

Morgado, Nuria y Rolando Pérez. *Filosofía y culturas hispánicas: Nuevas perspectivas*. Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, 2016. 344 pp.

CLAUDIO AGUAYO
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Los ensayos publicados en *Filosofía y culturas hispánicas*, compilación a cargo de Nuria Morgado y Rolando Pérez, comparten un lenguaje común: el del hispanismo. Al mismo tiempo, son todos artículos que se inscriben dentro del diálogo de este campo con un posible “afuera”, la filosofía. Sin embargo, una de las consecuencias que podemos extraer de este libro es que en realidad aquello que llamamos filosofía no ha consistido nunca en un “afuera” respecto del hispanismo porque, como recuerdan los propios autores, “la filosofía siempre se ha hecho desde las afueras de la misma filosofía” (10). Tomada en su sentido deleuziano, la filosofía surge en unos márgenes que escapan al control de lo que, siguiendo a Jacques Derrida, podemos llamar *filosofema*. María Zambrano, a quien el libro no deja de dedicar un interesante capítulo sobre la novela *Delirio y destino*, decía justamente que el filósofo se encuentra históricamente asociado a la vigilia y a la vigilancia. A la vigilia frente al “sueño” del poema y a la vigilancia teórica. La literatura y la poesía, piensa Zambrano, horadan ese campo seguro del ejercicio de su vigilancia que es la filosofía. Acorde a esa máxima zambraniana, este libro viene a evidenciar la compleja trama de alianzas y cercanías que existen entre una diversidad de problemas que cruzan al campo del hispanismo, entendido como el enfoque abierto y rizomático de una diversidad de situaciones culturales, literarias y materiales. *Filosofía y culturas hispánicas* nos invita a través de la complejidad de los temas tratados a vivenciar el campo abierto del pensamiento y la reflexión conceptual en la cultura hispánica (con ello queremos decir también latinoamericana) y en el hispanismo como disciplina.

Esta perspectiva sobre las relaciones abiertas entre filosofía y literatura o, más ampliamente, entre filosofía y estudios culturales, se ve reflejada en artículos como el de William P. Childers (“En ambas posaderas”), que abre la primera sección de *Filosofía y culturas hispánicas*: “Literatura peninsular y filosofía”. Childers analiza la forma en la que la literatura de Miguel de Cervantes ingresa en el ideario político de Karl Marx, específicamente en *La ideología alemana*. Marx “usa” a Cervantes, pero en cierto modo también Cervantes disloca los significados y alcances del texto de Marx. Al ver en *La ideología alemana* de Marx una sagaz y penetrante interpretación del Quijote en relación con el problema de las luchas de clases y las estructuras económico-políticas del siglo XIX, Childers demuestra la consistencia

de los intercambios entre filosofía y literatura, intercambios que exceden el “uso” de la filosofía como una batería conceptual que contribuye a “nutrir” las reflexiones autónomas del campo literario. La filosofía sería así un “ir y venir” entre literatura y pensamiento conceptual, y no un espacio cerrado al que acudir de vez en cuando. Es lo mismo que propone, a mi juicio, el ensayo sobre Zambrano, “La multiplicidad de los tiempos” de Goretti Ramírez, donde la escritura de una de las filósofas mujeres más importantes del siglo XX produciría un tiempo “exílico”. El artículo de Ramírez destaca la increíble emanación conceptual de un texto estrictamente no-filosófico. Nótese que estamos hablando de *Delirio y destino*, que Zambrano concibió como una novela, y no de su amplia producción filosófica. El tiempo de Zambrano es uno en el que la marcha sucesiva de la historia y el progreso son interrumpidas por una *temporalidad mediadora* que daría cuenta de la simultaneidad de temporalidades múltiples, y no de un tiempo homogéneo y vacío, al decir de Walter Benjamin. En ambos casos (el de Childers y Goretti) nos encontramos con un auténtico “encuentro” entre filosofía y literatura, que da cuenta de los “usos” de la literatura en la producción del saber filosófico y de la sedimentación filosófica de los textos literarios.

Pues bien, si en esta primera parte del libro, orientada a mostrar “casos” de relación entre filosofía y literatura peninsular, se pone en juego la relación de grandes nombres de la filosofía como Immanuel Kant, Marx, Søren Kierkegaard o la propia Zambrano y una serie de trazos escriturales más bien literarios, la segunda parte del libro, “Literatura latinoamericana y filosofía”, nos muestra el modo en que ciertas intervenciones literarias producen efectos filosóficos discretos, pero al mismo tiempo fundamentales. Se trata de analizar, por ejemplo, las relaciones entre sexualidad y política al interior de la literatura anarquista de Roberto de las Carreras. En “Cien años de amor libre” Marcos Wasem muestra cómo una de las etiquetas centrales del escritor uruguayo (la “robadita”) explica una conducta sexual caprichosa que excede el primado del contrato matrimonial por sobre el deseo. La *robadita* de Roberto de las Carreras implicaría, según Wasem, un suicidio del falo. La abundancia de estos casos de *robaditas* en la literatura hispánica muestra que, en efecto, la producción de un concepto sexualmente subversivo no es algo privativo del psicoanálisis o de la filosofía como disciplinas específicas. Bastaría confirmar el abundante uso de imágenes literarias y mitologemas por parte de Sigmund Freud y Jacques Lacan, para confiar en la posibilidad de que una palabra aparentemente nimia adquiera los contornos de una idea filosófica plena.

Dos ensayos sobre Jorge Luis Borges siguen a la intervención de Wasem: “Interpretación radical e intersubjetividad en ‘El etnógrafo’ de Jorge Luis Borges” de Silvia Dapía y “Borges y la crítica del lenguaje de Fritz Mauthner” de Alejandro Riberi. Estos textos podrían leerse juntos, ya que ambos

trabajan dos problemas que Gottlob Frege a principios del siglo XX identificó como fundamentales en la definición del signo: el sentido y la referencia. Aunque estas intervenciones no trabajan concretamente el problema de la relación significante/significado desprendida de esta vieja discusión en el campo analítico (y también continental, especialmente en Ferdinand de Saussure), sí se refieren a cuestiones angulares que la escritura borgiana destaca y disloca. Se trata, para Dapía, de la diferencia entre *sensorium* y concepto: “el supuesto de que el mundo se presenta como un fluir de experiencias sensoriales que esperan ser ordenadas por un esquema conceptual” (148). El esquema conceptual definiría al sujeto cierto de su saber y la sensoriedad daría cuenta de una carencia. Basándose en “El etnógrafo” del escritor argentino, Dapía muestra que toda referencialidad en el lenguaje está habitada por una triangulación (Fred Murdock, los indígenas y el mundo) y que la comunicabilidad sólo es posible en el marco de la intersubjetividad. Este juego de la intersubjetividad, según Dapía, abriría una lectura postcolonial del cuento borgiano, toda vez que concibe los intercambios lingüísticos como aperturas a una forma de nombrar en la que “el mundo objetivo” es puesto en cuestión por un *tercero* en la relación lenguaje-mundo (los indígenas). Por su parte, el texto de Riberi llega a una conclusión similar con textos y referentes distintos: las ilusiones del lenguaje consisten en su propia constitución teleológica. No existe un orden preestablecido de las cosas y Borges habría llegado a la conclusión radical, en su parábola de la biblioteca total, de que “la representación no puede representarse a sí misma” (169). En definitiva, el “orden de las cosas” definido en el lenguaje es contingente y no se corresponde de forma necesaria con la realidad: “esta falta de correspondencia hace que la metafísica ... sea considerada en última instancia como un subgénero de la literatura fantástica”, indica Riberi (176). El fracaso de la representación es, a partir del texto de Riberi y de los textos de Borges, la “cojera” de toda metafísica, que no termina sino en la literatura, asediada en sus márgenes

La tercera parte del libro (“Filosofía y estudios culturales”) reúne una serie de ensayos débilmente relacionados, pero relacionados al fin y al cabo por el hecho de haber intervenido en los problemas de una ciudad herida o dañada. Al pensar el “dissensus” de una historieta cómica argentina, la *Mafalda* de Quino, Laura Sáñez muestra en su artículo “Mafalda: La historieta como historia de sus usos y desusos”, la posibilidad de exhibir las tensiones y conflictos entre distintos “sentidos comunes” (208) al interior de la Argentina autoritaria de Jorge Rafael Videla. Mafalda interrumpiría el sentido común y el locus autoritario de la dictadura mediante la inversión emancipadora (en el sentido de Jacques Rancière) de los papeles habituales que configuran el espacio social, produciendo un *desacuerdo* mediante el juego y la risa de los niños que intervienen en la historieta. Este concepto proto-gramsciano de sentido común se encuentra igualmente puesto en juego en el siguiente artículo, el de

Germán Labrador. En su artículo “Un Museo de Grandes Novedades. Notas para una filosofía crítica del boom inmobiliario y de la estética monumental de la crisis”, Labrador propone que el ejercicio cívico radical ejercido por la sociedad civil española exhibe como la “temporalidad de la crisis” es desplazada por una “ocupación estética” del espacio (243). De tal manera que la “estética de la ruina” de los movilizados desmonta las seguridades del sentido común hegemónico, que no está privado de “filosofemas”. A mi juicio, esta interpretación cabría en lo que Marx entendía como la autocrítica “social” de la filosofía; el hecho de que el propio movimiento material rebasa el orden de los conceptos.

Finalmente, dos ensayos cuyo fondo común es el pensamiento de Enrique Dussel abren la parte final del libro, titulada “Política, historia y filosofía”. Se trata, como es evidente, de un título sugestivo para cerrar un texto sobre los “encuentros” entre la conceptualidad filosófica y la producción cultural y literaria ibérica y latinoamericana. Es precisamente esta relación entre lo político y lo histórico con la filosofía la que permitiría encontrar las claves de un pensamiento latinoamericano. Por ejemplo, en el trabajo de Linda Martín Alcoff, “La transmodernidad de Enrique Dussel”, se señalan los límites de la narrativa según la cual lo “moderno” sería un invento y un sello específicamente europeo. La idea dusseliana de “transmodernidad” produciría una narrativa humanista de encuentro con el otro entendido como alteridad absoluta y como mandato ético, en el mismo tono del pensamiento crucial de Emmanuel Lévinas. Al cerrar el libro con un interesante artículo sobre la narconovela, Nuria Morgado y Rolando Pérez reafirman la vocación interdisciplinaria de *Filosofía y culturas hispánicas*, un libro que se encuentra en el cruce de muchos caminos de pensamiento, y que no cesa de exhibir la producción de “conocimientos” filosóficos en diversos campos. En efecto, en “Mímesis y narcopolítica: la relevancia crítica de la narrativa mexicana contemporánea”, Oswaldo Zavala establece muy señeramente que no hay crítica del narco sin crítica del Estado, y que la glorificación del narcomundo, surgido en el (des)amparo estatal, sólo contribuye a reafirmar la mimesis entre la literatura y un mundo tanatológico y destructivo, orientado a lo que Freud llamaba pulsión de muerte (235-240). ¿No podríamos pensar, por ejemplo, a partir de este artículo, la existencia de “mímesis negativas” en la literatura, extendiendo así el uso de este concepto?

Filosofía y culturas hispánicas viene a problematizar la capacidad que tiene un campo determinado, el “hispanismo”, de producir conceptos que caen fuera de su propio ámbito. Conceptos que bien podrían encajar en lo que entendemos por filosofía o teoría política, o en lo que entendemos por epistemología. Esto, sin embargo, no quiere decir que haya un *afuera* del hispanismo donde el pensamiento existe. El propio hispanismo, la “filosofía y *culturas hispánicas*”, pertenece al registro de

lo que llamamos pensamiento o, en otros casos, abiertamente filosofía. El acercamiento filosófico a textos de la tradición literaria, a objetos que caen en la retuerta académica de los departamentos de literatura hispánica o peninsular, no debe ser una excepción, sino una forma de producción teórica abierta al campo potencial que llamamos pensamiento. Lacan hablaba del hiato o de la hiancia para señalar un vínculo o un tipo de relación que tiembla cada vez que se le nombra, una unión cuya existencia es evanescente, pero al mismo tiempo firme e innegable. Tal es el carácter del *hiato* entre filosofía y literatura, que desequilibra ambas orillas; una fuerza de dislocación cuya potencia está, pese a todo, por verse. Al hablar de filosofía y *culturas* hispánicas estamos señalando ese objeto difícil que es la “cultura”, que no es sino la cifra de sus malestares. De este modo, diríamos freudianamente que el libro que tenemos ante nuestros ojos es un intento denodado y diverso, múltiple y heteróclito, por deshilar las intensidades de ese *malestar*. Finalmente, podríamos decir que en el propio campo profesional del *hispanismo* hay una reflexión *filosófica* que no es un afuera al que haya que dirigirse (como quien se dirige a una cantera o una mina de oro para extraer recursos auxiliares), sino una producción continua que desbarata las divisiones disciplinarias que son, al mismo tiempo, divisiones de la ciudad, parafraseando el bello artículo de Benjamin Fraser (“Filosofía urbana y movimiento [disciplinario]”) que tiene lugar en este libro.