

por fuera del sujeto. Un sonido que no sólo no proviene de los sujetos sino que no es objeto para ninguno de ellos. Es a partir de esta premisa que se abre la dimensión política de la obra cageana. En definitiva, según el autor, la propuesta de Cage es la construcción de una nueva experiencia del espíritu, que implica una revolución a nivel social. Dicha revolución es la consecuencia de la ruptura de los límites de la escucha, de la ampliación de los márgenes de la música. Un sonido que no es resonancia para un sujeto sino mera naturaleza.

Nicolás Leandro Fagioli

Germán Osvaldo Prósperi, *Vientres que hablan: Ventriloquia y subjetividad en la historia occidental*, La Plata, UNLP, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2015, 388 pp.

El libro comienza en la introducción haciendo referencia la famosa tesis de Nestle sobre la evolución espiritual del hombre del *mythos* al *logos*, entendiendo en este pasaje una maduración cultural a partir de la razón. Luego, se posiciona en la afirmación que realizó Jean-Pierre Vernant en 1974, donde expone la hipótesis de que en el *mythos* también habría una forma lógica, no como la del *logos* (no-contradicción y binarismo), sino más bien de lo ambiguo y la polaridad. Esta concepción abandona la idea de una versión inmadura o inferior y avanza hacia la hipótesis de estar ante discursos diversos, heterogéneos y autónomos. El libro se divide en cuatro partes: Antigüedad, Edad Media y Renacimiento, Modernidad y Edad Contemporánea.

La antigüedad comienza abordando la temática de la ventriloquia desde los primeros registros obtenidos en el texto de Aristófanes, *Las Avispas*, y el *Sofista* de Platón, donde ambos hacen referencia a la figura de Euricles. El objetivo es detenerse en la problemática del discurso que allí se encuentra planteada, realizando una lectura lógica, dejando el análisis ontológico de la cuestión para más adelante. Siguiendo las afirmaciones de Lenomart, se afirma que el ventrílocuo en la Antigüedad cumple la función de médium entre el mundo de los vivos y de los muertos. En el capítulo II se introduce en el relato bíblico referido a la Pitonisa de Endor. Allí recorre las figuras del nigromante, la pitonisa y a partir de la figura de Saúl y su consulta a la Pitonisa en vez de Dios, analiza la relación del *logos* y el *mythos*. El capítulo III analiza la aparición en las homilías de los Padres de la Iglesia de ambos registros: el *logos* de Dios y el *mythos* de la Pitonisa. Para ello utiliza principalmente los escritos de Orígenes y Eustaquio de Antioquía, pero también retoma a Tertuliano, a Clemente de Alejandría. El punto interesante que se incorpora a partir de estas lecturas es la identificación de la voz de la Pitonisa con la voz del demonio mostrando que éste se devela en múltiples

rostros. Aquí se introduce en el análisis la herencia etimológica griega del término “Persona”. Luego, se suma una carta de Gregorio de Niza dirigida a Teodosio que permite sumar una topografía del infierno. La discusión radica en la posibilidad de que el alma de Samuel haya podido o no traspasar el paso de un lado al otro. En el capítulo IV titulado “Metamorfosis y mitología” explicita y profundiza la hipótesis que ya había adelantado en la introducción: “Habría [...] dos procesos divergentes y, en cierta medida, antagónicos: uno que tendería a unificar y homogeneizar lo real (lo que designamos con el concepto de *logos*); otro que tendería, en cambio, a subvertir y profanar la necesidad, a la vez política y ontológica, de imponer una forma a lo que es (lo que entendemos por *mythos*). Tendríamos así dos vectores: el vector del *logos*: centrípeto, identitario, hegemónico; y el vector de *mythos*: centrífugo, subversivo, heterodoxo” (p. 67). La exposición de este capítulo se centra en la figura de Morfeo tal como aparece en las *Metamorfosis* de Ovidio y en la figura de Odín junto con las descripciones que ha realizado el poeta nórdico Snorri Sturluson. La sección II titulada “Topología del vientre” tiene como objetivo examinar la concepción del vientre en la Antigüedad clásica tomando como referencia a Hesíodo, Platón, al profeta Ezequiel, a Pablo de Tarzo y a algunos Padres de la Iglesia. El capítulo V: “El vientre la poesía y la cocción” inicia con el célebre pasaje de la *Teogonía* en que Hesíodo se convierte en profeta. La figura del poeta y del profeta como palabras oficiales de occidente no es novedosa, sin embargo, el abordaje se vuelve original en la medida que pone en cuestión la lectura oficial a partir de un artículo de Katz y Volks en el que vinculan la palabra poética con el vientre dejando a la palabra profética con su referencia tradicional a la boca. Esto le permite al autor utilizar estas hipótesis en función de una nueva contraposición: el profeta y el ventrílocuo. Luego, avanza hacia la historia de Prometeo para mostrar cómo la condición humana en estos relatos está signada más por la comida -en particular la cocción- que por el intelecto. En el capítulo VI titulado “El glotón y el filósofo en el *Timeo* de Platón” se recupera la idea heideggeriana del nacimiento de la metafísica occidental en la filosofía platónica. Más específicamente en el relato de la Caverna. Desde allí se analiza comparativamente la relación entre el plano cosmológico, sociopolítico y antropológico mostrando la relación en las tensiones duales que se generan entre *mythos* y *logos*, vientre y boca, etc. Se retoma la noción de heterotopía de Foucault para mostrar la topología de la distribución de las funciones en el plano cósmico, corporal y en la constitución de la polis. Este análisis permite avanzar con el desarrollo de la idea de cómo las dos voces (*mythos* y *logos*) se van estructurando y articulando entre sí en la historia occidental. En el capítulo VII titulado “Ezequiel y la deglución del *logos*”, inicia con el relato en el cual Ezequiel recibe la orden divina que le pide comerse el rollo con su palabra. Comerse

el *logos* y pasarlo por todo su cuerpo. Se recupera la antigua idea de que en el vientre habita un espíritu inferior donde la deglución pareciera volverse un proceso de purificación en el cuerpo del profeta. En el relato bíblico queda explicitada la diferenciación entre la boca y el vientre, un sabor dulce en la primera y amargo en el segundo. El capítulo VIII: “Pablo de Tarso: la carne y la cruz”, a partir del análisis topológico sobre la cuestión del vientre en el epistolario paulino, la tradición greco-romana, el judaísmo y la Patrística realizado por Karl Olav Sandnes, se focaliza la investigación en la transición y articulación entre las concepciones sobre el alma y el cuerpo y las de la carne y el espíritu. Se subraya especialmente el aporte que realiza a la cuestión topológica del vientre la reflexión sobre la Resurrección de la carne desde la perspectiva incorporada por Pablo de Tarso. Se realiza una oposición entre la vida del espíritu y la vida del vientre desde la metáfora apocalíptica de las dos ciudades: Jerusalén y Babilonia. La ciudad de Dios y la ciudad terrenal, lo santo y los pecados, Dios y los demonios, el *logos* y el *mythos*. Dichas ciudades son presentadas como vectores que simbolizan la tensión y el desgarro de la historia de occidente. Prósperi analiza las dos hipótesis más conocidas: la apocalíptica en la cual el *logos* triunfa sobre el *mythos*, la dialéctica donde se sintetizan en una tercera posición superadora y se pregunta sobre la posibilidad de una tercera posibilidad donde el *mythos* perduraría como una fisura en el seno del *logos*.

La parte 2 la dedica a la “Edad Media y el Renacimiento”, iniciando con una breve introducción sobre el pasaje de las pitonisas a las brujas. En el capítulo IX titulado “El silencio de la mente y la turba del pueblo” se trabaja la figura de San Gregorio Magno, en particular su escrito *Moralia*. Luego de explicitar la relevancia de la vida interior y su relación con el silencio, la vida contemplativa, su conexión con la tradición aristotélica, Prósperi toma un texto en el cual Gregorio hace referencia a un pasaje del libro de los Reyes en que se relata la caída de Jerusalén ante los Caldeos y afirma que la derrota de Jerusalén en manos de Nabucodonosor y de uno de sus oficiales Nabuzaradán (llamado por Jeremías el príncipe de los cocineros), representa la caída del hombre en la tentación y en la esclavitud de los deseos terrenales. Esta metáfora política nos obliga a pensar el conflicto entre las dos voces que estructuran el relato de la historia de Occidente como un conflicto estrictamente político. El antagonismo que establecía el Apocalipsis entre Jerusalén celestial y la gran Babilonia se reconfigura, en la hermenéutica gregoriana, en dos nuevas metáforas o alegorías: los muros de Jerusalén y el príncipe de los cocineros. En el capítulo X, “Diabulus in musica”, se contextualizan las decisiones y preferencias que va adquiriendo la música medieval cristiana a partir de la conocida música gregoriana. Se detalla la problemática musical que se establece en torno ciertas notas disonantes, mostrando como juegan distintas concepciones pero también trayendo a la

escena de la reflexión el concepto de parafonía cerrando el capítulo con una referencia explícita a Foucault y la posible vinculación entre la voz *mythos* y la voz *logos* desde la música medieval con sus tensiones, legitimaciones y prohibiciones. El capítulo XI como lo indica su título está dedicado a la “Brujería y demonología”. A partir de la documentación que en el siglo XV y XVI se escribe sobre el tema, se van exponiendo y analizando las relaciones específicas que surgen entre las denominadas brujas y sus pactos con el Diablo. Se documenta con claridad el surgimiento de dicha figura en torno al mal con carácter personal y fundamento metafísico. Hacia el final del capítulo se vincula con los dos vectores que se vienen analizando: *logos* y *mythos*. Cierra esta segunda parte con el capítulo XII dedicado a las posesiones demoníacas. Asocia la pluralidad de voces que caracterizan a las posesiones documentadas con la multiplicidad que viene siendo distintiva de la voz histórica que hemos llamado *mythos*. La voz de los demonios se asocia a sonidos cercanos a los realizados por animales, a balbuceos inaudibles, blasfemias, palabras sinsentido, etc. Por otro lado, define el lugar del poseído como un cuerpo sin nombre específico donde quedan indefinidas las barreras entre lo humano y lo animal. Entonces, habría una pluralidad fonética que caracteriza al plano discursivo y que se repite también en lo orgánico o plano material. Luego documenta una serie de casos del siglo XVI al XVIII que permiten vincular estos hechos como casos de ventriloquia.

La Parte 3 la dedica al análisis de la Modernidad. El primer capítulo inicia con el “Escepticismo racionalista y la medicina”. Sitúa la época moderna en el lapso de tiempo que va de Descartes a Hegel encontrando como hilo común la idea de sujeto consciente. El avance de la medicina y de la ciencia moderna interpretarán el fenómeno de la ventriloquia desde un campo mucho más concreto. Ya no es un hablar desde el vientre sino “como si” fuera desde el vientre. En este sentido el siglo XVI produce una ruptura con las interpretaciones teológicas o metafísicas de la antigüedad y el medioevo. En el siglo XVIII, con el tratado de Jean-Baptiste de la Chapelle, la ventriloquia queda completamente anclada en el discurso racionalista y fisiológico. “La explicación del curioso fenómeno es ahora un asunto que concierne fundamentalmente al saber médico y psiquiátrico” afirma en el capítulo XIII: “Medicina y sonambulismo magnético”. El tratamiento del tema en la modernidad se desplaza a la figura del sonambulismo. El tema del sueño y la conciencia será una cuestión abordada desde Descartes hasta Hegel. En el capítulo XIV, dedicado a Hegel y Schopenhauer, analiza las figuras que propone Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias* para pensar las diferencias entre el sentimiento de sí y la conciencia de sí en un alma, mostrando cómo se indiferencia la distinción entre lo humano y lo animal. Obviamente, Hegel arrastra la interpretación hacia el lugar donde lo real está del lado de lo consciente, el logos, lo racional. Arthur Schopenhauer

incorporará la idea del órgano de soñar para explicar tanto el sonambulismo magnético como la clarividencia y el éxtasis. Entendiendo que es el mismo órgano que la conciencia pero en el estado de vigilia y de la visión del mundo exterior pero tomado por el otro lado, utilizado en un orden invertido. El capítulo XV recupera la cuestión del sujeto escindido en la literatura decimonónica. A finales del siglo XVII, en la novela *Wieland; or, the transformation, an american tale* de Brockden Brown aparece un personaje ventrilocuo. Este fenómeno aparece asociado a una técnica o habilidad orgánica de orden completamente humano. La función aparece ligada más a lo fonético que al vientre. Por otro lado, muestra cómo “el dispositivo bilocutorio de la ventriloquia desactiva las censuras propias de la epistemología iluminista: las sustancias ya no se distinguen de las sombras, las personas de los fantasmas, la vigilia del sueño, etc.” (p. 234). En el capítulo siguiente se detiene en el análisis de la “fotografía espiritista”. Parte de la hipótesis de que la ventriloquia y la literatura generan una doblez subterránea y subversiva del aspecto discursivo del logos moderno; en cambio, la fotografía espiritista va a generar una doblez de su aspecto físico y material. El capítulo cierra mostrando la problemática que abre la fotografía al brindar la posibilidad de duplicar infinitamente un original, pues la pérdida del original, ¿ocasiona también la pérdida de su aura? En el capítulo XVII, “Autofonía y teratofonía”, comienza analizando a partir del grabado *An Election Entertainment* de William Hogarth de finales del siglo XVIII, la incorporación de los títeres y muñecos en los espectáculos representados por ventrilocuos. El desarrollo busca mostrar cómo la autofonía es una terafonía, una voz monstruosa y pre o poshumana. El cierre de la etapa moderna lo trabaja en el capítulo XVIII a partir de las “Fantasmagorías”. Robertson, famoso artista belga de finales del siglo XVIII, incluye en sus espectáculos a Fitz-James, un hombre que aseguraba tener una doble voz. A partir de allí, la máquina especular de la fantasmagoría que era esencialmente visual se acopla con la ventriloquia que es esencialmente acústica. Según Prósperi, este fenómeno refuerza ya la vez excede las formas epistemológicas y políticas del sujeto moderno. El momento epistemológico lo sitúa en el tiempo que transcurre entre Descartes y el siglo XIX y tendrá como elementos estructurales a la razón y la conciencia. El segundo momento, de carácter más político, supone la fantasmagoría tanto en la vida social de la Europa decimonónica como en los análisis filosóficos y sociológicos propios de la época. Luego de pasar por los pensamientos de Descartes, Hume, Hegel, Marx y Benjamin; el autor concluye que la intelección de los siglos XVII y XVIII y el *ego* que le sirven de soporte constituyen la configuración moderna del logos. Por otro lado, la dialéctica y la conciencia histórico-fenomenológica constituyen la configuración del logos en el siglo XIX; la dialéctica fantasmagórica, por su

parte, y el sujeto también fantasmagórico que hace uso (o abuso) de ella, la configuración del *mythos*.

La cuarta y última parte dedicada a la edad contemporánea inicia con una introducción sobre “La psiquiatría, la voz, la vida” donde presenta la problemática actual. En el primer capítulo: “Alucinaciones verbales auditivas” se propone examinar la psiquiatría desde el abordaje tanto teórico como práctico, haciendo un foco especial en la *alucinación auditiva* y su relación con el polo fonético que se viene llamando *mythos*. El capítulo siguiente, llamado: “Julian Jaynes: una psicoarqueología del hombre” tomará la voz de este psicólogo norteamericano para trabajar su noción de *voz bicameral* que le permite profundizar lo trabajado en el capítulo anterior desde una óptica de la psiquiatría y la neurología tradicional. En el último se pregunta por “¿La voz de la vida?” el autor busca desplazar la mirada de la tensión clásica entre *mythos* y *logos* que nos propuso desde el inicio hacia la cuestión de la vida y el poder desde una perspectiva biopolítica, ya que sostiene la hipótesis de que dicha lectura evidencia el problema inicial desde una complejidad que nos permite comprender sus relaciones con lo viviente, con los dispositivos de poder y los efectos en la administración y modelación de la vida.

Juan Pablo Sabino

Valeria Campos Salvaterra, *Violencia y fenomenología. Derrida, entre Husserl y Lévinas*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2017, 163 pp.

En esta investigación Campos Salvaterra explora la configuración, los modos y la valoración de la violencia específicamente en la filosofía de Jacques Derrida. Para ello se vuelve sobre sus primeros años –aquellos donde Husserl fuera la principal referencia de sus estudios– y sobre su vínculo con Lévinas, con la esperanza de ofrecer algunos lineamientos para el abordaje incluso de su obra tardía.

Como es sabido, el filósofo lituano yergue su crítica al maestro fenomenólogo a partir del presunto carácter eminentemente intelectualista y violento de su empresa; si en sus primeros años espeta que el famoso precepto que sienta “ir hacia las cosas mismas” queda obturado por la *epojé*, en adelante será su sola raigambre griega la que habría labrado el destino funesto de la fenomenología. La violencia del aparecer, de la representación y de todo lo que la tradición occidental habría dado por sentado e inocuo –por caso, la noción misma de inteligibilidad–, o bien como meramente metodológico –la aspiración a una ciencia eidética– se vuelve éticamente reprochable para la prosa levinasiana. De allí que él mismo se presente como abogado de otra juricidad, de una trascendencia tal que resulta totalmente refractaria a las