

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.69717>

Gasché, Rodolphe. *Persuasion, Reflection, Judgment. Ancillae Vitae.* Bloomington: Indiana University Press, 2017. 258 pp.

El último libro de Rodolphe Gasché se divide en tres secciones: la primera trata sobre la persuasión en Aristóteles; la segunda, sobre la reflexión (*Besinnung*) en Martin Heidegger; y la tercera, sobre el juicio en Hannah Arendt. Cada una de ellas, señala el autor en la introducción, puede leerse por separado. De hecho, la primera, que hace una lectura de la *Retórica* de Aristóteles, fue publicada de manera independiente y fue traducida al español con un prólogo de Pablo Oyarzún (cf. Gasché 2010). No obstante, aquello que para Gasché une estos tres trabajos se explica por el subtítulo del libro, *ancillae vitae*: la persuasión, la reflexión y la facultad de juzgar son siervas de la vida, como lo era la filosofía para la Escolástica: *ancilla theologiae*, sierva de la teología. Esto implica pensar de otro modo la filosofía en relación con la vida, no como una vida dedicada a pensar, sino como una existencia vivida desde el pensamiento –que Gasché formula, retomando a Arendt, como un “*thinkingly (lived) life [denkerisches Leben]*” (2017 2)–. Por esta razón, estas tres reflexiones estarían al servicio de la vida como vida inmanente, pero sobre todo como vida política.

La inquietud que recorre todo el libro es la pregunta por cómo se construye la vida en común, por qué el ámbito de lo práctico y de lo público requieren de otro modo de pensar que no es teórico, y de qué manera la filosofía ha entendido esta necesidad. La persuasión, la reflexión y

el juicio serían tres facultades necesarias para la vida en el mundo. Empero, Gasché muestra que tanto Aristóteles como Heidegger y Arendt transforman dicha noción. Para ellos, el mundo no es un espacio natural o dado de antemano, sino el reino de la interacción que se constituye por medio de la acción política. El espacio de lo público y de lo político necesita un modo de pensar que no es el de la filosofía teórica. A su vez, señala Gasché, si bien sin estas tres facultades no existiría el ámbito de lo público, pensarlas como siervas permite recordar su naturaleza precaria.

El libro comienza con un análisis de la *Retórica* de Aristóteles, el arte de hablar en público sobre cuestiones vitales para la *polis*. A diferencia de Platón, Aristóteles no condena la retórica, a la que califica, al inicio del primer libro, como *antístrofa* de la dialéctica, es decir, su contraparte en una relación de analogía. Tanto el acto de argumentar como el de defender o acusar son necesarios para la vida; no obstante, la retórica no se reduce a producir emociones en el auditorio, sino que es una disciplina racional. Lo que precisamente analiza Gasché, en una lectura puntual de los primeros tres libros de la *Retórica*, es la racionalidad que da lugar a lo común.

Una buena parte de la sección sobre Aristóteles se centra en analizar el *entimema* como el silogismo propio de la retórica, el cual tiene la particularidad de obviar una de sus premisas o la conclusión, puesto que supone que los oyentes son capaces de captarla o reconstruirla. Los *entimemas* no son, enfatiza Gasché, silogismos truncados o falsas verdades; están más bien en el ámbito de lo verosímil, esto es, de una verdad que se asemeja a la verdad –“*a truth resembling*

truth” (20)–. El *entimema*, además de demostrar una racionalidad común –ya que aquello que se reconstruye del silogismo se hace a partir de lugares comunes y señala una comunidad de comprensión–, no tiene una validez universal y necesaria, pues la vida práctica y lo que concierne a la mayoría presentan la necesidad de decidir entre diferentes alternativas. De modo que no solo la retórica no es contraria al razonamiento teórico y universal, sino que la ciencia es su peor tentación, y esta última estaría en el mismo nivel que la charlatanería.

Lo interesante de la lectura que hace Gasché de Aristóteles, sobre todo en la última sección del primer capítulo –en la que habla de los elementos de la retórica y los lugares comunes–, es la manera como, sin codificarlo así, propone que lo público se construye de manera performativa a partir de la deliberación, y de manera histórica, dado que los lugares comunes remiten a una comunidad de sentido. La retórica construye el espacio de lo público. De ahí que el proyecto de Gasché esté influenciado por Arendt y su importante reflexión sobre el espacio público, y no tanto por Heidegger, para quien, como lo señala Gasché siguiendo a Jacques Taminiaux, si bien la retórica es la primera hermenéutica del “ser-unos-con-otros”, el espacio de las habladurías o la esfera de la opinión carece de legitimidad. Gasché hace algunos ecos de la crítica al desdén de lo político en Heidegger, cuya principal exponente fue Arendt.

A partir de lo anterior, surge la pregunta de por qué Heidegger ocupa un lugar tan importante en el libro de Gasché, que parece estar más bien guiado por una inquietud por lo político. No obstante, Gasché intenta demostrar que la

Besinnung, tal como Heidegger la concibe, es el modo de teorizar que se requiere para pensar lo político; que si bien se traduce como reflexión, no se refiere a una introspección, sino a una inquietud por la vida cotidiana que plantea una interacción con el mundo, entendido como el espacio que se constituye entre los seres humanos. Gasché afirma que la *Besinnung* remite a aquello que Pierre Aubenque caracterizó como la originalidad de Aristóteles: una nueva concepción de las relaciones entre la teoría y la praxis.

A partir de la *Besinnung*, Gasché expone la falsedad de la dicotomía entre lo teórico y lo práctico, que asume que el conocimiento es exterior a la experiencia vivida (*Erlebnis*), para mostrar que el pensamiento es una acción y un modo superior de la praxis. A mi parecer, la lectura política que Gasché hace de Heidegger se funda en dos aspectos centrales de la crítica que este filósofo alemán hizo de la ciencia: por un lado, en las conferencias de Friburgo señaló la incapacidad del neokantismo para entender la experiencia de lo extraño (*Fremderfahrung*) y el fenómeno de ser con otros; por otro lado, argumentó que la ciencia es incapaz de captar la singularidad, pues para ella todas las puestas de sol se engloban como un mismo fenómeno. En Heidegger, *theoria* es sinónimo de “mundo”, y el “mundo” implica al otro, no remplazando la mismidad con una supuesta otredad, subraya Gasché, sino reconociendo su función constitutiva.

La sección sobre Heidegger se divide en tres capítulos. El primero analiza las conferencias de Friburgo de 1919 sobre la idea de la filosofía y el problema de la *Weltanschauung*, en las que Heidegger

crítica la noción dominante en aquel momento de una filosofía científica, con lo que muestra que la filosofía apunta a lo que tienen en común todas las ciencias como esencia teórica, si bien ellas pierden de vista la *Urwissenschaft*, cuyo primer objeto es la vida. De modo que el joven Heidegger se oponía al proyecto del neokantismo como filosofía científica, a la epistemología como parte central de la fenomenología husserliana y a las filosofías de la vida de Bergson y de Dilthey. Gasché hace hincapié en la crítica que Heidegger hizo de las ciencias teóricas a lo largo de su obra. Es así como en el segundo capítulo, titulado “*The Genesis of the Theoretical*”, analiza el origen de la teoría en tres sentidos: a) la noción de teoría en la obra de Heidegger y cómo se transforma desde las conferencias de Friburgo hasta *Ser y tiempo*, en donde la vida le cede el lugar a la analítica del *Dasein*, b) en un sentido fenomenológico, el origen de lo teórico estaría fincado en la cotidianidad del *Dasein* como ser-en-el-mundo, y c) la genealogía misma de la noción griega de teoría, pensar filosófico originario que se habría desvirtuado en la ciencia moderna. Este último aspecto queda expuesto principalmente en el tercer capítulo de esta sección, el más largo, en el que Gasché hace la exégesis de un ensayo de Heidegger de 1953, “Ciencia y reflexión”.

Gasché analiza el sentido de la *Besinnung* como modo de pensar activo. Ante el conocimiento compartimentado en la ciencia, Heidegger propone otro tipo de conocimiento ligado a la vida, y utiliza el neologismo de *Besinnung* (que según Gasché solo Herder había empleado) para referirse a la reflexión, no a partir de la etimología latina, sino como un pensamiento pensante (*denkerisches Denken*), que

tiene el carácter de acción, es decir, que no se inscribe, como en la tradición, en la idea de una vuelta hacia la interioridad, sino un carácter performativo.¹ Heidegger sostiene que la ciencia es la teoría de lo real, pero hace una interpretación del significado de lo real como *Wirklichkeit* a partir de la noción aristotélica de *ergon*, trabajo, que describe más como acto que como operación.

Heidegger propone retomar el sentido griego de *theoria*, esto es, como una particular forma de vida, a su vez en relación con el pensamiento como acción y con la vida como acontecimiento. No obstante, Gasché hace algunas críticas al modo en el que Heidegger confunde la etimología en pos de su argumento, por ejemplo, para decir que *thea* en teoría deriva de *theos*, la divinidad, con el fin de significar una forma superior de vida dedicada a la *aletheia*. También aquí podemos ver la diferencia que Gasché hace entre Arendt y Heidegger, pues ella no buscaría un pensar más originario, si bien consideraba que era necesario volver a reflexionar sobre la experiencia griega de la *polis*. Por el contrario, el proyecto arendtiano consistía en dismantelar la filosofía en pos de un pensamiento político; de ahí que, en la entrevista que concedió a Günter Gauss en Alemania en 1964, insistiera en que ella no hacía filosofía sino teoría política.

En la tercera y última sección del libro, Gasché analiza con detalle la lectura que Hannah Arendt hace del juicio

1 Recordemos que Gasché dedicó una de sus obras, *The tain of the mirror* (1988), a analizar la noción de reflexión en la tradición de la filosofía, principalmente en Kant y Hegel, contraponiéndola a la deconstrucción derridiana.

reflexionante, que Kant relaciona con el juicio estético y el juicio teleológico, y se refiere a un juicio que se hace desde lo particular. A diferencia del juicio determinante, para Kant el juicio estético reflexionante no constituye conocimiento. Arendt se interesa por el juicio reflexionante porque su validez depende del sentido común y por ello lo considera el juicio político por excelencia. La inquietud de Arendt en torno al juicio habría surgido a partir de la experiencia del totalitarismo, imposible de entender desde las categorías tradicionales, y que daba fe de una destrucción de la capacidad de juzgar. Si bien ella muere antes de terminar lo que hubiera sido el capítulo sobre el juicio en *La vida del espíritu*, Gasché, al igual que otros lectores, reconstituye la noción de juicio en Arendt a partir de una conferencia que impartió en 1970 sobre la filosofía política de Kant (cf. Arendt 1982; 2003), y de algunos desarrollos del primer capítulo sobre el pensar en la obra que dejó inconclusa.

La sección sobre Arendt se divide también en tres capítulos. El primero versa sobre el sentido del mundo como mundo en común que está constituido de particulares, pero también como el lugar en el que aparecemos ante los otros y construimos lo común. Es la experiencia de la pluralidad y de la singularidad que, como señala Gasché, ya Aristóteles en la *Política* designaba como la condición de la vida pública, que se refiere no solo al número de miembros, sino a su esencial diversidad. En los capítulos segundo y tercero, Gasché lleva a cabo un análisis puntual de la lectura que Arendt hace del juicio reflexionante kantiano al señalar la libertad que ella se toma en la interpretación, no solo por el hecho de que Kant

no desarrolla un proyecto político, sino porque Arendt parecería ignorar que aquel es un filósofo trascendental. No obstante, en la lectura infiel de Arendt el juicio es una facultad eminentemente política que habría sido olvidada en la tradición de la filosofía; una facultad, según Arendt y Gasché, que hace eco de la noción aristotélica de *phronesis* como una virtud ética y política, en la que radica la habilidad para tomar decisiones y deliberar.

Gasché expone la relación que plantea Arendt entre el espacio público y el juicio reflexionante, puesto que aparecemos ante los otros con palabras y acciones, y ellas piden un juicio y una respuesta. Gasché analiza con detenimiento la importancia que Arendt concede al *sensus communis*, pues si el juicio reflexionante es siempre de lo particular, su validez solo puede ser ejemplar. Pero este juicio tiene su garantía en el sentido común. Aquí, señala Gasché, comienza la lectura infiel de Arendt, pues para Kant el *sensus communis* es una idea y el juicio de gusto se basa en el juego libre entre la facultad del entendimiento y la imaginación. Por su parte, Arendt considera que el *sensus communis* es lo que nos permite pertenecer a una comunidad y comunicarnos con los demás, y esto es lo que hace que el *zoon logon echon* sea ante todo político. Hacia el final del tercer capítulo, Gasché subraya la relación entre el juicio en Arendt y la persuasión en Aristóteles, ya que, para Arendt, los juicios necesitan ser persuasivos y obtener el consentimiento de los demás. Curiosamente, tanto la persuasión como el juicio presuponen la comunidad, por ejemplo, en el sentido común o en los lugares comunes, pero también la constituyen de manera productiva.

Me parece que aquello que podría unir a la persuasión, a la reflexión y al juicio en la lectura que hace Gasché es, además de su necesidad para la vida en común, una noción de performatividad que Gasché no desarrolla explícitamente, pero que está presente en el libro, en la manera como expone que la retórica construye el espacio de lo público, y el entimema es posible por la constitución de un entendimiento común. Así mismo, Gasché interpreta la *Besinnung* como un pensar activo o la acción como modo de pensar (*denkende Handlung*); y si bien la teoría de los actos del habla se refiere sobre todo a los enunciados, habría aquí la idea de un pensamiento productivo y de la necesidad de un discurso que, a diferencia del discurso teórico, pueda dar cuenta de la acción del pensar. Por último, el juicio político, tal como lo entiende Arendt, es decir, que depende del sentido común, construye tanto la comunidad como el espacio público, no como algo dado, sino como aquello que se genera en la comunicación. Tanto la persuasión como la reflexión y el juicio apuntan a un discurso que no es el de la teoría, sino el de la vida práctica, pero que es capaz de producir lo común, generar vínculos y construir espacios para la vida política. Así, el libro de Gasché da lugar a nuevas interpretaciones de los autores clásicos a partir de una lectura rigurosa de los textos.

Bibliografía

- Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. Barcelona: Paidós, 2003.

Gasché R. *The Tain of the Mirror*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Gasché, R. *Un arte muy frágil: sobre la retórica de Aristóteles*. Ed. Pablo Oyarzun. Santiago: Metales Pesados, 2010.

MIRIAM JERADE

Universidad Nacional Autónoma de México - Ciudad de México - México
 miriamjerade@comunidad.unam.mx

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.68733>

Mouffe, Chantal. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014. 146 pp.

La filosofía política contemporánea tiene una importante producción teórica que promueve debates y alternativas frente a las políticas neoliberales. Una de las filósofas más representativas es, sin duda, Chantal Mouffe, quien, junto con Ernesto Laclau –su compañero de vida–, publicó *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* en 1985. Esta obra es considerada canónica dentro de los estudios posmarxistas, o también, como lo denominó Oliver Marchart, del pensamiento posfundacional. Esta filósofa belga continuó sus reflexiones publicando *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (1999), *La paradoja democrática* (2012) y *Dimensiones de democracia radical* (2012).

Posteriormente, en el 2014, publica *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. En la primera parte del libro, Mouffe se propone justificar su modelo político agonista. Como primer punto, retoma de sus anteriores libros la distinción entre “la política”, que refiere al ordenamiento y