

Barberá y Patricio Peñalver. Madrid: Tecnos, 2008.

Derrida, J. "Carta a un amigo japonés." *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Anthropos, 2011. 23-28.

VALERIA CAMPOS SALVATERRA  
Pontificia Universidad Católica de  
Valparaíso - Valparaíso - Chile  
[valeria.campos@pucv.cl](mailto:valeria.campos@pucv.cl)

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.81437>

**Martínez Ruiz, Rosaura.** *Eros. Más allá de la pulsión muerte*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Siglo XXI, 2018. 169 pp.

En *Eros. Más allá de la pulsión de muerte* hay un proyecto y un programa filosóficos que están escritos sobre las líneas de la deconstrucción y el psicoanálisis. Antes de dilucidar por qué escoger como interlocutores y como horizonte a la deconstrucción y al psicoanálisis, ponderemos la idea de un programa filosófico. En las postrimerías del siglo XVIII, Schelling, Hegel y Hölderlin habrían escrito *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán* como un proyecto colectivo en el que buscaban una refundación de la filosofía y una reforma del pensamiento, donde la ética, la estética y la política estuvieran involucradas en un ideario sobre la libertad. La filosofía tenía un alto vuelo en ese entonces, y se comprometía con el destino de una nación, de un manifiesto, de un pueblo histórico.

La filosofía contemporánea, que se hace en la academia evaluando argumentos pequeños acerca de problemas insensatos, no quiere ni pretende construir proyectos ni programas. Eso ya no pertenece a la actualidad, ni al modo de producir conocimiento sistemático y verdadero. El libro de Martínez es intempestivo, en el mejor sentido nietzscheano y foucaultiano del término. Arremete contra su tiempo. Se niega a asumir que el destino del pensar tiene que ser la exposición sistematizante de argumentos acerca de algún autor o de algún problema. Se pone enfrente lo más difícil, asume una tarea del pensar, la encarna, se compromete con ella, y desde una empresa tan imposible –en sus palabras– como beligerante, arropada por el psicoanálisis freudiano y la deconstrucción derrideana, se lanza a la arena discursiva, que es donde quiere estar; se lanza blandiendo sus armas teóricas para proponer un mundo posible. Es, pues, un proyecto filosófico que se asume como una tarea y como una lucha. No lleva a cabo una revisión ni enciclopédica ni sumaria de la historia de la filosofía. No pasa revista a las grandes metafísicas. No analiza el estado de la cuestión en el mundo occidental. No se propone una reforma del entendimiento. Tampoco apuesta por una reformulación de la ontología.

Todos estos pasos son los que antaño incluía la mera posibilidad de esbozar un programa filosófico. Sin embargo, el libro de Martínez transita fragmentariamente, toca algunos tópicos y se lanza, decisivamente, hacia su propuesta. No se trata tampoco de un estudio de la teoría psicoanalítica, aunque el título pareciera sugerirlo así. Parecería que en sus páginas se encuentra un detallado análisis de

los textos freudianos como *Más allá del principio del placer* o *El malestar en la cultura*. La autora los conoce bien y tiene un aparato crítico riguroso. Hay un esfuerzo muy preciso por leer incisivamente los textos freudianos, por agotarlos. Esta tarea no la lleva a cabo en soledad. Escoge bien a sus acompañantes. Leer a Freud con, desde y después de Derrida. O leer la deconstrucción derridiana con, desde y después de Freud. El uno con el otro y por el otro. Ya su primer libro, *Freud y Derrida. Escritura y psique*, daba cuenta de esta pulsión. Martínez incluye también a Paul Ricoeur en su estudio sobre Freud. Pero sus últimas interlocutoras son Julia Kristeva y Judith Butler. Con estas tradiciones está pensando Martínez cómo inventar un mundo posible en términos de justicia y de responsabilidad, de inclusión y de democracia. Yo preguntaría por qué el psicoanálisis filosófico –que no clínico– y la deconstrucción son el horizonte de este proyecto que tiene delante una tarea imposible. Su imposibilidad, reitera la autora sin cansancio, no nos exime del intento de alcanzarla, un intento incumplible y al que no debemos, sin embargo, renunciar.

Quiero empezar por el final del libro, el *postscriptum*, para explicar cuál es la tarea a la que ella se refiere, y desde allí evaluar por qué el psicoanálisis y la deconstrucción son *su vía*, y cuáles son los alcances de esta perspectiva. El lenguaje que encontrarán en el *postscriptum* es totalmente bélico. La autora habla de violencia, vulnerabilidad, resistencia, fuerza, aniquilación, agresión, pérdida, duelo, dolor, batalla, enemigo, arena, lucha, terreno... ¿Cuál es el asunto del pensar? ¿Qué es lo que intenta nombrar desde el lenguaje bélico? ¿Con quién y a qué se enfrenta? Y aquello a lo que se enfrenta

es tan fuerte y potente que su destrucción es una tarea imposible, pero cuyo deseo de destrucción es irrenunciable. ¿Cuál es el asunto del pensar? Porque no es la historia de la metafísica, contra la que, por ejemplo, Nietzsche esgrime su rabia y su ironía. Porque no es el olvido del ser, ante el que Heidegger elegiacamente se lamenta. Y tampoco es el psicoanálisis... aquí no hay un texto exegético que quiera mostrarnos el saber de Freud, ni el de Derrida. Aquí hay una herida. Y a esa quiere hacerle frente con la teoría. ¿Pero cuál teoría? Lo podría hacer desde la filosofía política, o desde la teoría política, o desde la sociología, o desde la historia crítica, o desde... Hay tantos saberes con los que podemos pensar el estado de descomposición actual. Esta herida quiere ser pensada en el espacio de configuración del sujeto. La herida –ya nos lo dijo Martínez desde el principio– no puede ser sanada, la tarea es imposible. La herida permanece como un duelo, en el sentido de la pérdida y la batalla. Por eso habla de una comunidad de duelistas.

Voy a mezclar escenarios para ganar claridad: a principios del 2018 Martínez recibió el Premio de Investigación de la Academia Mexicana de Ciencias en el área de humanidades. Asistió a la ceremonia con una camiseta que valientemente decía “Nos faltan 43”. Mientras recibía de manos del entonces presidente Enrique Peña Nieto el diploma, era fotografiada con el claro mensaje en alusión a los 43 estudiantes de Ayotzinapa. La herida no puede sanar. Lo que tenemos enfrente es imposible. Hay demasiada violencia. Hay demasiada corrupción. Seguimos en duelo y tenemos que seguir en duelo. Esa es la propuesta de Martínez cuando llama a formar una comunidad de duelistas:

La responsabilidad colectiva implica entonces ser duelistas, y eso significa ocupar el espacio público para luchar por la justicia; sin embargo, esta batalla no es a muerte, pues la tarea es precisamente mantener la arena política en el sentido de *pólemos*, es decir, como tensión y oposición. Asimismo, con el fin de preservar el espacio político, tenemos que mantener al enemigo con vida. La batalla por la justicia es, pues, una confrontación eterna que, de nuevo, necesita al menos de dos fuerzas diferentes para proteger el espacio público como tal, es decir, como compartido y complejo. El duelo, como batalla, es la construcción de la historia en términos de registro, de nombrar la injusticia, y el reconocimiento no solo de la pérdida, sino también de lo que se perdió en esa ausencia. Por último, la historización es la única práctica que puede prevenir la repetición, como duelo, ambas tareas abren el futuro como posibilidades sin precedentes, como horizonte. (163)

Este es un proyecto filosófico y político; personal y académico; vital y tanático, que quiere ver en lontananza un horizonte, una posibilidad para que permanezca abierta la plaza pública, un espacio democrático en el que se construya el diálogo colectivo, con instituciones que sean justas con y para los otros.

Pero en este programa, ¿por qué eran necesarios la deconstrucción y el psicoanálisis? ¿Por qué no basta con clamar y con gritar “justicia”? ¿Para qué la filosofía en tiempos de cólera, de odio, de violencia, de intolerancia, de aniquilación? ¿Cómo resistir la agresión y cómo asumir la vulnerabilidad? Martínez va a jugar su proyecto en el espacio de configuración del sujeto; siguiendo a Butler,

afirma que el sujeto es el “espacio donde se juega la paradoja entre sujeción y agencia” (155), y luego intenta ir más lejos y hablar de alteración y vulnerabilidad. De primera instancia no me queda claro por qué plantear el proyecto en estos términos y aludiendo además a ciertas ontologías, a ciertos modos de comprender el ser. Pero después me hizo sentido el modo de configurar un proyecto filosófico y político desde el psicoanálisis y la deconstrucción.

El principal tema de la filosofía ha sido el sujeto. Por muchos siglos ya. Es cierto que hoy hay un intento por girar el eje del pensar. Por ir hacia la naturaleza, de un lado, o hacia el ser, del otro. Desde filosofías inmanentistas y materialistas que hablan de la vida y de los animales, por ejemplo, hasta metafísicas, en el mejor sentido de la palabra, que siguen apostando por la trascendencia del pensar. Pero el sujeto ha sido el plan filosófico desde la Modernidad, es decir, al menos desde el siglo xvii. Nuestra sospecha acerca de que el mundo no es mundo, sino más bien nuestras estructuras de representación, nos tiene todavía imbuidas en una larga meditación acerca de qué somos. La pregunta así dicha suena de una ingenuidad que no es propia de nuestro modo actual de hacer filosofía. Pero sigue siendo cierto que en el análisis de nosotras mismas estamos todavía buscando el mundo, no detrás de las estrellas, como decía Nietzsche, sino hacia adentro.

Un proyecto filosófico o la filosofía sin más no puede empezar con la pregunta por la materia, ni por sus condiciones empíricas. No puede empezar, por ejemplo, con la pregunta por el Estado mexicano, ni por sus condiciones históricas. Tiene

que empezar por preguntar por aquello que lo hace posible, por sus condiciones de posibilidad. Esas condiciones están puestas todavía por el sujeto. No sé si llegará el momento en la historia de la filosofía en el que ese eje cambie, porque los esfuerzos contemporáneos por llevarla hacia lo natural terminan siendo la mayor parte de las veces una radicalización del antropocentrismo, aunque se disfrace de antiespecismo. Por cierto, la crítica de Martínez a la centralidad que el discurso sobre los animales ha adquirido en la filosofía reciente es excelsa y la suscribo completamente:

nos hemos pensado como animales porque esa es nuestra herencia biológica más cercana en el tiempo lineal. Nos hemos clasificado bajo la interpretación de que eso que nos define es el momento cronológico de nuestra aparición en la Tierra [...] Me parece que resulta al menos interesante preguntarnos si el tiempo cronológico y un modelo geocéntrico son los óptimos parámetros para pensar la condición humana. (133-134)

El sujeto es un concepto filosófico que a fuerza de historicidad ha adquirido una densidad insoportable. Nadie sabe qué es el sujeto. Cualquier cosa puede agenciar como sujeto. No hay un discurso privilegiado para hablar del sujeto. De la ontología a la neurobiología la pregunta está allí delante. Como toda buena pregunta metafísica, no se puede responder. Pero sí la podemos pensar. Lo que quiero decir con esto es que las elecciones de Martínez de pensar el sujeto desde el psicoanálisis y la deconstrucción son posibilidades que dejan ver ciertos modos históricos de comprenderlo y de enfrentarlo, de descomponerlo y de atravesarlo.

¿Por qué pensar desde la psique? Desde ese aparato que retarda la muerte... ¿Por qué pensar desde las pulsiones eróticas y tanáticas? Desde esa especie de principio de organización de lo vivo, que como principio no se identifica con lo vivo, sino que de algún modo lo determina y lo limita.

Hay sujeto. Este no es ningún *a priori*, ninguna estructura ahistórica o primigenia. El sujeto es un resultado. Es decir, una derivación y una mediación (también es una deriva y una herida). No hay origen. No hay punto cero. Hay multiplicidades y simultaneidades (temporalidades no sucesivas). El sujeto no es causa. A lo sumo es puro efecto (¿pero efecto de qué y hacia dónde?). Quizá no hay sujeto, sino sujetos, es decir, no hay un solo modo de darse el sujeto (¿múltiples planos trascendentales y simultáneos? Pero también circunstanciales... ontologías plurales, ¿es esto posible?).

El sujeto no es empírico. Es una estructura, es un espacio, es una negociación. Es algo que deviene históricamente. ¿Deviene en función de qué? De las circunstancias. Por circunstancia se entiende algo muy amplio que va del contexto histórico y sociopolítico a las membranas de las células. El sujeto, en cuanto condición limitante y limitada, tiene que ser puesto como algo abierto, es decir, como algo susceptible de ser alterado. Sin decir que tenga una naturaleza o una esencia, hay que sostener que tiene modos de ser. Entre estos se encuentra el de la vulnerabilidad y la alteración. Como modos de ser le son constitutivos. Reconocerlo es fundamental para una ontología política que quiere dejarse alterar y vulnerar por lo otro. No hay principio de identidad que se mantenga con un sentido fuerte. La identidad, el

uno, no está en el origen. No se trata de defender la unidad y su identidad, sino su posibilidad de ser alterada. Esta posibilidad está fundamentada en una ontología, y en un análisis psicoanalítico de la insuficiencia, de la falta. El sujeto no está acabado. Es un pro-yecto. Algo arrojado. Un por-venir. No puede constituirse a sí mismo ni desde sí mismo. La alteridad, por tanto, no es accidental, ni prescindible.

En el sujeto o en ese espacio abierto de negociación que establece límites y es limitado, que determina y es determinado, que tiene que afirmarse como fuerzas, como movimientos, que es y no es; en ese sujeto o espacio hay principios de organización, hay algo que ordena. Ese ordenamiento ni es acabado ni constituye síntesis unívocas. Se da como pulsión erótica y pulsión de muerte. Esos principios, si bien no se confunden con lo principiado, tampoco son autónomos ni autogestivos. Responden a lo otro. No son puros ni simples. No son principios de organización que funcionen con una dirección clara, pero sí organizan el espacio de la psique.

Entonces, ¿por qué más allá de la pulsión de muerte? Porque ante el impulso de destrucción y violencia como principio, está Eros para recordarnos que nos tenemos que hacer cargo de la cultura en otros términos, y que esto no es un imperativo categórico que venga impuesto desde afuera, sino nuestra misma posibilidad de constituirnos en y como un batallón erótico: “Lo que estamos intentando pensar es el espacio psíquico para políticas de la no-violencia, pero también para menguar el daño autoinfligido o el castigo superyoico” (119).

Algunas preguntas que se quedan abiertas en el texto de Martínez son: ¿cómo se

constituyen las identidades, las unidades? Por más perentorias, frágiles y transitorias que sean, hay posiciones identitarias en el argumento. ¿Qué las sostiene, qué les da coherencia? Identidades personales o grupales... (¿qué es una nación hospitalaria? Se pregunta Martínez en algún momento del libro). Hay algo que se resiste a la alteración... eso es un nodo de todo el texto. Pero ese algo, ¿cómo llega a ser lo que es? Esta es una pregunta ontológica fundamental. Desde las ideas de resistencia, vulnerabilidad y alteración, ¿es posible pensar la realidad ontológicamente así constituida? El acento en el libro está en lo humano. Es lo humano lo que es alterado y lo que resiste. (Aquí yo me debato en la metamorfosis antropológica de la ontología). Pero ¿y si ponemos el acento en la vulnerabilidad y alteración de lo que es, del mundo? ¿Cómo pensar la tierra, la piedra en tanto que alterables, vulnerables y resistentes? En vez de pensar la piedra como consistente, ¿podemos verla en su proceso geológico de desmoronamiento? ¿La piedra también se da en lo otro en términos de resistencia, vulnerabilidad y alteración?

Con Nietzsche, Freud, Benjamin, Cioran y demás filósofos del desencantamiento, hemos aprendido a ver la cultura como un mal, como un *pharmakon* incluso. La cultura es eso a lo que hay que resistir. El infierno es el otro, como decía Sartre. Desde el batallón erótico, ¿no podríamos comenzar a ir más allá del malestar en la cultura, del malestar en la moral y propiciar otro modo de comprender la comunidad? Pues el acento sigue estando en la pesadumbre, en la podredumbre de lo cultural, en su violencia y su barbarie.

El libro de Martínez es ejemplo de un pensamiento que se inscribe en su circunstancia política, y responde a ella

desde las posibilidades que tiene la filosofía de establecer una crítica en sentido fuerte a las estructuras que organizan nuestro mundo. Es un llamado a la resistencia. En el lenguaje. Con la escritura. Por la cultura. Economizando el malestar:

Lo único que se puede afirmar y exigir al batallón de pacifistas es la inteligencia de guardar el equilibrio sobre esa cuerda floja cuyo secreto de tránsito es no detener el paso. Se puede dar uno o hasta un par de trancos hacia atrás, pero solo para recuperar el equilibrio y seguir, aunque no en sentido progresivo, pues esta cuerda no lleva a ningún puerto. Su figura no es una línea recta, sino un abismal eterno retorno. ¿Pero a dónde regresa? A un punto de luz que ilumina, una y otra vez, el orden interminable del andar, porque el costo de detenerse sobre una cuerda floja es la caída inminente. En otras palabras, solo se puede resistir a las fuerzas tanáticas resistiendo, esto es, dentro de una ontología del gerundio en la que la acción erótica –la que trabaja en la construcción de vías sublimatorias para la pulsión de muerte– es una tarea interminable, y Freud encuentra que esta característica la comparten también el psicoanálisis, la educación y la política [...] Para esta tarea, lo único que se muestra inminente es que el esfuerzo de resistencia debe ser ininterrumpido. El batallón erótico no puede tomar suspiros, su duelo no es a muerte, pero sí hasta la muerte... (152-153)

MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO  
 Universidad Nacional Autónoma de México - Ciudad de México - México  
*mariantonia@magonzalezvalerio.com*

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.81438>

**Sánchez Madrid, Nuria.** *Crítica de la razón mundana. Antropología y política en Kant.* Buenos Aires: La Cebra, 2018. 300 pp.

Probablemente, el libro sobre Kant que nos entrega Nuria Sánchez Madrid tenga dos grandes virtudes epistémico-hermenéuticas: valentía y destreza. Valentía, porque se trata de un texto que desafía, como apunta certeramente en el epílogo Pablo Oyarzún, “cierta erudición que se da por contenta con mantener en pie al monumento, pasarle un poco el plumero, rendirle homenaje cada tanto y confiar a pie juntillas en su imprescriptible consistencia” (297). Desde sus primeras páginas, Sánchez Madrid es enfática en señalar que no ha escrito este abultado volumen solo para analizar minuciosamente a un Kant que pareciera no tener ya verdadero rendimiento crítico para la filosofía contemporánea; pero tampoco se trata de, como dice Oyarzún, ponerse simplemente del lado del juicio escolar que hace de Kant un pensador quizá demodé pero ciertamente sólido, coherente, consistente. De modo tan interesante como sorpresivo, Sánchez Madrid oscila a lo largo del texto entre ciertas defensas de la filosofía de Kant –como es el caso de esta suerte de *elogio* de la razón mundana que sostiene– y ciertos ataques desestabilizantes, que no pretenden sino mantener a las cuestiones kantianas más problemáticas en el lugar que genuinamente les corresponde: el siglo XVIII europeo. Ese coraje de la autora, que le permite dialogar y polemizar sin concesiones con el gran corpus kantiano, así como con una extensísima bibliografía