerbach es una defensa de su obra *La esencia del cristianismo*. El libro de Feuerbach había sido objeto del duro reproche de Stirner que consideraba que la crítica a la religión de *La esencia del cristianismo* no era lo suficientemente radical y era todavía demasiado piadosa. Hess, por su parte, quien pertenecía al entorno de Ruge dirige su crítica desde el punto de vista comunista. Stirner contesta pormenorizadamente a sus críticos e intenta disipar las acusaciones en su contra. En este sentido, se lamenta, por ejemplo, que quienes exacerban la tendencia a la soledad del Único parecen no haber tenido en cuenta "la sección más extensa del libro de Stirner, la titulada «Mis relaciones», la relación con el

3. Se trata de "Ueber das «Das Wesen des Christenthums» in Beziehung auf den «Einigen und sein Eigenthum»". Existe una traducción al castellano de este escrito feuerbachiano: "Sobre La esencia del Cristianismo en relación a El Único y su Propiedad" en *Textos escogidos*, trad. Vázquez, Venezuela, Instituto de Investigaciones – Universidad Central de Venezuela, 1964, pp. 143 – 160.

4. Stirner no tuvo acceso a la devastadora crítica que le dirigieran Marx y Engels en *La ideología alemana* puesto que este escrito permaneció inédito hasta el año 1932.

mundo y la asociación de egoístas (p. 138)”.

En suma, los *Escritos menores* constituyen un documento de gran valor para la investigación filosófica. Su publicación no sólo contribuye a la comprensión del, aún no debidamente explorado, pensamiento de Max Stirner, sino también a la comprensión de los fecundos debates que se suscitaron al interior del posthegelianismo en la década de 1840’.

2. **Patricia Dip, *Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2010, 214 pp.**

Yésica Rodríguez (UNGS)

Partiendo de una de las obras clave del filósofo danés Sören Kierkegaard: *Las obras del amor* (1847)⁵, la autora del libro reseñado Patricia Dip propone retomar esta obra no avocando por la interpretación de LOA como una formulación ética ni como una manifestación de preocupación social o política por parte del filósofo. En este marco, su objetivo será analizar detenidamente la obra a fin de argumentar porque LOA no ofrece una teoría ética ni política, sino más bien una erótica, basada en la tensión dialéctica entre las dimensiones sociológicas y psicológicas.

En la introducción se desarrolla el concepto de amor, concepto clave en el discurso kierkegaardiano. A pesar de ser utilizado como concepto conciliador, el amor kierkegaardiano desarrollado en LOA será un pormenorizado discurso sobre cómo se desarrolla el amor en momentos y en figuras que lo representan. Como lo dijese Dip, la clave para comprender al amor kierkegaardiano, debido a la imposibilidad de definir la obra del amor en sentido positivo es a través del binomio teoría y praxis, por lo cual LOA sería un llamado a la “práctica del amor”, pero una práctica que es constantemente evaluada a partir de un criterio cristiano.

A continuación se expondrá brevemente el estudio por parte de la autora, intentando seguir lo más fielmente posible su desarrollo.

Tal y como lo adelantara la autora en la introducción al amor se lo reconoce mediante momentos y figuras que respectivamente lo representan. A este tema se dispondrá el primer capítulo.

El primer momento del amor es el *erótico*, el amor como deseo. Este estadio sucede por pensar al amor exclusivamente desde el punto de vista de la sensibilidad. Lo inmediatamente erótico hace referencia al amor en su fase más primitiva, y Kierkegaard lo identifica con lo erótico musical. A su vez la seducción se divide en seducción inmediata (amor sensual) y seducción reflexiva (amor anímico). Sin embargo el amor anímico se caracteriza por querer ver cumplido su deseo y ser amado. Siguiendo la argumentación de este capítulo, la *erótica negativa*, de la que nos

5. Se utilizará la abreviatura “LOA” para nombra a Las obras del amor.

habla la autora puede rastrearse en toda la obra del autor danés. La *erótica negativa* puede verse en estados de ánimo como la muerte, la desdicha y la pena reflexiva.

La autora explica que la relación interioridad-exterioridad que en *O Lo uno o lo otro* es el objeto del interés estético, en LOA es llamado *pathos* religioso, es decir pasa a ser de interés religioso. Lo exterior es un rastro de la interioridad oculta, en LOA lo externo es denominado como *frutos*, los únicos que hacen cognoscible al amor, el cual puede conocerse por las obras, y la verdad del amor sólo aparece en su esencia cuando el amante se enfrenta con la muerte. Por último, destaca que el hombre es esencialmente determinado por el espíritu. Esto sucede cuando el espíritu es “introducido” en la síntesis inmediata que lo convierte en un individuo que posee una identidad cuantitativa (relación generacional) con la especie, adquirida por la sexualidad y una identidad cualitativa introducida por el pecado. La autora explica que la sexualidad es el punto culminante de la síntesis natural del cuerpo y el alma, es decir tensión, angustia. Lo que se debe hacer, entonces, es incorporar la sexualidad a la esfera del espíritu. Esta premisa dará paso al siguiente momento del amor kierkegaardiano: el amor como decisión. En este segundo estadio la fase de mera inmediatez estética es abandonada, para pasar a una fase reflexiva. El matrimonio es la condición para que el primer amor se haga *histórico* por medio de la *reflexión*. Dip explica que el matrimonio sin amor no es una objeción a la teoría kierkegaardiana puesto que lo importante es poder analizar de qué modo se conserva la materialidad del amor romántico inmediato en el matrimonio auténtico. Y esta conservación está determinada por la decisión. El matrimonio puede ser elegido o rechazado, es decir la decisión puede ser tanto positiva como negativa. Pero, si el matrimonio es la concreción temporal de lo eterno y lo temporal, rechazar al matrimonio supone eludir esa concreción, que puede enfrentar al individuo con el *tu debes* ético.

El primer capítulo culmina con el último momento del amor kierkegaardiano referido al deber. La autora explica que LOA no es un tratado sobre el erotismo, en el sentido gnoseológico, dado que no se ocupa de explicar que es el amor sino que se ocupa de sus *obras*. La pregunta platónica sobre *qué* es el amor no tiene sentido, ya que la única respuesta es de orden práctico, el *cómo* se hace; y sólo puede brindarla el carácter concreto de un otro a quien amar, es decir un *prójimo*. Quien ama está presuponiendo el amor en la otra persona. Para concluir Dip aclara que Kierkegaard no ofrece ninguna definición del concepto de amor pues considera que se trata de un fenómeno incognoscible al que sólo se tiene acceso mediante la gracia. Dios es causa y origen del amor.

En el segundo capítulo del libro, la doctora se ocupa del concepto de *amor auténtico*. Explica que la diferencia más importante entre el auténtico amante y el enamorado radica en que sólo el amante auténtico conoce al amor. El amante auténtico dialoga con su interior. Sin embargo, explica Dip, no se cae en un solipsismo psicótico, ya que existe la exigencia de la existencia real de un otro a quien amar. Del mismo modo el cristianismo considera que el amor es una exigencia, lo ofrece todo esperando perderlo todo. Ser engañado, por otra parte, no implica un motivo para abandonar la fe en el amor. El cristianismo enseña amar al prójimo sin excepción, Dip explica que para Kierkegaard el cristianismo entiende de amor y de amar mucho más que

cualquier poeta. Mientras a Dios se lo debe amar de modo absoluto, al prójimo se lo debe amar como a uno mismo.

Siguiendo la argumentación comenta que la virtud del amante auténtico es el *ocultamiento*. Explica Dip que este concepto es primordial para leer LOA, donde el amor es presentado como actividad, y la praxis amorosa se relaciona con el perdón. Continúa el capítulo explicando quien es el *otro*, el prójimo. Aclara la autora que la idea rectora de la obra es que el amor cristiano descubre y conoce la existencia del prójimo y este concepto supone necesariamente la obligación moral, y se aplica a todos los hombres sin distinción. El amor cristiano no es preferencial.

El prójimo tal como lo desarrolla el capítulo se refiere al concepto del *yo* que ama como espíritu, es decir es un concepto puramente espiritual. Y el prójimo son todos los hombres, es la igualdad de todos. Explica Dip, que el contenido de amar al prójimo es el mismo Dios.

Sin embargo ese prójimo exige ser amado en sus concretas particularidades.

La elección de un objeto siempre proviene del *yo*. Y querer hallar al objeto perfecto del amor, nos dice, tiene que ver con la pretensión de trascender la humanidad con el fin de asemejarse a Dios. El amor auténtico es triádico y Dios es el denominador común.

En el tercer capítulo la autora se ocupa del concepto de *eternidad* en la obra del filósofo. Aunque su cristianismo sea de raigambre platónica, Dip aclara que no es una mera reformulación del platonismo, y esto se evidencia en su concepto de paradoja, es decir, en la existencia de Dios en el tiempo en la figura de Cristo. Cuando la eternidad se pone en contacto con el tiempo se produce lo que el danés llama el *instante*, esta es la paradoja. Otra diferencia con el platonismo es el carácter triádico del espíritu, que tiene como referente al idealismo alemán. La esencia del espíritu es de carácter doble, es decir puede conducir al hombre a la elevación o hundirlo en la desesperación. La desesperación, concepto clave en la obra kierkegaardiana, se apodera de aquel que rechaza al cristianismo. Luego la autora realiza una muy pormenorizada explicación de los términos temporalidad y eternidad, tema que cruza transversalmente toda la obra del filósofo danés y más precisamente la condición inmutable del amor auténtico. Hacia finales de este capítulo Dip reitera su tesis central, la de no considerar a LOA como una formulación ética sino como una erótica, que estaría apoyada en una *poética patológica*, es decir un discurso estético determinado por el *pathos*. Y si bien puede plantearse una dialéctica interioridad-exterioridad, el movimiento de la interioridad, explica Dip concluye replegándose sobre sí mismo.

Esta última idea nos lleva al último capítulo de la obra reseñada. El capítulo continúa con la argumentación sobre el concepto de sociabilidad en la obra kierkegaardiana, y el concepto de teoría y praxis como reemplazante de la dialéctica interioridad-exterioridad. La autora brinda un *status quaestionis* sobre el tópico de la interioridad-exterioridad y el problema de su articulación. Ante la crítica que se le hizo a Kierkegaard de plantear una filosofía en la cual la única preocupación era la salvación del Singular (interioridad), los especialistas leyeron en LOA, específicamente, en el concepto de “amor al prójimo” un interés de Kierkegaard en lo social (exterioridad). Es decir: el cristianismo de Kierkegaard no sólo busca la transformación de la

conciencia (interioridad) sino también la transformación de la realidad. Dip propone el binomio “teoría y praxis” por lo cual LOA sería un llamado a la “práctica del amor”, pero una práctica que es constantemente evaluada a partir de un criterio cristiano (y no una práctica que se evalúa a partir de los resultados de la acción).

La praxis, sugiere Dip, tendría un carácter resolutorio, y pondría en suspenso a la especulación. Este modo de abordar el problema, dice, evitaría las dificultades inherentes al concepto kierkegaardiano de exterioridad.

Para concluir destacamos la tesis central de la obra por su novedad y su excelente exposición. Creemos que el libro plantea la discusión de modo lo suficientemente claro como para adentrar al lector al debate y que además, no se agota en éste sino que representa un amplio desarrollo de los diferentes conceptos claves de la obra kierkegaardiana, los cuales son expuestos de manera muy clara y con amplio conocimiento, lo cual resulta un interesante modo de introducirnos en la obra del filósofo danés llevados de la mano de una especialista.

3. **María Cecilia Colombani, *A Constituição do Sujeito na Pólis Clássica*, trad. Alexandre Santos de Moraes, Rio de Janeiro, Itaca, 2012, 81 pp.**

Julia Elena Rabanal (UBA)

La sexualidad es un tema que nos sumerge en una preocupación intensa, puesto que es el motor a partir del cual es propulsado el hombre en vistas a constituirse no sólo como sujeto, sino también como ser político. Cecilia Colombani nos habla de esta preocupación en “*A Constituição do Sujeito na Pólis Clássica*” (“*La Constitución del Sujeto en la Pólis Clásica*”), obra que contempla un doble origen: es parte de la publicación que corresponde al libro “*Foucault y lo político*”, publicado por Editorial Prometeo en marzo de 2009, y por otra parte, refiere al encuentro celebrado a partir del curso de extensión intitulado “*La Constitución del Sujeto Ético Político Estético en el Horizonte de la Pólis Clásica*”, que la autora llevó a cabo en mayo de 2011, promovido por el Laboratorio de Historia Antigua (LHIA) y realizado en el ámbito del Instituto de Historia (IH) de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ).

El propósito del texto es la reflexión en torno a la construcción del modelo clásico de subjetividad a partir de las dicotomías y tensiones que se observan en la relación que el sujeto tiene con sus pasiones. Este “modelo agonístico”, dice Colombani, revela la constitución de un dispositivo político que define al sujeto de dos formas: como prudente, un ser libre, con autoridad sobre sí mismo, o como intemperante, tiranizado por la fuerza de las pasiones. Para evitar caer en la intemperancia, debe contarse con un dispositivo disciplinar que contemple como elementos de una

6. En especial, el primer apartado (“La dietética: la cuestión del régimen en el horizonte de la physis”), el cual, según la autora, toma partes específicamente de la tercera parte de este libro, intitulada “Políticas del Alma”, en la cual, a su vez, toma algunos puntos sobre la reflexión dietética adaptados y enriquecidos para su presente trabajo.

educación adecuada tanto *áskesis* (práctica) como *máthesis* (conocimiento). Dicha estructura permitirá la formación de aquellos que encarnarán la responsabilidad de gobernar la *pólis* (ciudad).

Colombani compone de cuatro secciones su exposición, de las cuales tres se corresponden con los campos a partir de los cuales se visualiza el uso que el hombre hace de los placeres: la dietética corresponde al primer apartado, la económica al segundo, y la erótica al cuarto. El tercer apartado, “*El Ejercicio de la Autoridad sobre Sí*”, si bien resguarda cierta relación con ellos, en tanto refiere al tema del cuidado de sí y de la educación que debe tenerse para el control de los placeres, sin embargo su localización en el texto puede parecer desconcertante, pudiendo considerarse quizá al final de la obra.

En el primer apartado, “*La dietética: la cuestión del régimen en el horizonte de la physis*”, Colombani sigue de cerca la preocupación ético-estética mostrada por Michel Foucault en el segundo tomo de su “*Historia de la Sexualidad*”, titulada “*El uso de los placeres*”, donde retorna al mundo griego en vistas a indagar la constitución del hombre históricamente como sujeto de deseo. Como primer estadio, se indaga la problematización entorno a la dieta, cuyo análisis la autora profundiza sirviéndose de ciertos pasajes del *Corpus Hipocraticum*, con el objetivo de indicar cómo la preocupación por el cuerpo, reflejada en el sometimiento voluntario a un régimen dietario, que a su vez se asume como estilo de vida, “*expresa la physis (naturaleza)*”⁷. La naturaleza humana demanda como obligación la búsqueda de un régimen mejor adaptado a sus propias características, en vistas a combatir el estilo intempestivo de la vida natural. Rediseñado por las llamadas “*teckhnai tou biou*” (artes de la existencia), el concepto de dieta se establece como un conjunto de pautas que sirven para regular la conducta. A través de estas prácticas sociales que él mismo elige y se impone, el sujeto se construye históricamente, desenvolviendo una relación armónica con su propio cuerpo al punto de producir buena salud y acceder a la manutención del alma. De esta forma, según el *Corpus*, el régimen dietético se vuelve un dispositivo disciplinar que condiciona las costumbres de la bebida y la comida, pero también el despliegue de la actividad sexual, la cual se reporta como propiamente humana.

La problemática que presenta la relación entre el acto sexual y el cuerpo es definida por la autora como “*la presencia de un cierto temor asociado a la relación que, progresivamente, va a desembocar en el tema de la austeridad en torno al uso de los placeres como dispositivo racionalizado de su administración*”⁸. El esquema no se mueve en la formulación binaria de lo permitido o lo prohibido sino en lo cuantitativo y cualitativo de su ejercicio, resolviéndose como una cuestión de *kairós* (medida conveniente). Se debe atender a la *sophrosýne*, de lo contrario el exceso conduce al daño de ciertos órganos, dando origen a distintas patologías sexuales.

7. Colombani, C. *A Constituição do Sujeito na Pólis Clássica*, trad. Alexandre Santos de Moraes, Rio de Janeiro, Itaca, 2012, p. 16. Encontramos que la palabra griega *diaita* (dieta) alberga distintas acepciones: no sólo es régimen, sino también modo de vivir, género de vida, método de vida, etc. Además, de tener en consideración el verbo *diaitao*, también puede aludir a la noción de “conservar la vida”, “cuidar de la salud”.

8. *Ibid.*, p. 23.

Más aún, nos encontramos con la paradoja que provee el esquema eyaculador, en tanto aquello que produce un gozo extraordinario, que es elemento de poder en su doble vertiente de productor de vida y favorecedor de la salud femenina, es al mismo tiempo la crónica de un riesgo anunciado, en tanto la pérdida implica un desgaste en el cuerpo, signo de una pequeña muerte. El acto sexual se constituye como bisagra que une una vida individual que se encamina a la muerte y una inmortalidad que se inserta en la supervivencia de la especie. Claramente la actividad sexual, como indica Colombani valiéndose de Foucault, “*es una práctica que demanda reflexión y prudencia*”⁹. Adecuado a eso es el comportamiento de los atletas, que como *strategós* (estratega), poseen la capacidad de abstenerse sexualmente, en vistas a canalizar toda aquella energía para direccionarla hacia aquello que constituye el sello de la *pólis*: administrar el bien común.

Enmarcado en el llamado “período arqueológico” de Foucault, en el segundo apartado titulado “*La gestión del oikos, la gestión de la mujer*”, Colombani se vale de una “caja de herramientas foucaulteanas”¹⁰ en vistas a problematizar las categorías del ideal de mujer y del ideal de hombre a través de dos cuestiones: “*el escenario de los juegos de poder que se dan a partir de ciertas construcciones históricas, naturalizadas por dispositivos políticos a lo largo de la Historia*”; en segundo lugar, “*los efectos que se producen a partir del desmontaje de esas mismas ficciones*”¹¹. Insertas dichas categorías en una narrativa económica, encontramos a la mujer circunscrita al modelo de la buena esposa, así como al hombre en el del marido prudente.

El modelo de esposa, indica Colombani, parece ser un modelo naturalizado, nunca contaminado por los avatares históricos, suspendido dentro de una narrativa inmemorial, atemporal. Si le devolvemos su carácter ficcional y lo dotamos de memoria, el sueño de la naturalización como certeza se quiebra, generando condiciones para el surgimiento de una visión resistencial. Esta existencia de una posibilidad tal se demuestra para la autora a partir de una lectura del *Económico* de Jenofonte en términos políticos.

El personaje de Iscómaco nos refiere a la instrucción que le ha impartido a la joven que ha tomado por esposa. En un principio la relación entre ellos está marcada por la disimetría, puesto que en el *oikos* (casa – hogar) paterno ha recibido una educación que apenas despierta sus potencialidades. Mediante el análisis de *Económico* VII 6, Colombani destaca algunas nociones y habilidades suficientes que comporta la joven antes de llegar al *oikos* conyugal, como por ejemplo el tejido, actividad propia del imaginario femenino. La joven se revela como materia virgen, predispuesta para ser moldeada conforme a un *télos* (fin): convertirla en la discípula perfecta, que sepa captar con excelencia las enseñanzas de su marido, para que así recaiga sobre ella la dirección del hogar, y permanezca allí siendo una buena esposa. Una vez en el *oikos* conyugal, el marido se convierte en una especie de artífice y se encarga de completar su formación. Observamos aquí un primer atisbo del isomorfismo entre *oikos* y

9. *Ibid.*, p. 24.

10. *Ibid.*, p. 32.

11. *Ibid.*, p. 31.

pólis, en tanto que la forma en cómo se administra el *oíkos* es un reflejo de cómo se gobernará políticamente: en la sociedad conyugal ambos velan por lo que es común. Al ser instruida en el papel que le es propio, la mujer escoge su destino, toma la decisión de dirigir una familia. La facultad de elegir, vinculada a la noción de decidir, recae sobre aquellos que pueden hacerlo a partir de la racionalidad que los habilita a eso. Con esto, Colombani cree haber vislumbrado un marco de “historización”, puesto que concibe que la obra de Jenofonte “*responde a la tarea política de desmontar una cierta construcción y busca delinear la cartografía de una especulación subjetivante que otorgó a la mujer una función esencial de esposa, de buena esposa*”¹², produciéndose en esta excavación una “distancia inevitable” que desmonta el dispositivo naturalizante, transformando la mirada significativamente.

El espíritu que anima la investigación en el tercer apartado, “*El ejercicio de la autoridad sobre sí*”, vuelve sobre el proyecto de trabajo de Foucault, que como lector de los griegos, observa que la historia de la sexualidad se entiende como experiencia dentro de la llamada “cultura de sí”, la cual comprende tres campos: la formación de saberes que se refieren a una práctica determinada, los sistemas de poder que la regulan, dándole un aspecto de normatividad y legitimidad, y las formas según las cuales los sujetos se reconocen como agente de esa práctica, reconocimiento que los coloca en una posición privilegiada: saberse actores de una experiencia de dominio, de una clara posesión del *arhké*. Según Colombani, esto se articula como hilo conductor que atraviesa toda la problematización moral de la Antigüedad.

La preocupación asociada a las *aphrodisia* (placeres) y a los esfuerzos de moralización remontan a Platón, que define la cuestión en términos de combate a partir del binomio derrota-triunfo: la peor derrota es la pérdida de autoridad sobre sí mismo, mientras que el triunfo es la soberanía absoluta sobre los placeres. El sujeto es protagonista de su propia constitución como agente moral dentro de este terreno agonístico, en el horizonte de una elección que deberá realizar a través de la *sophrosýne*. Más aún, Platón advierte, es el alma la que se ve atravesada por el modelo agonístico, puesto que la parte racional se convierte en *strategós*, comandante de la batalla moral contra la parte irracional, a la que debe someter y convertir en su aliada. La autoridad de una sobre otra se entiende así como una función de vigilancia. Queda claro entonces que la constitución del sujeto ético-político y del *ágon* (combate) en torno a la administración de los placeres pasa por la racionalidad como elemento dominante, como *arhké* que conlleva a la sistematización de la conducta, el cual inaugura una partición binaria: la distinción entre el sujeto autónomo y el intemperante. La racionalidad, situada en la tensión *hýbris-sophrosýne* determina no sólo el ámbito privado sino también el público. En otros términos, el alma tiranizada por sus pasiones, corresponderá a una polis esclavizada, una ciudad que sucumbe ante la anomia y se llena de males. A través del *tópos* (categoría – concepto) isomórfico comprendemos quea que alma y *pólis* deben estar en la misma sintonía de cuidado y perfección.

Finalmente, en el último apartado, “*Sexualidad y política: las bisagras de un dispositivo*”, se retoma la visión que Michel Foucault postula acerca del concepto de

12. *Ibid.*, p. 39.

bisexualidad entre los griegos, más puntualmente respecto del “amor de los jóvenes”, labor que realiza en la sección acerca de la *Erótica* en su tomo dos de la *Historia de la Sexualidad*.

Foucault introduce el concepto de homosexualidad para pensar el mundo griego, donde no se realizaba una elección de tipo antagonónica en cuanto al objeto de deseo. Las prácticas sexuales no están reguladas por un código que oponía lo que está permitido a lo que está prohibido, con lo cual ambas inclinaciones podían subsistir en un mismo individuo, en tanto de lo que se trataba al fin y al cabo era de la búsqueda por lo “bello”, que se encuentra más allá del género sexual. De esta manera, la diferencia que se establece es ética, no ontológica: el interés recae en cómo se desea y de qué actitud se tiene en la práctica. Con ello, se puede separar una homosexualidad activa de una homosexualidad pasiva, conforme a que se trata de obtener placer virilmente o darlo servilmente, lo que es visto como una bestialidad, algo censurable. El servilismo que ciertas prácticas implican nos enfrenta a la contraposición entre lo natural, aquello que se adecua a la medida, y lo antinatural, que refiere a la artificialidad del gozo.

Esta contraposición cae bajo otra denominación, en cuanto a asumir la posición de objeto o sujeto, cuya importancia tiene sus consecuencias en el horizonte político. El sujeto es conductor, es activo y dominante; mientras que ser objeto implica una actitud de sumisión y subordinación, o en otras palabras, ser conducido, pasivo y subordinado. Con esto, una vez más, se muestra un esquema isomórfico. Sin embargo, surge el problema de qué es lo que sucede cuando hay un vínculo en el cual la tensión debilidad-fuerza no se observa, donde la relación no comporta un elemento pasivo, sino que más bien se trata del amor de los jóvenes, hombres libres en formación, potenciales portadores de derechos. Partiendo de cinco *tópos* que problematizan esta cuestión, Colombani analiza la posibilidad de una respuesta al problema sobre cuál es la conducta que debe ser adoptada. Siguiendo a Foucault, da cuenta de que el modelo del guerrero espartano, que busca la gloria (*kudos* y *kleos*) y huye de caer en la oscuridad de lo anónimo (*ónymnos*), completamente velado (*áphantos*), es la conducta por la que se evita el servilismo¹³. En tanto el comportamiento de un joven es sensible a la división entre lo que es vergonzoso y lo que es conveniente, un esquema de vigilancia debe permanecer operando ininterrumpidamente, tanto al interior (*oikos*) como en su exterior (*pólis*). Juego de miradas doble que recae en el joven, que no escapa de la tiranía de la mirada de la sociedad, que privilegia el espectáculo y examina las conductas para otorgar a los jóvenes un lugar en la política. El estudio que lleva a cabo Cecilia Colombani en torno a la subjetividad de corte foucaulteano otorga una gran impronta a la cuestión sobre la conformación del sujeto político, y de cómo rige subrepticamente todos los ámbitos de la vida humana, aún en el más pequeño y trivial de sus detalles. Sin embargo, el desarrollo argumentativo del texto presenta quiebres en más de una ocasión, lo que puede responder al formato oral del cual es fruto, haciendo de la búsqueda de un hilo conductor a lo largo de la obra una tarea por momentos hercúlea. Contribuyendo con esta dificultad, los apartados se comportan como unidades independientes, aún cuando tengan puntos

13. *Ibid.*, p. 80.

de contacto. En relación a esto, en el apartado dos encuentro difícilmente sostenible lo propuesto por la autora, puesto que aún cuando la mujer alcance cierto *status* conforme a su rol como administradora del *oikos*, el hecho de que deba reportarse bajo el gobierno político de su marido desacredita que pueda enterearse un quiebre en esta estructura que permanece claramente piramidal¹⁴. Considero que aquellos que deseen acceder a esta obra, deben contar con una previa formación tanto en filosofía antigua como contemporánea, sobre todo la obra de Platón y Foucault, y que puede brindar, a quien que se enfrente a ella como potencial lector, una perspectiva que no teme combinar elementos clásicos con un pensamiento crítico de la historia, más allá de cualquier acusación de anacronismo.

4. Boaventura De Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2010, 112 pp.

Noelia Lobo (UNGS - CONICET)

En esta obra el autor retoma trabajos publicados con anterioridad, realiza un análisis del pensamiento dominante y propone combatirlo con una “epistemología basada en la ecología de saberes” y en la “traducción intercultural” temas bien desarrollados en sus obras: *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria* (2006), *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social* (2009), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (2010) y *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal* (2010). En este trabajo Santos da un paso más y plantea una reformulación de la lucha por los derechos humanos como un ejemplo de construcción de alternativas poscoloniales y posimperiales.

El autor comienza planteando que vivimos en tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles, entonces se propone identificar algunas vías para formular una respuesta fuerte, o al menos una respuesta consciente de su propia debilidad, a una pregunta sin dudas fuerte, a saber: ¿por qué el pensamiento crítico emancipatorio, de larga tradición en la cultura occidental, en la práctica no ha emancipado la sociedad?

Al respecto Santos identifica la emergencia de movimientos sociales en varios continentes como posibles vías de construcción teórica y epistemológica. El autor afirma que a partir de ellos es posible mostrar que la opresión y la exclusión tienen dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o

¹⁴. Podemos confirmar esto a partir de *Política* 1259a40- b5, donde Aristóteles establece que el marido gobierna a la mujer a la manera del político, relación que puede explicarse por medio de *Ética Nicomaquea* VIII, 1160b20 - 1161a9 como gobierno aristocrático, en virtud de que el marido manda de acuerdo con su dignidad en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se ajusta a ella. A veces las mujeres, que son herederas, gobiernan la casa, pero según el derecho griego, la mujer debe casarse lo antes posible con el pariente más próximo, el cual pasará a ser el administrador de la fortuna del difunto.

desvalorizó.

El primer capítulo titulado “Des-pensar para poder pensar” es presentado en dos partes, una primera llamada “Dificultades de la imaginación política o el fin de lo que no tiene fin” y una segunda parte llamada “La distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica”. En este capítulo el autor identifica algunas dificultades de la teoría crítica advirtiendo que se trata a la vez de dificultades políticas, teóricas y epistemológicas. Santos se centra en las dificultades para imaginar el fin del capitalismo y del colonialismo y finaliza el capítulo presentando una propuesta a fin de superar dichas dificultades, sosteniendo que hay que crear una distancia teórica y epistemológica con la tradición occidental.

En el segundo capítulo: “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, Santos afirma que la epistemología occidental dominante fue construida a partir de las necesidades de la dominación capitalista y colonial y se asienta en lo que él denomina *Pensamiento Abismal*. Este concepto ya desarrollado y presentado en trabajos anteriores postula una división entre experiencias, actores y saberes visibles, los de este lado de la línea, y entre los saberes que son ininteligibles, olvidados, peligrosos, los invisibles del otro lado de la línea. Entonces la realidad social se encuentra dividida entre dos universos y la división es tal que el otro lado desaparece como realidad. El autor finaliza el capítulo sosteniendo que este pensamiento abismal hoy es tan vigente como lo era en la época de las colonias y para combatirlo propone una epistemología basada en una ecología de los saberes y una traducción intercultural.

El tercer capítulo “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos” es el último capítulo del libro y el más importante, ya que es precisamente este capítulo en el cual Santos da un paso más en su trabajo general. En este capítulo el autor presenta un análisis de los derechos humanos como un ejemplo de cómo se pueden construir alternativas posimperiales y poscoloniales, investigando la posibilidad de una concepción intercultural de los mismos. Aquí el autor se propone un doble objetivo, por un lado, establecer una nueva relación de equilibrio dinámico entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia y por otro lado, mostrar el potencial de la traducción intercultural para crear alianzas basadas en la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo.

Como se ha indicado, en este tercer capítulo Santos se propone concretar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ponerse al servicio de una política progresista y emancipatoria, pero concretar tales condiciones supone desenmarañar algunas de las tensiones dialécticas que se encuentran en el núcleo de la modernidad occidental. Identifica tres tensiones:

- i) La tensión entre la regulación social y la emancipación social: la cual se basa en la discrepancia entre las experiencias sociales (el presente) y las expectativas sociales (el futuro). Todo el paradigma de la modernidad se basó en esta idea, pero desde que el neoliberalismo se ha impuesto globalmente, ya no importa que tan difícil parezca el presente, porque el futuro parece aún más difícil.
- ii) La tensión entre el estado y la sociedad civil: esta tensión está basada en que la

sociedad civil se autorreproduce a través de leyes y regulaciones que emanan del estado y, los derechos humanos se encuentran en el núcleo de esta tensión, la primera generación de derechos humanos se diseñó como una lucha de la sociedad civil contra el estado, pero la segunda y tercera generación de derechos humanos recurre al estado como garante de los mismos.

iii) La tensión entre el estado-nación y la globalización: el estado-nación es el modelo político de la modernidad, hoy día coexistiendo con la globalización neoliberal.

Por lo tanto, el objetivo del autor en este capítulo es establecer un ámbito global como una legitimidad local para una política progresista de derechos humanos. Santos parte de la tesis que afirma que mientras los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Entonces, para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contra-hegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales.

El autor sostiene que la cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión puramente cultural de Occidente; por ello, conocer el grado en que es punto de vista es compartido, rechazado, etc. por una cultura otra, es decir, por una cultura no occidental dependerá de los diálogos interculturales, facilitados por relaciones de poder políticas y sociológicas concretas, entre los diferentes países involucrados.

Entonces la tarea central de la política emancipatoria actual consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita insurgente, pero ¿cuáles son las premisas para esta transformación? Se pregunta Santos y sostiene que la primera premisa es trascender el debate sobre el universalismo y el relativismo cultural. La segunda premisa es que todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos. La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana, siendo esta incompletitud más visibles desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. La cuarta premisa es que ninguna cultura es monolítica, es decir que dentro de cada cultura existen diferentes versiones de la dignidad humana. Y por último, la quinta premisa es que todas las culturas tienen a distribuir a las personas y grupos sociales entre dos principios competitivos de pertenencia jerárquica.

Entonces, según Santos, las anteriores son las premisas de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que pueden conducir a una concepción mestiza de los derechos humanos, una concepción que se auto-organice como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles. Este es el punto de partida, pero, advierte el autor, este intercambio entre diferentes culturas es en un sentido fuerte incommensurable, porque se trata de universos de significados fuertes, de *topoi* fuertes, es decir, de lugares comunes retóricos propios, tan evidentes dentro de una cultura que no son objeto de debate. Por lo tanto, el autor propone una hermenéutica diatópica.

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura son tan incompletos como la cultura misma, dicha incompletitud no se visibiliza desde

el interior de la propia cultura. El objetivo no es la completitud sino la toma de conciencia de la incompletitud y a partir de allí entablar el diálogo. Afirmar el autor que el resultado de llevar a cabo ejercicios de hermenéutica diatópica es una concepción mestiza de los derechos humanos.

A continuación, Santos se pregunta si es posible construir una concepción posimperial de los derechos humanos; al respecto es optimista y considera que pese a la gran cantidad de significados hegemónicos que posee el guión de los derechos humanos hay espacio, sin embargo, para la posibilidad de significados contra-hegemónicos.

Remarcando que el objetivo del capítulo es proponer un nuevo programa de investigación, para finalizar el capítulo, nuestro autor, se limita a brindarnos algunos comentarios exploratorios y algunos principios generales de orientación. Así afirma que esta investigación y plan de construcción es una genealogía, en el sentido de que busca la transcripción oculta de los orígenes, también lo es porque se interesa por las diferentes capas y es una arqueología en tanto se interesa por conocer lo que fue legítimo y luego suprimido. Es en este sentido que la construcción de una concepción posimperial de los derechos humanos es ante todo una tarea epistemológica.

Santos propone diseñar los derechos originales que fueron suprimidos por los colonialistas occidentales, afirmando que la concepción de los derechos originales o *ur*-derechos es un ejercicio de imaginación retrospectiva radical y que en realidad no se trata de derechos originales sino más bien de injusticias originales. Por lo tanto reivindicarlos significa abrir la posibilidad a una concepción poscolonial y posimperial de los derechos humanos.

Algunos de los derechos originales o *ur*-derechos son: el derecho al conocimiento, el derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial, el derecho a una transformación del derechos de propiedad orientada a la solidaridad, el derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes (concretamente la naturaleza y las generaciones futuras), el derecho a la autodeterminación democrática y el derecho a organizar y participar en la creación de los derechos.

Santos finaliza el trabajo con una breve conclusión de este último capítulo en la que sostiene que ha sentado las bases para una concepción intercultural de una política emancipatoria de derechos humanos. Esta política debe basarse, por un lado, en una reconstrucción intercultural mediante la traducción de la hermenéutica diatópica y, por otro lado, debe haber una reconstrucción posimperial de los derechos humanos centrada en deshacer los actos de supresión de los *ur*-derechos.

Se puede afirmar que este libro publicado en ocasión de la visita de Santos a Uruguay, es un aporte que se le suma a su vasto trabajo inscripto en la tradición de pensamiento crítico emancipatorio, que desde hace varios años viene desarrollando. La originalidad de este proyecto viene dada por la idea de que la traducción intercultural y la ecología de los saberes van más allá de un diálogo entre culturas, puesto que se trata de prácticas descolonizadoras alternativas a la modernidad occidental y, en este caso particular, se trata de la reformulación de la lucha por los derechos humanos.