

¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos

SVAMPA, LUCILA (comp.) (2018).

Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, 188 páginas.



Natalia Taccetta

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de las Artes, Argentina.

¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos recoge la pregunta que intenta alternativamente vincular o separar estos dos términos –filosofía y política- y la recupera a partir de tres dimensiones: la primera, dedicada a la dicotomía entre objetividad científica y parcialidad (de la acción política), dicotomía que conduce a problemas como el del deber de comprensión sin juicio o el de la caída en el nihilismo o el relativismo; la segunda, orientada a distinguir el conocimiento que tiende a la verdad del que no, esto es, aquel que busca la verdad de la política de las posiciones que asumen de algún modo la imposibilidad de todos de acceder a esa verdad; la tercera, la dimensión que compete a la relación entre filosofía política e historia.

En *¿Qué es la filosofía?*, Gilles Deleuze y Félix Guattari (1993, Barcelona: Anagrama, pp. 7 y ss.) sostienen que este tipo de interrogantes –como el de preguntarse por la filosofía en general o por la política- llegan tarde, en la vejez, cuando nos los planteamos con moderada inquietud, a medianoche, cuando ya no queda nada por preguntar. Recién ahí se comprende a la filosofía como el arte de fabricar conceptos que contemplan la dimensión agónica que queda implicada en la creación. A partir de esta inquietud es que elegimos revisar esta necesaria compilación, esto es, asumiendo su carácter de acto creativo vinculado a las formas de pensar filosóficamente la acción o políticamente el pensamiento. Y es por eso que, con un dejo deleuziano, podría decirse que mientras que la filosofía política y la teoría política tradicionales se han focalizado en la pregunta por el orden de la *polis*, las formas de gobierno y los regímenes de poder, los derechos y las libertades de los ciudadanos frente al Estado, estas lecturas vinculan también la filosofía política al problema de “los movimientos” y “las creaciones colectivas”. En algunos artículos, los recorridos se preocupan por ordenamientos y sistemas –especialmente en la sección del libro dedicada a la ciencia-, pero en otros –especialmente aquellos que

trabajan sobre la democracia y la historia- se asume la política como el cambio del sistema y la disrupción del tiempo. Así se perfilan las diversas respuestas que el libro ofrece ante la inquietud ¿qué de política hay en la filosofía? y, especialmente, ¿qué políticas arrojan determinados entramados conceptuales?

Los artículos reunidos refieren a precisas coordenadas témporo-espaciales de lo político, tanto recogiendo la tensión fundacional entre la ciencia y la política como reparando en el carácter de total exposición que tiene lo político contemporáneo, como una materialidad nueva, un tejido novedoso para pensar lo humano. De modo que el camino emprendido por los y las autores está indudablemente plagado de escollos que exigen asumir la heterogeneidad como auténtica posibilidad y la rigurosidad y la aventura conceptual como único camino posible.

En la primera sección, los artículos de Franco Marcucci y Lucía Pinto se detienen, por un lado, en el rol de las ciencias sociales en relación con la política a través de la tensión entre el pensamiento de Max Weber y Émile Durkheim y, por el otro, en las influencias que en el primero (como la de Rickert) pudieron haberle permitido estudiar el carácter subjetivo de las valoraciones en ciencia. Marcucci indaga sobre la politicidad del enfoque weberiano para pensarlo como un proyecto de ejecución de la política y así alejarlo de la reducción a un problema epistemológico o metodológico, y sobre la subordinación durkheimiana de la política a la práctica de la ciencia. Parte del objetivo del artículo de Marcucci está en sostener que la tensión entre ciencia y política es menos un problema a resolver que una aporía a mantener viva y que en efecto habita las prácticas cotidianas. A Pinto, por su parte, le interesa indagar cómo Weber intenta fundar una ciencia objetiva sobre principios subjetivos a partir de la metodología como garante de la imparcialidad -irrelevante de algún modo para determinar si los valores son buenos o malos- por lo

que la apuesta de la vida política constituiría, precisamente, asumir la falta de garantías y la necesidad de abrazar las consecuencias de ello.

Quisiera destacar de la sección sobre democracia y filosofía post-marxista algunos puntos referidos a los artículos allí compilados. En primer lugar, voy a referirme al punto fundamental de Fernando Cocimano al abordar el giro entre los primeros y los últimos trabajos de Louis Althusser en la relación entre filosofía materialista y práctica política. Allí, el autor enfatiza que entre ambos sobrevive una concepción de la filosofía como práctica, como una serie de procedimientos que se aplican sobre materiales ideológicos. Teoría y práctica adquieren aquí un carácter irreductible en el intento de pensar la filosofía marxista como política, como práctica que excede a la teoría en tanto modela materiales ideológicos. Y es la práctica teórica la que se desarrolla en el marco de relaciones sociales concretas, por lo que la teoría es, de algún modo, immanente a los intercambios materiales que se producen en la sociedad. De ahí el énfasis en la sobredeterminación de la teoría por parte de prácticas económicas y políticas que configuran la trama social. Por su parte, el capítulo de Valentine Le Borgne de Boisriou avanza sobre la perspectiva de Jacques Rancière para exponer un trabajo de campo que compara la militancia en barrios del sur de la provincia de Buenos Aires y la figura del sin-papeles francés, a fin de explorar la constitución de procesos de subjetivación política, desidentificación y emancipación en el caso de las prácticas políticas populares. La autora recoge distinciones rancierianas que le permiten examinar la configuración de mapas políticos donde algunas vidas son más precarias que otras, pero en los que -aún de la precariedad- surge la toma de la palabra. Esto implica un desafío interesante en torno a la pregunta del libro, pues supone pensar filosóficamente experiencias de vida y derroteros que -aunque sin garantías- al menos se viven como emancipatorios. La filosofía y la política, en efecto, se encuentran en los actores sociales que se narran a sí mismos y luchan por una partición de lo sensible que los visibilice, por una experiencia emancipatoria que signe sus trayectos más allá de conseguir o no la participación política o la regularización de su situación migratoria. La autora se centra, precisamente, en esa experiencia de subjetivación que se pone a prueba en el espectro complejo de la cuestión de la emancipación. Imprescindible su lectura para repensar los entrecruzamientos actuales entre migración, identidad y participación.

El artículo de Facundo Bey explora la dupla filosofía/política a partir del pensamiento de Philippe

Lacoue-Labarthe entre 1986 y 2002 sobre la obra de Heidegger, mucho antes de la publicación de los ahora reveladores *Cuadernos negros*. En la interesante lectura de Bey, para Lacoue-Labarthe, es imposible no asumir que la tarea de encontrar el pensamiento político de Heidegger se haya subsumido a sus razonamientos metafísicos, a los que Bey rastrea con auxilio de una sugerencia derridiana de 1988, pues Derrida afirma que el silencio de Heidegger frente al horror nazi constituye su legado. Esta hipótesis es compartida por Lacoue-Labarthe, pero Bey recuerda que ese silencio se desvanece en tanto tenemos acceso a la publicación de los *Cuadernos*. En el transitado "Discurso del rectorado" aparecen los gestos esenciales que obligan a repasar su pensamiento en un ejercicio anacrónico, si no de enjuiciamiento al menos de cuidado. Como dice Bey, en el "Discurso..." de Heidegger "hay concesiones a la demanda de la situación de dominación del nacionalsocialismo; hay también un gesto para ajustar esas concesiones -sin que parezcan tales- a la estrategia y coherencia discursiva de Heidegger; y, por último, hay una tradición alemana muy profunda en la que los discursos rectorales se preguntan filosóficamente por la esencia de la Universidad" (pp. 112-113). Entre este texto de 1933 y la lección inaugural de Friburgo de 1929, el autor de este artículo aborda los estratos que conducen a Lacoue-Labarthe a los ensayos de *La imitación de los modernos: Tipografías 2* para poner en cuestión cuál es el concepto político que conviene a un trabajo exegético de Heidegger. En este trabajo, Bey despliega varias cuestiones: la hegemonía espiritual de la ciencia como destino de Alemania, y la poesía y el mito como salvación; la distinción que justamente vincula política y *polis*; el compromiso metafísico con la política; la esencia de lo político en los términos de historia y *tékhnē* (como saber).

Esto conduce, en un pensador de la estética como Lacoue-Labarthe, a la pregunta por la relación entre política y arte. Bey señala que para el francés la experiencia del nazismo desvela un despliegue de la relación entre filosofía y política y supone un compromiso intelectual grande para Heidegger. En *La ficción de lo político*, Lacoue-Labarthe propone un giro en Heidegger al nacionalesteticismo, punto nodal del nazismo, y lo explica en parte, por un lado, por la desilusión del alemán respecto del proyecto universitario, por otro lado, por la confianza en ponerse a la escucha de Hölderlin para la salvación, es decir, accediendo a la propia lengua e inscribiéndose históricamente. También esto es necesario para ser herederos de Lacoue-Labarthe, que exige a diez años de su muerte nuevos esfuerzos para pensar la trama política que subyace a los textos heideggerianos.

La apertura a la dimensión estética de lo político es fundamental también en el artículo de Daniela Losiggio, quien invita a pensar la producción política actual en relación con imágenes, símbolos, relatos y los afectos relacionados con ellos. Para eso, recoge dos antinomias: por un lado, la de la dupla historia/memoria y, por otro lado, aquella de la politización/estetización en relación con el mito como manipulador. Se trata de dos pares que explican bien el fascismo, pero que la autora considera que en la práctica política contemporánea se ven sobrepasados por nuevas interpretaciones que permiten especular con mitos que son transformadores de lo social y nuevas prácticas que exigen la reflexión sobre el afecto, aún más, sobre los afectos políticos (cfr. Macón y Losiggio, 2017. *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Buenos Aires: Miño y Dávila).

Para pensar su hipótesis hagamos un breve rodeo y volvamos por un momento a Lacoue-Labarthe, quien asume que la estetización es un componente necesario de lo político en sí y no del fascismo. En este sentido, sostiene que la arenga para la politización del arte de Walter Benjamin -de la que parte Losiggio- se vincula tanto a una suerte de teoría estética marxista como a otra consigna de la época -la "ciencia politizada"- que los estudiantes del partido nacionalsocialista oponían poco antes al rector Heidegger. "La 'politización', es verdad, está en el comienzo de la lógica 'totalitaria', la cual, en la época, no respetaba a nadie", dice Lacoue-Labarthe. Ciertamente, no es esta connotación la que daba Benjamin cuando pensaba que era la respuesta que el comunismo debía ofrecer a la estetización, fundamento del programa nacionalsocialista, y nadie dudaría de que resulta ejemplar para problematizar la relación entre arte y Estado o entre estética y política en el contexto particular de 1936. Benjamin reconoce en la operación de embellecimiento de la política una espectacularización de la vida y una obturación del pensamiento. Puede rastrearse esta idea a lo largo de las tesis sobre la obra de arte, pero aparece con claridad en el epílogo, donde la magnitud arquitectónica, la perfección mastodóntica de los desfiles nazis o el manifiesto futurista de Marinetti convierten a la vida en objeto de fruición estética.

Para fundamentar su tesis, Lacoue-Labarthe recurre a un artilugio peligroso en términos filosóficos pero efectivo como estrategia retórica. Se basa en la carta pública de Goebbels dirigida a Wilhelm Furtwängler, aparecida en el *Lokal-Anzeiger* el 11 de abril de 1933:

Está usted en su perfecto derecho de sentirse artista y de considerar incluso las cosas de

*la vida desde un punto de vista artístico. No obstante, ello no implica que usted sostenga una posición no política respecto del fenómeno de conjunto que se desarrolla en Alemania. La política es también un arte, quizá el arte más elevado y más vasto que exista y nosotros, que damos forma a la política alemana moderna, nos sentimos como artistas a los cuales les ha sido confiada la elevada responsabilidad de formar, partiendo de la masa bruta, la imagen sólida y plena de un pueblo. La misión del arte y del artista no es tan solo la de unir, va mucho más lejos. Es su deber crear, dar forma, eliminar lo que es malsano y abrir el camino a lo que es sano. Igualmente, en tanto que hombre político alemán, no puedo dejar de reconocer mi conformidad con este único criterio de separación que existiría según dice usted: el que separa el arte de calidad y el arte sin calidad. El arte no debe ser sólo de calidad, debe también surgir del pueblo o, más exactamente, sólo un arte que crezca íntegro en el Volkstum podrá ser, a fin de cuentas, de calidad y significar algo para el pueblo al cual va destinado (Lacoue-Labarthe, P., (2002). *La ficción de lo político*. Madrid: Arena Libros, p. 77).*

De modo que no es el artista productor benjaminiano llamado a modificar las condiciones de producción de su materialidad y contexto, pero es claro que el arte tiene un lugar central en la cultura, y en su desarrollo están cifradas algunas de las estrategias fundamentales del Estado nazi para afianzar su potencia política. En este sentido, es bastante clara la ficción creada partidariamente de la función del artista: "Para el artista creador, -dice Goebbels- tiene que ser un gran sentimiento estar sentado al telar de la época y participar en la confección de los eventos y poder afirmar que él también ha contribuido con su modesta participación". El modelo político del nacionalsocialismo es - sostiene Lacoue-Labarthe- el de la *Gesamtkunstwerk* porque, como lo sabía muy bien Goebbels,

la Gesamtkunstwerk es un proyecto político, es el Festspiel de Bayreuth convertido, para Alemania, en lo que las grandes Dionisiacas habían sido para Atenas y para Grecia entera: el lugar donde el pueblo, reunido en su Estado, se da a sí mismo la representación de lo que él es y de lo que lo funda como tal (2002: 80).

Esto no implica que la obra de arte ofrezca a la polis o al Estado la verdad, sino que lo político se instituye

y se constituye en y como obra de arte. Lacoue-Labarthe asegura que otra clave para pensar la esencia de lo político es el hecho de que es orgánico, lo que obliga a comprender bajo el *órganon*, el *ergon*, es decir, la realización o cumplimiento de la propia función que permiten alcanzar el *telos*. Esto no implica solamente que el Estado deba ser entendido como una totalidad; así dicho, “Estado” es demasiado abstracto y una realidad separada, fuera de la historia y sus eventos. La idea es más bien pensar la organicidad esencial de lo político como infra-política, es decir, como infra-social. Se trata de la organicidad esencial de la comunidad, del pueblo, de la nación. Esto no implica en ningún sentido forzar esta lógica política a fundarse en un biologismo y a sustituir la nación (o comunidad de lengua) por la raza. Esta sustitución determina lo político y se hace presente en todos los aspectos del Estado, incluyendo al arte. Pero, como Lacoue-Labarthe señala, podría conducir a tal biologismo en la medida en que, con la autoridad de una ciencia, la *physis* se interprete como *bíos*. Sería en este caso una consecuencia de la interpretación *orgánica* de lo político. Este desplazamiento permite comprender el racismo y el antisemitismo como un esteticismo. Lacoue-Labarthe señala que el racismo mantiene una complicidad fundamental con un desencadenamiento masivo de la *téchne*, lo que supone su radical mutación en tanto que *excrecencia*, que desvela la *physis* a la que sobrepasa en sus límites, incapaz ya de verla. “Existe algo que podríamos denominar como una esencia ‘letal’ de la técnica, lo que provoca que su ‘todo es posible’ instale con efectividad, es decir, *opere*, si no lo imposible al menos lo impensable (el exterminio, la manipulación genética)” (2002: 90). Resulta sugerente entonces el modo en que la comprensión “orgánica” del Estado puede dar lugar a una manipulación de la construcción estética llegando a ser sustituible por la política. El nacionalesteticismo sigue siendo rebelde al análisis en términos de ideología o de análisis político. Hay en el fondo algo “inexplicable”, pero las páginas precedentes apuntan a poner en evidencia que la esencia de lo político hay que buscarla en el arte y que el nazismo comprendió muy bien esta inescindibilidad entre arte y política que Platón había visto con claridad.

Losiggio, naturalmente, no propone dejar de sostener la relación entre la politización y la estetización como una caída en la lógica del culto al líder y la manipulación, en cambio se pregunta no solo si es la única consecuencia posible, sino también si la relación entre política e imagen no es efectivamente inescindible. Ahí es donde la autora recupera una serie de interesantes trabajos que la conducen a problematizar esta relación y buscar lo que llama “un aspecto positivo de

la estetización”. En efecto, como bien nota la autora, a Benjamin no le interesaba pensar al fascismo solo como reificación, sino más bien como el obstáculo para la modificación de las relaciones de propiedad y Losiggio hace constar en su genealogía que las nociones de “ensoñación”, “iluminación profana” o “fantasmagoría” proponen una dialéctica entre política y magia que hay que explorar como parte de ese aspecto positivo buscado del mito. Su trabajo resulta esencial en estos derroteros.

La preocupación por la política en su relación con la historia es el tema del artículo de Lucila Svampa, quien encuentra en Leo Strauss uno de los exponentes insoslayables para pensar la relación entre filosofía y política. De este autor quiere recuperar críticamente los argumentos contra el historicismo para pensar una auténtica filosofía política. La filosofía como “guía para la acción política” (Strauss), la historia como un soporte fundamental y las críticas al relativismo son los elementos sobre los que la autora se explaya en la primera parte del artículo. A partir de la reconstrucción de los argumentos straussianos y sus propias objeciones, Svampa recompone un mapa con varios aspectos que hacen a la pregunta principal del libro tomando de Strauss lo que la autora define como “vocación omnicomprensiva para el estudio de ciertas problemáticas transhistóricas”. A Svampa le interesa destacar que la filosofía política, de superioridad epistémica en Strauss por basarse en una inclinación al Todo, se apoya en la historia sobre una relación de dependencia, aunque el relativismo –que quita la posibilidad de dar sentido a los acontecimientos– y el historicismo –cuyo epítome es el nazismo– constituyan severos obstáculos. Pero Svampa no solo constata los peligros de las tendencias antidemocráticas, sino que toma estos principios como parte de una premisa propositiva de la filosofía política, la del camino de una “crítica permanente a lo contemporáneo” acompañada por una exploración de las condiciones del acaecimiento de los sucesos, que proporciona la ventaja de evaluar las tendencias políticas y los supuestos que guían las acciones, nuestras acciones.

Hasta aquí los artículos originales del libro, que constituyen herramientas muy valiosas para analizar la trama política contemporánea y explorar las potencialidades prácticas del pensamiento filosófico (lo que es absolutamente central aun cuando se desconfie a veces de la instrumentalización de la filosofía).

Este libro –que además cuenta con la traducción inédita de un texto de Claude Lefort– abre su introducción con la referencia a *Un enemigo del pueblo* de Henrik

Ibsen. Allí se produce literalmente el enfrentamiento entre la ciencia y el ocultamiento que los intereses del capital interponen a la vida (entre un científico que comprueba la contaminación de un balneario y la sociedad que no está dispuesta a escuchar su verdad), tremenda colisión que podría pensarse en el ámbito contemporáneo, donde decir la verdad es costoso, donde los políticos expertos tienen doble moral, donde los medios de comunicación son casi en su totalidad funcionales al poder, y donde los

intereses solapados detrás del “bien común” ocultan una opinión pública que se deja manipular obscenamente. En este sentido, el libro al que nos referimos aquí proporciona instrumentos fundamentales para rebatir el epígrafe con el que comienza la obra de Ibsen dado que, definitivamente, “el hombre más fuerte”, no “es el que está más solo”, pues, como dice Steve McQueen en la versión cinematográfica de 1977: “todavía hay gente que no se vende”.