

La libertad más allá de la autodeterminación

Ensayos sobre teoría crítica



María Verónica Galfione • Esteban A. Juárez •
Ignacio Bisignano • Paula García Cherep
editores

La libertad más allá de la autodeterminación



Consejo Asesor
Colección Ciencia y Tecnología
Laura Cornaglia
Miguel Irigoyen
Luis Quevedo
Alejandro Reyna
Amorina Sánchez
Ivana Tosti
Alejandro Trombert

Dirección editorial
Ivana Tosti
Coordinación editorial
María Alejandra Sedrán
Coordinación comercial
José Díaz

Corrección
Félix Chávez
Diagramación interior y tapa
Laura Canterna

© Ediciones UNL, 2024.

Sugerencias y comentarios
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial

La libertad más allá de la autodeterminación :
ensayos sobre teoría crítica / Verónica
Galfione ... [et al.]; editado por Verónica
Galfione ... [et al.] - 1a ed. - Santa Fe :
Ediciones UNL, 2024.
Libro digital, PDF/A - (Ciencia y tecnología)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-749-471-6

1. Filosofía Contemporánea. 2. Sociología. 3.
Ensayo Filosófico. I. Galfione, Verónica, ed.
CDD 301.01

© Santiago Auat García, Ignacio Bisignano,
Facundo Chiesa Steinacher, Matías Cristobo,
María Verónica Galfione, Paula García Cherep,
Eduardo García Elizondo, Naím Garnica,
Bruno Grossi, Esteban A. Juárez,
Manuel Molina, Francisco Taborda, 2024.



La libertad más allá de la autodeterminación

Ensayos sobre teoría crítica

María Verónica Galfione
Esteban A. Juárez
Ignacio Bisignano
Paula García Cherep
editores

Santiago Auat García
Ignacio Bisignano
Facundo Chiesa Steinacher
Matías Cristobo
María Verónica Galfione
Paula García Cherep
Eduardo García Elizondo
Naím Garnica
Bruno Grossi
Esteban A. Juárez
Manuel Molina
Francisco Taborda

ediciones **UNL**

Índice

Introducción / 9

*María Verónica Galfione, Esteban A. Juárez,
Ignacio Bisignano, Paula García Cherep*

Theodor Adorno y el problema de la libertad desde el punto de vista del pensamiento de lo político. Consideraciones en torno a la dialéctica entre dominación y emancipación / 23

Matías Cristobo

Irracionalidad y libertad / 33

Paula García Cherep

Lo *Hinzutretende* en la composición musical. Una reflexión sobre la libertad compositiva / 43

Facundo Chiesa Steinacher y Francisco Taborda

Imagen de la libertad: Adorno y el proyecto de una «*musique informelle*» / 53

Santiago Auat García

Una libertad contra-crítica / 63

María Verónica Galfione

Adorno y el problema Hamlet / 75

Esteban A. Juárez

La experiencia de la libertad en su fundamento retórico-estético / 87

Eduardo García Elizondo

La libertad romántica. Aproximaciones al concepto de libertad de Friedrich Schlegel / 99

Naím Garnica

**Hegel: el trabajo artístico como el impulso más audaz
de la libertad / 113**

Ignacio Bisignano

**Marxismo decadente, o por qué nos gusta más la belleza
que la justicia social / 123**

Bruno Grossi

La libertad mecánica. Represión y repudio en Judith Butler / 133

Manuel Molina

Sobre las autoras y los autores / 145

Marxismo decadente, o por qué nos gusta más la belleza que la justicia social

BRUNO GROSSI

En *Historia de la sexualidad* (2007) Foucault se lamenta sordamente —o al menos es lo que este ensayista interesado lee bajo el tono neutro del filósofo/historiador— del reparto histórico de la producción de la verdad del sexo: si Oriente edificó una *ars erotica* en la que la verdad era extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia; Occidente practicó por el contrario una *scientia sexualis*, esto es, una serie de procedimientos, técnicas y dispositivos para producir un saber (73). Pensando retrospectivamente en mi propia formación, en mi introducción a los estudios literarios oigo algo de aquel desplazamiento en el objeto del interés: el joven inquietado por una experiencia que no entiende, va hacia el concepto para encontrar respuestas, pero también —y esto es a menudo olvidado— para intensificar esas experiencias, para multiplicarlas, diversificarlas y enrarecerlas. Sin embargo, desde temprano se le enseña a través de distintas técnicas a «enfriar» su comportamiento, a tomar distancia de su ingenuidad previa, a deponer sus caprichos individuales en nombre de los nobles intereses de la comunidad, con la promesa tácita de reencontrar al final del recorrido el placer que motivó el viaje. Pero, en el proceso, la experiencia afectiva fue inadvertidamente convertida en un mero objeto de conocimiento.

Marcuse (1969) señala que si el sujeto del placer se vuelve en la actualidad una figura problemática, es porque retiene en sí el elemento empírico que el sujeto trascendental del conocimiento debe superar para así postular un mundo en común al margen de los intereses particulares. No

obstante, tal como afirma Marcuse, el yo empírico debe participar también de la generalidad de aquel, pero lo hace inevitablemente a precio de ceder sus necesidades reales y concretas. En este punto la razón contiene ya la idea de sacrificio del individuo, en tanto los deseos particulares que no armonizan con la validez universal (por arbitrarios, contingentes y subjetivos) son subsumidos sin más de forma violenta (97). El hedonismo no oculta esta tensión, no justifica que ningún orden pueda oprimir la libertad del individuo, sino que proclama la felicidad sin hipostasiar sus deseos a ninguna supuesta generalidad (99). De allí que entre los intereses colectivos y particulares no exista ninguna armonía preestablecida u originaria que pueda venir a salvar tal distancia, a reconciliar al esteta decadente con el intelectual crítico. Todo intento de postular una idea objetiva de felicidad en una sociedad de clases se enfrenta, sin embargo —parece decir Marcuse—, con dos posibilidades: la adaptación o la resistencia. Por un lado, la felicidad del hedonismo no deja de ser fatalmente subjetiva y ese es su límite ideológico (103): desde el momento en el que se postula el placer individual como bien supremo, como ideal a realizar, la reconciliación con lo exterior para satisfacer ese principio subordina toda tentativa teórico-crítica. El sujeto se repliega a su felicidad privada, único espacio en el que percibe que puede realizar sus deseos. Pero, en cuanto vive en una sociedad antagónica, jerarquizada y desigual, su realización se vuelve indiferente a la felicidad ajena y común, volviéndose en definitiva irracional, falsa y cínica. En este sentido, el error del hedonismo —según Marcuse— no consiste en que tenga que buscar su felicidad en una sociedad injusta (de hecho, ese es su momento de verdad, en tanto se levanta contra el orden que pretende limitarla). El problema, en cambio, reside en la dificultad para reconocer los juegos de fuerza y los intereses dispuestos en su prosecución del placer. El hedonismo en su variante más ingenua considera los estímulos que se le ofrecen como algo dado sin más a su sensibilidad, sin advertir así que la orientación del placer está mediada por la propia constitución de la sociedad de clases, por la identidad producida sistemáticamente (100). Así, el mundo puede volverse objeto de placer solo si es aceptado tal como aparece inmediatamente a los sentidos, solo si aparece en una determinada constelación. De este modo la incapacidad del hedonismo ingenuo para pensar las mediaciones de los objetos se remonta a la es-

estructura de las relaciones en la que estos están insertos, participando el sujeto así en la afirmación y protección del propio sistema. Así leído, el sujeto de placer solo podría adquirir un carácter progresista si su praxis lo condujera más allá de la estructura vigente (102). Solo en este caso se conseguiría algo más que un mero interés solipsista. Pero entonces la contemplación desinteresada y placentera termina por transformarse en una especie de sentimiento social de culpa que conduce a la racionalización y castración del propio placer. De lo que se derivaría el siguiente postulado: una teoría crítica solo puede admitir como válidos algunos placeres, aquellos que conducen o tienen como objetivo trascender el individuo para transformar la generalidad.

Así Marcuse intenta salvar el hedonismo de sus posibles recaídas ideológicas, pero desde el momento mismo en el que comienza a establecerle límites o reparos, a reconducirlo o ilustrarlo, su concepto parece arruinarse: responsabilidad y hedonismo no maridan. Es el momento involuntariamente moderado de la Teoría Crítica: la restricción de todo impulso excesivo a fin de mantener una salud equilibrada y permanente del conjunto, para que finalmente «felicidad» y «razón» coincidan (125). Momento en el que se expresa, sin embargo, el temor ante la contingencia incalculable de la experiencia. De allí que solo pueda afirmarse como meta un mero hedonismo negativo: una teoría que busque antes morigerar el dolor que maximizar el placer. No por nada afirma Kosofsky Sedgwick (2018) que una teoría fuerte como la marxista, sostenida en la paranoia, funciona más evitando los afectos negativos, que encontrando los positivos (150). Por eso mismo los motivos subjetivos son vistos —desde el horizonte de la redención total— como inadmisibles para la teoría paranoica, por verlos demasiado estéticos y decadentes, pero, sobre todo, imprevisibles. Habría que admitir, por lo tanto, hasta qué punto la investigación y la enseñanza de un punto de vista crítico no se resuelven imaginariamente —si no está acompañada por una base objetiva real— en un activismo y resistencia cultural no muy distinto del voluntarismo micropolítico y reformista de la teoría considerada débil. Entre el maximalismo de los objetivos políticos y lo indeterminado de sus resultados, la amenaza constante de la desfinanciación y la necesidad neurótica de autojustificación se abre un abismo que no queremos o no estamos dispuestos a reconocer en su justa medida. Por eso, en nombre

del marxismo —pero también de un deleuderrifoucaltismo difuso—, toda experiencia singular debe decantar en alguna forma de «utilidad» y en un «objeto sólido» dispuestos para la acción.

De allí el interés que nos generan esos «malos marxistas» como Adorno, Barthes o Bataille. Autores para los cuales las prerrogativas políticas están todo el tiempo postergadas o saboteadas por un tipo de experiencia que ninguno querría o podría sacrificar por nada del mundo. En este sentido, Bataille no ha dejado de señalar —quizá con desdén, con ironía o como una mera concesión retórica— aquí y allá la importancia de la razón, lo ineludible del pensar conceptual, la necesidad del trabajo, la imposibilidad de dejar de pensar en la previsión de los medios que hacen posible la vida, y sin embargo la vida —nos dice— no puede nunca ser reducida a los medios que hacen posible aquella otra (1981:32). De este modo, la ausencia de preocupación por el tiempo futuro, la identidad personal o los intereses generales, parecieran ser el correlato de una experiencia estética que es asumida religiosa y vertiginosamente hasta el final. Pero en el contexto de una época y un sistema social organizado en torno al principio del canje, es decir la equivalencia, intercambiabilidad e instrumentalización de todo lo singular, la existencia de algo que tiene el fin en sí mismo, que no deja subordinarse a otra cosa, que no tiene una utilidad práctica inmediata, es visto como un escándalo lógico, como si en algún punto no fuera enteramente de este mundo (Safranski, 2014:211). No porque las sociedades democráticas no valoren o no se interesen por la existencia de lo estético (de hecho, nunca se produjo, consumió o discutió tanto arte como en la actualidad), pero su admisión tolerante en el reino de la cultura se consigue como resultado de haberle bajado convenientemente el precio. La neutralización del arte (su consumo moderado, su embanderamiento político, su reducción a conocimiento útil) tiene como objetivo justificar su existencia indeterminada, atribuyéndole valores ya previamente legitimados y garantizar de este modo, como efecto compensatorio añadido, la conformidad a un cierto ordenamiento. «Que haya acontecimientos interesantes e incluso importantes —dice a propósito Blanchot—, sin que haya, sin embargo, nada que nos perturbe, tal es la filosofía de todo poder establecido y, ocultamente, de todo servicio de la cultura» (2007:66). El arte es convertido de este modo en un bien entre otros (o uno particularmente va-

liso, en determinados círculos, a los fines de la identidad, la distinción, la gregariedad), en el que todos sus elementos excesivos e irritantes son, consciente o inconscientemente, desatendidos o trivializados, obturando así su fuerza intrínseca, trocando su inquietante poder de impugnación e interrogación en respuestas asimilables al fortalecimiento de la cultura (Blanchot, 2008:448).

En este sentido, Platón, quien expulsó a los poetas de la República porque advertía el carácter peligroso que podían tener para la comunidad, le atribuía un valor al arte que los Estados modernos, que abiertamente lo promueven, ya no le dan. Frente a la indiferencia contemporánea, una teoría que atribuya a lo estético una intensidad tal que pueda transformar a los seres humanos y disolver las bases normativas de lo existente, no puede sino merecer nuestra irónica simpatía, al punto de hacernos pasar por alto, como un desliz, el rechazo virulento del ateniense. No obstante, aun cuando ya no podemos atribuirle al arte las prerrogativas de antaño sobre la acción («la poesía puede verbalmente despreciar el orden establecido, pero no puede sustituirle» —Bataille, 2010:31—), algo de la sobreestimación desmesurada y sospechosa de Platón late todavía en la resistencia generalizada hacia lo estético. De hecho, aunque en el presente se deniegue o relativice el carácter corrosivo del arte y su poder de desencadenamiento de emociones turbulentas (por el contrario suele ser reivindicado por sus facultades terapéuticas, edificantes, reformistas), aún hoy, para nuestras instituciones, la permanencia excesiva en lo estético, en la inmanencia feliz del significante, en el liso y llano desinterés, sin la remisión posterior a un motivo externo, conlleva una sanción moral que recuerda la del ateniense: una experiencia soberanamente ajena a otro fin que no sea ella misma, se convierte en signo inequívoco de vicio y frivolidad. En algún punto, en el devenir feo e injusto del mundo, la existencia lujosa e improductiva del arte se vuelve tan insoportable que tanto artistas como instituciones culturales se ven en la necesidad apremiante y culposa de encomendar su práctica bajo el amparo dignificante de la utilidad social: *escribir bien* debe volverse por lo tanto en sinónimo de *hacer el bien*, de estar en armonía con el mundo de los valores (Blanchot, 2007:64). En definitiva, es como si el arte en sí mismo ya no bastara: lo que mueve a la cultura (especialmente a la crítica académica, pero de forma creciente a las clases medias progresistas urbanas) es el interés

—latente, sublimado, a veces declarado— de que *el arte se transforme en algo más que mero arte*. Sin embargo, tal sensación neurótica y flagelante no deja de ser una tendencia que acosa inevitablemente a toda experiencia estética: vislumbrar —aunque sea brevemente— la soberanía verdadera, una libertad desligada de toda acción, que nada persigue, nada quiere y retroceder con incomodidad ante tal estado, comprometiéndose con alguna forma de praxis ante la imposibilidad de soportarlo. Pero al hacerlo, al dar el paso del niño que juega al adulto que trabaja, nos alejamos de lo estético. Es por ello que el arte emancipado de toda función consoladora y conciliadora, al margen de todo motivo o causa que lo redima, queda a merced de su propia precariedad: su existencia indeterminada —afirma Oubiña (2011)—, solo parece afirmarse en el límite mismo de su disolución, entre su instrumentalización y su gratuidad (36). Aunque quizás sea allí donde radica también la felicidad paradójica que provoca: el acto soberano se mide por su separación de imperativos heterónomos, por la tensión interna, dada por la forma y la técnica, que establece con el principio de realidad. Es por ello que toda búsqueda crítica que *realice* el movimiento propio de la obra debería poder sustraerse a las intimaciones que le exigen capitular y subordinarse a valores utilitarios que domestiquen la rareza esencial de aquella. No es casual, por lo tanto, que la fuerza negativa de dicha experiencia, su indiferencia o desprecio por las normas que regulan la vida, lleve en sí —desde el punto de vista de la moral, el deber y la justicia— el peso de una *maldición* que habría que conjurar. Es lo que sostiene Barthes (2011) cuando constata la tendencia histórica de rechazo hacia el placer, en tanto este fue en la mayoría de las filosofías subordinado siempre en provecho de elevados valores espirituales (76). No se trata solo de una posición escéptica con respecto a la justificación o el *télos* de una búsqueda que se percibe como el mero devenir arbitrario de una subjetividad que se regodea en sí misma y se desconecta de toda generalidad del saber; sino que la resistencia implica la certeza oscura de que se trata de una economía teórico-moral que trae aparejada una nueva forma de vida. Es en este sentido preciso que una cierta mitología tendió a conceptualizar al placer como una idea ideológicamente peligrosa: cuando Eagleton (2012) describe, por ejemplo, a la experiencia barthesiana como «privada, asocial y esencialmente anárquica» (105) toca equívocamente un núcleo de verdad. Es que lejos

de afirmar la confortable unidad del «yo» a través de la noción burguesa de gusto estético o la conformista apología de la sociedad antagónica en la que ese disfrute debe realizarse, la teoría del placer postulada por Barthes asume decididamente una «fuerza de suspensión» (86) de la identidad del sujeto, de los valores de la cultura, de las prerrogativas de la ciencia, de los nobles objetivos emancipatorios. Por eso, frente a los que afirman —por derecha y por izquierda— la futilidad y simpleza del placer, este no deja de señalar su costado metódico, experimental y agonal. En este sentido —parece decir Barthes— no hay nada más complejo, más contradictorio, más ambiguo que el sujeto en el momento mismo en el que toma en serio su placer y decide ver hacia dónde lo conduce, a qué objetos lo predispone, a qué límites lo enfrenta, a qué posiciones lo empuja. Si el momento de la experiencia estética intensificada que encarna la *jouissance* barthesiana suspende las identificaciones y toma por asalto la consciencia, es porque la multiplicidad de códigos (políticos, éticos, psicoanalíticos, sociológicos, eróticos, hermenéuticos, narrativos, estilísticos) presentes en los textos escinde al sujeto, y con él, a la unidad moral de lo que se pretendía un objeto útil al servicio de la desmitificación ideológica. De allí la incomodidad profunda que presenta un ensayo como *El placer del texto* y su, quizás, institucionalización imposible: la experiencia estética radicalizada relativiza las razonables causas en tanto nos enfrenta a nuestras inclinaciones más pueriles, más perversas, más terroristas, perturbando la eficacia política de nuestras intervenciones públicas. Experiencia desbordante en la que el individuo lejos de apartar la mirada de lo que le *espanta* —diría Schwarzböck (2016:28)—, se adentra en ello resueltamente, no sin incertidumbre o angustia.

En este sentido, el sujeto que no se administra, que va más allá del placer socialmente convenido, que gasta recursos teóricos en nombre de una experiencia en apariencia vana e intransferible, se vuelve de pronto intolerable para instituciones pensadas a partir de la moral del resultado y la lógica de la acumulación instrumental del saber. Es por ello que el placer, cuando es librado a sí mismo, tiene que chocar contra los intereses comunes, inclusive, o, sobre todo, con aquellos que el individuo conscientemente adhiere. No es solo que la teoría fuerte desconfía de la posibilidad de hallar un saber implicado en el placer, sino que inclusive lo perciben como un desvío incompatible con las funciones críticas que,

no sin fundamento, se reclaman. Frente al individuo, la generalidad encarna así la ley dispuesta a amonestar y reencauzar tales excesos esteticistas: todo placer que pueda enturbiar los fundamentos del orden existente o la causa futura es suprimido bajo el mote de inmoral, narcisista o decadente. En algún punto —dice Giordano (2016)— «cuánto más sensibles nos hacemos a la intransitividad de la afirmación literaria, más fuerte es la presión moral, el impulso a negar su precariedad y su incertidumbre atribuyéndole un valor admisible» (33). Por eso mismo allí donde hay una experiencia, donde hay fascinación y desorientación, aparece la posibilidad de producir un saber que no se someta a un a priori ideológico, que no busque confirmar en el texto la simpatía a un proyecto o limar las asperezas que podrían ponerlo en entredicho. De lo que se trata en verdad es de «afirmar contra el mundo (la regla general, la colectividad) las certezas absolutas del sujeto que se niega a ser intimidado por lo que él no es» (Marty, 2007:140). Pero tales certezas son menos una serie de contenidos conscientes que el sujeto contrapone al mundo, que la asunción heroica-paratéica de los datos inconexos que el texto le propone (la tan mencionada y poca practicada «liberación para el objeto» de Adorno —2011:30—), las seducciones que lo arrastran contra su voluntad y que lo conducen a lugares incómodos que no pueden ser asumidos sin más por ninguna comunidad, mentalidad o *ideolecto* (Barthes, 2011:33). De allí que tomar soberanamente partido por el placer del texto se vuelve, para nosotros, todo lo contrario a una supuesta reconciliación: implica la sustracción de las identificaciones morales de la cultura, la pérdida momentánea de toda sociabilidad, la interrogación radical de aquel que experimenta y un exceso con respecto al punto de vista de la conservación. «Ya no es verdadero —dice Adorno— ningún pensamiento que no lesione los intereses (aunque sean objetivos) de quien lo defiende» (337). El carácter vagamente anárquico de esta perspectiva no solo implica la apertura a un mundo de posibilidades inquietantes, sino que a la vez podría colegirse de aquí una teoría de lo emancipatorio —siguiendo a Dalmaroni (2008)— «más compleja y menos *calculada*, menos *calculable*» (14), en suma: más imprevisible y riesgosa, y quizás por eso mismo más verdadera.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. ([1970]2011).** *Teoría estética* (trad. Jorge Navarro). Akal.
- Barthes, Roland ([1978]2011).** *El placer del texto y La lección inaugural* (trad. Nicolás rosa y Oscar Terán). Siglo XXI.
- Bataille, Georges ([1961]1981).** *Las lágrimas de eros* (trad. David Fernández). Tusquets.
- Bataille, Georges ([1957]2010).** *La literatura y el mal* (trad. Lourdes Ortiz). Nortésur.
- Blanchot, Maurice ([1971]2007).** Los grandes reductores. En *La amistad* (pp. 62-71) (trad. José Antonio Doval Liz). Trotta.
- Blanchot, Maurice ([1969]2008).** Ars Nova. En *La conversación infinita* (pp. 443-450) (trad. Isidro Herrera). Arena libros.
- Dalmaroni, Miguel (2008).** ¿Qué se sabe en la Literatura? Crítica, Saberes y Experiencia. (Inédito).
- Eagleton, Terry ([1983]2012).** *Introducción a la teoría literaria* (trad. José Esteban Calderón). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel ([1976]2007).** *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* (trad. Ulises Guiñazú). Siglo XXI.
- Giordano, Alberto ([1995]2016).** Literatura y poder. En *Con Barthes* (pp.15-74). Marginalia.
- Kosofsky Sedgwick, Eve ([2003]2018).** Lectura paranoica y lectura reparadora, o, eres tan paranoico, que quizás pienses que este texto se refiere a ti. En *Tocar la fibra* (pp. 129-157). *Afecto, pedagogía y performatividad* (trad. María José Belbel Bullejos y Rocío Martínez Ranedo). Alpuerto.
- Marcuse, Herbert ([1938]1969).** A propósito de la crítica del hedonismo en *Cultura y sociedad* (pp. 97-128) (trad. Eugenio Bulygin y Ernesto Garzón Valdés). Sur.
- Marty, Eric ([2006]2007).** *Roland Barthes, el oficio de escribir* (trad. Horacio Pons). Manantial.
- Oubiña, David (2011).** *El silencio y sus bordes*. Fondo de Cultura Económica.
- Safranski, Rudiger ([1997]2014).** *El mal o el drama de la libertad* (trad. Raúl Gabás). Tusquets.
- Schwarzböck, Silvia (2016).** *Los espantos*. Las cuarenta.