

# RESEÑAS



**Michel Foucault, *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2019, 464 pp.**

Habiendo transcurrido cuarenta y tres años de la publicación del primer tomo, *La voluntad de saber*, se publicó en el año 2019 la edición en español del cuarto y último volumen de la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault, cuyo manuscrito fue el último texto que escribió antes de su muerte en el año 1984. Con este libro podemos intentar comprender de forma integral cómo el mismo Foucault fue atravesando desde aquella primera publicación importantes transformaciones conceptuales en torno al análisis del dispositivo biopolítico moderno de la sexualidad.

En primer lugar, es necesario recordar que, junto con la primera edición de *La voluntad de saber*, Foucault anuncia la continuación del proyecto filosófico de una historia de la sexualidad en cinco volúmenes más, de los cuales ninguno será publicado bajo tal formulación inicial. Casi una década más tarde –en el año 1984, y poco antes de su muerte– Foucault publicará un segundo y un tercer tomo de esta *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres y La inquietud de sí*. Ambas producciones, sin embargo, distan mucho conceptualmente del proyecto inicial, ya que a lo largo de esos prolíficos ocho años Foucault ha sido protagonista de un importante desplazamiento teórico: fueron los años donde enriqueció sus investigaciones sobre los ejes del biopoder (los dispositivos disciplinarios y la biopolítica) con una nueva perspectiva. Se puede decir que los últimos dos tomos publicados reflejan la incorporación de la noción de gubernamentalidad, que será vital en el último periodo de producción foucaultiana.

En este cuarto tomo, titulado *Las confesiones de la carne (Les aveux de la chair)*, Foucault se ocupa de la problematización de la cuestión de la carne en los padres del Cristianismo de los primeros siglos de nuestra era –desde Clemente de Alejandría hasta Agustín de Hipona, incluyendo citas y referencias precisas a Tertuliano, Casiano y Metodio de Olimpo–, con el rigor que sólo un estudioso detallista como el filósofo nacido en Poitiers puede detentar. Se trata de una reorganización del proyecto iniciado en 1976 o, como propone Frédéric Gros (editor del curso), se trata de un “recentramiento”, un “rencauzamiento” del proyecto general que estudia la genealogía del hombre de deseo, ahora centrado en las artes de la existencia que forjaron la moral cristiana de los primeros siglos y cuyos ecos perduran en Occidente hasta nuestros días.

Para la publicación de este cuarto volumen se han utilizado como fuentes el manuscrito del propio Foucault y la copia mecanografiada que él mismo entregó a la Editorial Gallimard para una primera adaptación. La edición final –que alcanza casi las quinientas páginas– está dividida en tres capítulos y un apéndice, donde Foucault se centra en las diferentes expe-

riencias que estructuran la subjetividad y la ética cristiana de los primeros siglos: el *bautismo*, *la virginidad* y *el matrimonio*. Se trata, entonces, de entender cómo estas tres nodales experiencias conforman la arquitectónica de la gubernamentalidad pastoral cristiana, es decir, la manera en que se produce una subjetividad en la nueva era, conjugando la acción de gobernar (a los otros y a sí mismo), el ejercicio de la libertad y la producción de un discurso verdadero.

Para tratar de entender entonces de forma temático-cronológica las cuestiones que han sido abordadas a lo largo de todo el proyecto de la *Historia de la sexualidad*, podríamos decir que Foucault comienza en *La voluntad de saber* a escribir sobre el dispositivo de la sexualidad occidental, con un análisis enfocado en la experiencia moderna de la misma entre los siglos XVI y XIX de nuestra era, pero con el transcurso de los años abandona ese campo histórico para abocarse a una genealogía del hombre del deseo desde la Antigüedad Grecorromana hasta los primeros siglos del cristianismo. Dicho desplazamiento en sus investigaciones puede verse reflejado en los cursos que dictó en el Collège de France desde 1976 en adelante, en su cátedra titulada “Historia de los sistemas de pensamiento”. Como señala la mayoría de los especialistas, es a partir de los denominados cursos biopolíticos dictados entre 1976 y 1979 (*Hay que defender la sociedad, Seguridad, territorio y población* y *El nacimiento de la biopolítica*) que Foucault emprende un rastreo de fuentes y citas de la Antigüedad clásica para entender la génesis de la subjetividad occidental. Parece entonces que su recorrido conceptual ha sido curiosamente el inverso al orden cronológico. Foucault comenzó este recorrido por el análisis de la sexualidad de la burguesía victoriana. Sin embargo, en el segundo y el tercer tomo hay un desplazamiento teórico de casi mil años, ya que el plan inicial fue reemplazado por un minucioso estudio de la génesis de la ética greco-romana-cristiana. En los dos tomos que preceden a este cuarto volumen, Foucault se dedicó a las experiencias clásicas, griegas y romanas de los *aphrodisia*, para concluir en este cuarto y último tomo en la experiencia de la carne de los primeros siglos del cristianismo, enfocándose en la evolución del poder pastoral y de los sacramentos pilares del cristianismo, como son el bautismo, la penitencia y la continencia. Con ello el filósofo francés busca comprender la génesis del sujeto deseante moderno.

No basta con estudiar el biopoder y los discursos que se tejen alrededor del dispositivo de la sexualidad como fenómeno de la Modernidad. Para una comprensión acabada de nosotros mismos, para esa tan deseada ontología de nosotros mismos debemos remontarnos a autores que parecían olvidados, a los padres apostólicos y apologistas de los primeros siglos de nuestra era, fuertemente influenciados por los filósofos de la época helénica y romana. Como señala Foucault, en los orígenes de la sustancia

ética cristiana encontramos influencias tanto platónicas como estoicas, que forman una poderosa prescripción sobre el uso del cuerpo y la economía de los placeres en el sujeto. Foucault realiza y nos brinda una recopilación minuciosa de citas de textos antiguos, de los Evangelios y de las Epístolas, en los que encontramos un núcleo prescriptivo ético que será decisivo para los siglos siguientes. Se trata de un exhaustivo trabajo de archivo, que según los allegados al filósofo francés lo ocuparon durante sus últimos años para la labor genealógica de los modos de producción de subjetividad del hombre occidental.

Siguiendo con *Las confesiones de la carne*, en el capítulo 2, consagrado a la experiencia del bautismo, queda en evidencia cómo en la doctrina de los padres fundacionales del cristianismo –tales como Justino, Tertuliano y San Ambrosio– persiste una fuerte influencia de la filosofía helenística. Destacan a la experiencia bautismal como una purificación del alma que implica a su vez, a través de la penitencia y la oración, un acceso a la verdad. El bautizado accede a la verdad de Dios, y a través de ésta a su propia verdad. El perdón que el pecador solicita a través de su arrepentimiento se encuentra en estrecha relación con otra de las prácticas que fue cobrando mayor importancia en este período y de la que Foucault se ocupará con especial atención: la confesión. La confesión, presente en el título de esta obra, se convertirá con los siglos venideros en una de las prácticas más extendidas y eficaces de la ingeniería espiritual cristiana, y aquí el autor se encarga de mostrarnos cómo se trata de un acto de enunciación con relación a una verdad sobre sí mismo, un acto discursivo de veridicción. Se trata de cómo decimos la verdad sobre nosotros mismos frente a un otro, una verdad confesa de la que dependerá en gran medida el perdón que necesitamos para purificar nuestras almas.

Ahora bien, lo que aquí nos convoca son las confesiones de la carne, ¿de qué hablamos cuando nos referimos a la concepción cristiana de la carne? ¿Podemos acaso homologarla al dispositivo de la sexualidad moderno tratado en *La voluntad de saber*? En parte la experiencia de la carne para los cristianos constituye un precedente histórico-conceptual de dicho dispositivo moderno. Foucault describe en los tomos segundo y tercero de qué manera se vinculan los antiguos con el cuerpo, aquello que caracteriza bajo el concepto clásico de *aphrodisia*, y las prácticas de subjetivación con las que la cultura grecolatina administra una economía de los placeres. Y en este tomo cuarto se centra en la gestión de la carne por parte de los cristianos como núcleo conceptual que anudará experiencias como la virginidad, la concupiscencia, la unión matrimonial y la procreación. A todas luces se trata en definitiva de una economía del deseo, bajo qué doctrinas los padres del cristianismo irán conformando una moral y una práctica ética sobre

la cuestión de la concupiscencia. Cabe destacar el tratamiento extenso que Foucault le dedica en la segunda parte del libro a la virginidad y a la continencia, una valorización positiva que hacen autores como Clemente de Alejandría de la abstinencia sexual, con amplia influencia helenística, donde el cuerpo es visto como una fuente de pecado.

Por último, en el capítulo consagrado a la experiencia conyugal y al lugar del deseo en la unión perfecta del matrimonio, se ofrece un extenso tratamiento del *corpus* agustiniano. Agustín opone el fin mismo del matrimonio, que no es otro que la procreación necesaria para la continuidad de la humanidad, al deseo libidinal. Foucault advierte cómo opera entonces una libidinización del sexo que marcará profundamente la moral del Occidente cristiano por venir. Para Agustín, el deseo libidinal es una fuerza que se apodera del cuerpo y opaca el pensamiento y el acceso a la verdad revelada de la religión. Es un deseo que se resiste constantemente a ser gobernado.

Se forja así en estos primeros siglos un poderoso sistema de normalización de las conductas sexuales y eróticas, confinadas a los fines permitidos por la sana doctrina de la iglesia cristiana en oposición a las prácticas pecaminosas que surgen de la mera fuerza incontrolable de la libido. Sería preciso confesar entonces dicha fuerza para poder controlarla. Y en ese acto de confesión se juega una verdad sobre sí mismo y ante los otros. Pero como señala Foucault, existen muchas verdades y muchas formas de contarlas, de enunciar un discurso verdadero sobre sí mismo: “Paradoja esencial a estas prácticas de la espiritualidad cristiana: la veridicción de uno mismo está fundamentalmente ligada a la renuncia a sí” (p. 165). La enunciación sobre sí descansa en saber-decir una verdad propia hacia un otro. Una obligación de verdad ética y política constituyente al fin y al cabo de nuestra propia identidad. Han pasado siglos y esa animosidad por saber la verdad propia y ajena no ha abandonado la forma de vida humana occidental, y fuera del confesionario material se encuentran diferentes maneras de decirse y decir la verdad sobre uno mismo.

Para concluir cabe mencionar que las prácticas de subjetivación y los juegos de verdad presentes en estas páginas fueron tratados en los últimos cursos del Collège de France, ya en la década de 1980, bajo el concepto de parresía, un decir la verdad sobre sí mismo y ante un otro, un acto de veridicción y de enunciación sobre sí ante la mirada propia y ajena que desafía al poder establecido, con consecuencias éticas tanto como políticas. Los últimos años de la vida de Foucault, de intenso trabajo, se ocupan de esta serie de indagaciones, algunos de cuyos resultados más importantes se constatan en *Las confesiones de la carne*, cuya copia mecanografiada fue corregida por él estando gravemente enfermo a principios de 1984. Foucault muere en junio de ese mismo año en La Salpêtrière dejando gran cantidad de manuscritos producidos a lo largo de toda su vida, como éste que aquí

nos convoca y que constituye una fuente inagotable para nuestro trabajo filosófico: un trabajo genealógico urgente para nuestra propia identidad como sujetos de deseo.

Ana Laura Vallejos

**Miriam Jerade, *Violencia: Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2018, 211 pp.**

El presente libro analiza la cuestión de la violencia desde un prisma que articula diversas áreas de reflexión filosófica: entre la metafísica (el problema del origen), la filosofía del lenguaje (el problema del performativo de la ley), la epistemología (el problema del archivo) y la filosofía política (soberanía e incondicionalidad), cada uno de los capítulos despliega diferentes problemáticas que se anudan sincrónicamente, a través de su vinculación con la violencia, haciendo un análisis minucioso destacable de las fuentes derrideanas seleccionadas para cada caso.

Existe un entramado de dominación desde la fundamentación metafísica, el lenguaje y la memoria, que se extiende a la soberanía y el nacionalismo. Violencias encriptadas, también, que exigen un prisma sutil de lectura, brindado por un análisis de la problemática de la agencia del lenguaje. Esta última cuestión, asimismo, es sumamente actual, lo que contribuye a acercar otras lecturas herederas de la performatividad derrideana que hoy polemizan en el feminismo, desde una lectura de la subjetividad y de las instituciones, como la autora de este libro lo advierte.

Por lo demás, la temática de la violencia apostrofa pensamientos del siglo XX en torno a la política, lecturas no liberales e, incluso, revolucionarias. Las reflexiones sobre la violencia han puesto de relieve el silenciamiento de un conflicto inerradicable, el que implica cualquier alteridad significativa, donde el porvenir de la democracia se vuelve todo menos un idealismo. En sintonía con la noción derrideana de herencia, la autora señala: “la operación de la deconstrucción que me parece fundamental para hacer la crítica de la violencia es el trabajo sobre los filosofemas y la comprensión de lo que implica una herencia conceptual” (p. 15).

En el primer capítulo se analiza la problemática del origen y la *arkhé* a la luz de la escritura, de la huella y del suplemento, resaltando el etnocentrismo (eurocentrismo) fonocéntrico. Aquí las fuentes son los textos derrideanos tempranos: entre ellos circulan las reflexiones acerca de la contaminación *différentielle* de la alteridad, del *Plus d'un* que implica la archihuella, es decir, del pensamiento que rompe con la idea de un origen simple y puro, del equívoco entre comienzo y *principium*. A su vez, ello

permite poner en cuestión un modo de ser (subjektividad) entendido como presencia, sin desvíos, en el retorno idéntico que barre con lo que diverge y que “complica la idea de presencia” (p. 35) y del presente viviente.

En el capítulo 2, Jerade abre el debate analítico acerca de los *Speech Acts*, la lectura derrideana del performativo en Austin, sus desplazamientos y el debate con Searle. Da cuenta de las cercanías, las distancias y malentendidos entre Derrida y Austin/Searle, para destacar la relevancia del tratamiento derrideano en lo que respecta a la subjektividad y a la ley (fuerza de ley), por un lado, pero también a la promesa del otro (la justicia): “Lo performativo desde la deconstrucción tendrá una agenda intelectual muy distinta a la de la pragmática” (p. 69). Esta cuestión permite identificar la importancia del eje violencia/lenguaje en este libro, la pregunta por la agencia comunitaria y subjetiva del lenguaje, y también, la subjetivación y la dominación del lenguaje. Desde el análisis de *Otobiografías* se establecen los nexos conceptuales que permiten poner de relieve este carácter creativo y constituyente del performativo que atraviesa y en cierto modo autoriza las instituciones.

El carácter ficcional de lo legal conduce a la deconstrucción del prisma teológico político que opera en toda esquemática de la filiación, como ha sido el caso de los nacionalismos. Ello es abordado en el capítulo tercero, junto con la aporía entre la justicia y el derecho que Derrida postula en *Fuerza de ley*. Frente a la tentación de la paz mesiánica levinasiana (y de sus antecesoras), lo que finalizaría desvinculando o resaltando el hiato y la distancia infinita entre justicia y derecho, Jerade señala desde una postura materialista que “la justicia es indisociable de las luchas emancipadoras” (p. 102).

El capítulo 4 aborda la problemática del archivo, problemática que se vincula con la narrativa de una comunidad política. Desde cierta inspiración benjaminiana, la autora destaca que la deconstrucción del archivo abre a la lectura mesiánica de la ruptura, de la discontinuidad, allí donde la *densidad espectral* del *Anspruch/inyunción* de las voces de los vencidos exige todavía escucha, y una consecuente relectura de la historia. A la luz de *Mal de archivo*, Jerade explicita la violencia del archivo, es decir, la “jerarquización, exclusión”, que implica un “control, una capitalización y organización política de las huellas” (p. 121).

La performatividad del archivo permite entender de una manera más clara la deconstrucción como herencia crítica, como lectura selectiva, política, como memoria espectral, a la manera del historiador materialista “a la luz del peligro del presente” y como respuesta a la inyunción: “la interpretación interfiere en el archivo, el archivista produce el archivo, en el sentido del performativo, y devela lo espectral del *corpus*” (p. 147). Ello permite

abrir nuevos sentidos clausurados (imposibles) por los relatos hegemónicos del presente (posibles).

En el quinto capítulo, “Violencia y soberanía”, se analiza la noción de autoinmunidad, noción que resulta central a la hora de evaluar el pensamiento derrideano en torno a la democracia y al comportamiento de lo viviente, temáticas que han sido abordadas fundamentalmente en las obras más tardías. La autoinmunidad es la modalidad de autoaseguramiento del cuerpo político, es decir, “una política de la seguridad que se invierte en una mayor vulnerabilidad” (p. 161). En este sentido, inmunidad y democracia se enfrentan a la luz de la incondicionalidad de una hospitalidad radical heterogénea al cálculo, dado que la “inmunidad de la soberanía depende de la indivisibilidad” (p. 163). El capítulo se cierra con la temática de la pena de muerte, ya que como la autora señala, esta permite visualizar la dimensión política de la violencia, la soberanía considerada desde la crueldad y la excepción (como decisión sobre la vida y la muerte), así como también “la violencia como parte de una estructura social y política que oblitera su propia historia” (p. 185). El humanismo de la pena de muerte permite delimitar una historia cultural de la sangre, la historia de occidente como hematocentrismo, habrá dicho Derrida en su *Séminaire La vie la mort*.

Es interesante destacar el gesto de la autora en este libro, de manifestar sus inquietudes y distancias con ciertos posicionamientos derrideanos (o con la no profundización de los mismos), fundamentalmente en lo que concierne a lo político y a cómo la economía política y financiera hace uso de la vulnerabilidad (p. 203). Estos espacios de confrontación reactualizan los debates políticos acerca de la importancia de la singularidad, de su respeto y de su cuidado en el seno de nuestras democracias actuales.

Gabriela Balcarce

**Germán Osvaldo Prósperi, *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019, 614 pp.**

La inquietud de Prósperi es la política. Al menos desde uno de sus artículos más incisivos –“De la anfibiaología de los conceptos de la filosofía política” (2016)– Prósperi coloca como una cuestión central de su interés el modo en que se concibe su vínculo con la ontología. Si se dijera *lo* político tal vez sería más sencilla la cuestión, pero el esfuerzo de Prósperi es con la política. En su libro *La respiración del Ser* (2018), guardando no sólo estima por estas ideas, sino sus raíces profundas, señala que, aun si es tentadora, no considera posible algo así como una comunidad de lo neutro.

Insiste, pues, en no confundir los trabajos ontológicos y políticos: no se trata de que no exista esta articulación, sino que debe ser precisada con prudencia. En el artículo antes mencionado, señala que no puede identificarse, sin más, “la máquina política actual con la ontología teológico-metafísica”, extrayendo consecuencias de esta equiparación. No es una crítica a estas ideas, sino más bien, partiendo de ellas, una pregunta por su uso. Su problema, entonces, será de qué modo reconciliar las llamadas ontologías de lo neutro –insistimos, donde encuentra sus notas fundamentales– con estas inquietudes de la política. *La máquina óptica* hereda esta discusión: más el libro de Prósperi se dirige al núcleo de arduos debates metafísicos, más debemos esforzarnos por sostener ese vínculo con la política. Intentaremos, luego, volver a ubicar esta discusión.

Podría decirse, en primer lugar, que el libro se pregunta por el estatuto propio de lo humano. En este sentido, la hipótesis central se explicita desde un comienzo: “el estatuto ontológico del hombre *es* concretamente el de una imagen” (p. 25). Sostenerla, tanto desde el punto de vista de sus fundamentos como de sus consecuencias, es una tarea inmensa. He ahí sus 614 páginas. Foucault, Derrida, Agamben y Furio Jesi son los autores centrales elegidos para formular el problema. El modo de trabajar esta tesis será mostrar que las distintas imágenes de lo humano son, para cada momento histórico, la resultante de una tensión “binocular” entre una mirada física y una metafísica, entre un ojo del cuerpo y un ojo del alma. En cada caso, se manifestaría una imagen a causa de la existencia permanente de una disparidad entre estas dos miradas: distintos modos de concebir la articulación entre el cuerpo y el alma. Así, es precisamente un efecto óptico, de profundidad: Prósperi cuenta la historia del “estrabismo” de esta metafísica occidental. *La máquina óptica*, entonces, será el nombre del dispositivo que articula en cada caso estas dos miradas, produciendo esta imagen antropológica. Cabe destacar también que, a lo largo del libro, el reverso de esta pregunta será el lugar de la animalidad: al mismo tiempo que se busca pensar cierta especificidad de lo humano, se insiste en que “existe también una especificidad del puma, de la langosta, del delfín, del abeto, del jazmín, del cristal, del cuarzo, etc.” (p. 29).

Partiendo de la formulación, el libro procede con una estructura precisa: cuatro secciones (cada una de las cuales incluye su introducción, desarrollo y conclusión), una conclusión general y casi cien páginas de apéndices y anexos. En la primera de estas secciones se expone la estructura de la máquina óptica. Allí, el principal desafío –proviniente de lecturas de Agamben, Jesi y Deleuze-Guattari– será definir el *funcionamiento* de la máquina. Concebir la máquina *en tanto* funcionamiento se tratará incluso de pensar el estatuto ontológico de este funcionamiento, partiendo de que puede ser “verificado empírica y racionalmente” (p. 41). Esta pregunta, con todo dere-

cho, resuena también para una relectura posible, por ejemplo, de los dispositivos foucaulteanos. Sin entrar en demasiados detalles, puede apuntarse como característica principal de la máquina su bipolaridad –aquella que hará posible la articulación entre estos dos polos– y la existencia de un centro incognoscible. Partiendo de allí, se llevará el carácter “antropológico” de la máquina evocada por Agamben en *Lo abierto* a la especificidad óptica que mencionábamos. Definir su estructura implicará un recorrido que va desde la visión binocular según Galeno y la fosforescencia en Aristóteles, pasando por una pequeña ilusión óptica que podemos experimentar con una ilustración. La articulación de estos dos polos bidimensionales de la máquina darán, entonces, una imagen tridimensional, un *fantasma* en el que cada tiempo histórico se reconoce y reconoce su humanidad. De algún modo, esta primera sección posee un estatuto distinto del resto; sentimos que estamos a otro nivel. Se presenta esta forma vacía, abstracta, trascendental (en el sentido aberrante en que Foucault ha conducido el pensamiento kantiano, como espacio de enunciación y visibilidad), que luego deberá ser llenada, en primer lugar, por los distintos tiempos históricos. Así, las siguientes secciones no continúan en línea recta sino que, en cierto sentido, se colocan al interior de esta primera: se vuelve constantemente sobre este funcionamiento de la máquina, realizando su recorrido una y otra vez. A cada movimiento se determina un poco más, más materia, más historia. No sería difícil, en esta dirección, encontrar equivalencias con la estrategia de escritura de *El Anti-Edipo*.

De este modo comienza el primer llenado de la máquina, que consta de cuatro puntos centrales. Platón: escisión del “ciclope” presocrático de la *arché* en los ámbitos sensible e inteligible, ese extraño sol que es el Bien, el lugar degradado de la imaginación, el entrenamiento de la mirada –del ojo– en *República*. Aristóteles: el color y la luz, la imaginación en esta máquina hilemórfica y, finalmente, la fosforescencia, que será el color de la imaginación (una luz que no apunta ni al ojo del alma ni al del cuerpo). Agustín de Hipona: la luz corpórea y la luz incorpórea e inmutable que alcanza el ojo del alma, los fantasmas de la imaginación como el pasaje de una a otra, la posibilidad de pensar –como aquel– una ciudad, pero una fantasmática. Descartes: la llamada luz natural, la glándula pineal como articulación de la *res extensa* y la *res cogitans*, pero también su función en la óptica y su rol como asiento de la imaginación. ¿Acaso entonces –se pregunta Prósperi– lo fundamental de lo humano “es la imaginación y no el intelecto” (p.167) aun en el propio Descartes? Poco a poco, se delimita con este *material* el espacio propiamente humano, irreductible tanto al cuerpo como al alma. Al mismo tiempo, la imaginación se abre paso como asunto central.

Una de las tareas respecto a esta herencia metafísica será discutir la concepción esencialista de la imagen que es lo humano. La tercera sección

da inicio con esta problemática: lo humano no debería pensarse como *imago Dei*, sino como *imago* a secas. Se tratará, entonces, de una “antropología teológica de la imagen”. La argumentación muestra, entre otras cosas, que lo verdaderamente problemático para el Antiguo Testamento no sería que lo humano se iguale –o pretenda igualarse– a Dios, sino precisamente que quede reducido a ser una mera imagen. Recién con Filón de Alejandría y el arribo del sentido peyorativo de la *imagen* de la vertiente platónica este peligro menguará. Partiendo de este sincretismo, Prósperi utiliza la lectura deleuziana de Platón para buscar allí su propia hipótesis: ¿puede pensarse lo humano como una suerte de simulacro, entendido como imagen independiente de todo modelo?, ¿qué pasaría con el doble carácter de Cristo?, ¿cómo rematar esto con la lectura de Nietzsche?, ¿muerto Dios resta finalmente la imagen? El trabajo es inagotable: se recorre a Orígenes, Plotino, Juan de Damasco, Gregorio de Nisa, Tomás de Aquino, Pablo de Tarso, entre otros. Avanza el libro y encontramos, como diría el otro, cada vez más velocidad. Es difícil a esta altura retener todo el contenido de la máquina: algo va a estallar, y vamos solamente por la mitad.

Si concedemos, llegado este punto, que efectivamente lo humano es ante todo una imagen, podemos avanzar a la cuarta sección. Si esta articulación que le da origen al sujeto humano se produce en la imaginación, debemos también pensar que “la imaginación es previa al sujeto” (p. 331). La tarea de esta sección será delimitar lo que sería una ontología de la imaginación. ¿Cuál es el estatuto ontológico de la imagen producida por la máquina óptica? De algún modo, hemos salido del llenado de la máquina, pero el alivio de la llegada se vuelca a la extrañeza de este territorio totalmente nuevo. Es el pensamiento, ya no de los polos espiritual y corporal ni tampoco de su articulación, sino de la imaginación como la superficie de esta “polarización”. ¿Cómo pensar esta “ontología de la relación y del contacto” (p. 332) que exige la imaginación? Para ello, aun nos espera un recorrido que va desde la imaginación en el romanticismo hasta la filosofía francesa del siglo XX, pasando por el Corán. Este derivará, pues, en otro modo de concebir lo humano en tanto imagen. Se desprenderá de allí que es necesario concebir la imaginación como una potencia extra-humana: mismo eso que llamamos vida interior será, en suma, más propio de demonios y lluvias que de consciencias y soberanías racionales. Parafraseando lo que Deleuze-Guattari han dicho sobre el “yo”, el autor nos dice que busca llevar lo *humano* a un límite en el cual ya no tenga importancia decirlo o no decirlo. De lo humano, pues, ya no se predicará la existencia, sino la *subsistencia*. Correlativamente, le corresponderá un territorio que no será el ontológico, sino el que se nombra como extra-ontológico o a veces infra-ontológico. Allí nos lleva el anexo, que se titula “Las islas extra-ontológicas”. Innecesario entristecer

por el fin del viaje: para quien sepa caminar arduos trayectos, aún restan cuatro breves apéndices.

Retomando lo que decíamos al inicio, expuesto sucintamente el esquema del libro, puede intentar ubicarse esta pregunta por la política. Nos dice Prósperi que lo humano como *fantasma* que recorre la superficie de la imaginación, conecta y desconecta contenidos sensibles e inteligibles. Encontramos, de algún modo, dos polaridades que pueden distinguirse. De un lado, el cuerpo y el alma: sus distintos modos de articulación y de producción de imágenes de lo humano. De otro, sobre la superficie de la imaginación, su recíproca conexión y desconexión efectuada por el propio fantasma. Esta articulación de dos elementos, a la que se añade un tercero que introduce momentos de interrupción (no en oposición a los primeros, sino bajo el principio del “tercero incluido”), es precisamente el modo en que, en su libro anterior, ha concebido el rol de las ontologías de lo neutro respecto de la dialéctica hegeliana. Podríamos pensar, entonces, que en *La máquina óptica* encontramos algo así como la antropología correspondiente a este modo de concebir la política en *La respiración del Ser*. Esta dimensión, sin embargo, permanece subterránea en el presente libro (a decir verdad, solamente se explicita por completo al final de la nota al pie número 248). No obstante, podría buscársela en la pregunta por los modos de comprender la articulación entre el abordaje histórico-político y el ontológico de las imágenes de lo humano, en la articulación de las imágenes ya producidas y este centro incognoscible y anárquico (sin *arché*) de la máquina, como también en la participación de los fantasmas en la política de lxs vivientes. La tarea, pues, queda para lxs lectorxs.

Desde luego, incontables asuntos abordados en el libro han quedado, por cuestiones de espacio, afuera. Sin embargo, nuestra intención ha sido encender el deseo de su lectura. Por eso nos gustaría, para cerrar el pequeño comentario, apuntar tres peculiaridades de la escritura de Prósperi. En primer lugar, se trata de una prosa que mezcla elementos extremadamente formales con otros disparatados; por momentos Hegel, por momentos Deleuze-Guattari. Tal vez de esa extraña combinación haya surgido una importante marca: las notas al pie, muchas veces extensas y situadas en lugares inesperados, están plagadas de hipótesis originales. Como asomándose sólo un poco a la luz del día –sea con pudor, sea con prudencia– allí Prósperi piensa en voz alta e invita a hacerlo con él. Las 620 notas al pie contra las 614 páginas hacen del libro una experiencia parecida a aquel cuento de Walsh: hay que decidir cómo continuar con la lectura.

En segundo lugar, como se habrá notado, se trata de un libro ambicioso, por momentos descabellado y, al mismo tiempo, decididamente riguroso. Y es este rigor el que hace que pueda permitirse derivas exóticas: análisis que van desde extrañas representaciones de ciclopía en el siglo XIX hasta la

novela de Peter Pan. La minuciosidad de estos terrenos que recorre —extra-filosóficos, si se quiere— está también presente en su libro sobre Hegel, como en las referencias a la apnea o la psiquiatría clásica de Bleuler. La deriva y la errancia no son agregados ni tampoco esnobismos, sino componentes que hacen parte esencial de su escritura (quizás habría que incluir allí también la exorbitante bibliografía recomendada en las notas al pie): más cerca de un x niñx en la juguetería (es decir, algo muy serio) que de la enciclopedia empolvada (es decir, algo muy poco serio).

Por último, cabe también señalar algo fundamental. Prósperi dedica gran energía a la docencia, y esta dimensión no está ausente en *La máquina óptica*. La inmensa extensión histórica y problemática de los asuntos que trata el libro, la presentación clara y ordenada de sus tópicos, sumados a la perspectiva adoptada desde inquietudes e hipótesis contemporáneas originales, lo vuelven una suerte de manual de filosofía irreverente. Además de la infinidad de autores que hemos mencionado, el libro dedica apartados específicos a filósofos como Bergson, Merleau-Ponty, Simondon, Deleuze y Foucault. Esto, junto al índice de nombres que permite además recorrer de modo transversal el voluminoso libro, lo vuelve un gran objeto de *uso*, una pequeña fábrica de lecturas desviadas. Antes que dar una última palabra, *La máquina óptica* nos invita a recuperar perplejidades: es un libro escrito, ante todo, para que otros libros sean posibles.

Tomás Baquero Cano