



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.vol71n9Supl.106743>

¿ES POSIBLE UNA NORMATIVIDAD AUTORREFLEXIVA?

REFLEXIONES ACERCA DE LA ESTÉTICA
MODERNA



IS SELF-REFLECTIVE NORMATIVITY POSSIBLE?
REFLECTIONS ON MODERN AESTHETICS

VERÓNICA GALFIONE*

Universidad Nacional de Córdoba / Conicet - Córdoba - Argentina

* veronica.galfione@unc.edu.ar / ORCID: 0000-0003-2429-8203

Cómo citar este artículo:

MLA: Galfione, Verónica. “¿Es posible una normatividad autorreflexiva? Reflexiones acerca de la estética moderna.” *Ideas y Valores* 71. Supl. 9 (2022): 75-99.

APA: Galfione, V. (2022). ¿Es posible una normatividad autorreflexiva? Reflexiones acerca de la estética moderna. *Ideas y Valores*, 71 (Supl. 9), 75-99.

CHICAGO: Verónica Galfione. “¿Es posible una normatividad autorreflexiva? Reflexiones acerca de la estética moderna.” *Ideas y Valores* 71, Supl. 9 (2022): 75-99.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo se propone indagar hasta qué punto la definición de la negatividad en términos de fuerza, que propone Christoph Menke en el marco de sus reflexiones estéticas, logra superar las coordenadas a partir de las cuales este concepto había sido pensado por la tradición. Mi hipótesis es que Menke se aleja de la inclinación metafísica a identificar la negatividad con el espíritu, pero tiende a reproducir el mismo esquema dualista por medio del cual la interpretación tradicional había establecido la exterioridad de la negatividad. En tal sentido, el modo de proceder de Menke resulta paradójico, porque busca aprehender una negatividad fundamental, pero se sirve para ello de conceptos que ya son un intento de neutralizar el hiato inherente a la normatividad.

Palabras clave: estética, normatividad, negatividad, praxis artística, subjetividad.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to explore the extent to which the definition of negativity in terms of force proposed in the framework of Christoph Menke's aesthetic reflections can overcome the frames from which the tradition has thought this concept. My hypothesis is that Menke distances himself from metaphysics tendency to identify negativity with spirit but tends to reproduce the same dualistic scheme with which the traditional interpretation had established the exteriority of negativity. In this respect, Menke's attempt is paradoxical, because he seeks to apprehend a fundamental negativity, but uses terms that reflect the need to neutralize the hiatus inherent to normativity.

Keywords: Aesthetics, normativity, negativity, artistic praxis, subjectivity.

I

Son pocas las ocasiones en las que los representantes de la nueva teoría crítica establecen un diálogo con el psicoanálisis. En una de esas raras oportunidades, Christoph Menke (cf. 2015b) recupera una cita de Jacques Lacan en la que este se ocupa del famoso sueño de Freud sobre su encuentro con Irma. A Menke le interesa remarcar el uso que hace Lacan de la noción de “carne” para referirse a aquello que Freud habría descubierto en la boca de Irma.

Es un descubrimiento horrible: la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro, los secretos por excelencia, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia. (Lacan 1983 235)

Menke interpreta la referencia de Lacan a la carne, en tanto núcleo del descubrimiento de Freud, como un audaz intento de captar un tipo de pensamiento que, llevado hasta sus últimas consecuencias, invierte el modo en que toda la tradición, más allá de las diferentes orientaciones filosóficas, había concebido la negatividad. Pues, si esta había identificado el cuerpo como el lugar de la determinación, de la limitación, de la finitud, y le había reservado al espíritu el privilegio de la negatividad o de la infinitud, de la cita de Lacan se infiere, según Menke, que “el hombre es infinito a través de su cuerpo, en su sensualidad –su deseo y su placer–, esto es, en y a través de su naturaleza” (Menke 2015b 150). El cuerpo, como carne, constituiría, entonces, el fundamento de todas las formas de organización, pero carecería en sí mismo de toda posible forma; él sería esencialmente indeterminado, infinito.

Menke parece inscribir su propio pensamiento dentro de esta nueva tendencia. Esto resulta evidente desde el momento en que concibe la praxis estética como una experiencia de la libertad, pero rechaza toda interpretación que haga de ella una suerte de reaseguro de la soberanía subjetiva. Lo que vuelve significativa la praxis estética desde un punto de vista filosófico no es el hecho de que ella haga posible el reencuentro del sujeto consigo mismo en tanto entidad fundante o le presente, al menos, una forma paradigmática de su estructura de comprensión. Por el contrario, lo que lleva a Menke a concentrarse en ella es su capacidad para ofrecernos una forma de libertad que, lejos de hundir sus raíces en el sujeto, nos enfrenta con fuerzas que este no se encuentra en condiciones de dominar. La experiencia estética es la experiencia, en tal sentido, del “exceso de la vida” (Menke 2015b 149), de la vida como exceso.

Dejando de lado toda pregunta filológica acerca de la adecuación de la interpretación que hace Menke de la perspectiva lacaniana, querría indagar en estas páginas hasta qué punto su definición de la

negatividad en términos de experiencia de la carne logra superar las coordenadas a partir de las cuales este concepto había sido pensado en la tradición. Según creo, es posible hallar en el pensamiento de Menke dos formas encontradas de pensar la negatividad. La primera aparece en sus trabajos sobre Hegel y se caracteriza por romper con la contraposición moderna entre normatividad y naturaleza, para concebir la negatividad en términos de una alteridad constitutiva del propio espíritu. La segunda se configura sobre todo en sus reflexiones acerca de la praxis estética. Aquí Menke introduce el par conceptual “fuerza” - “facultades” e identifica la negatividad con el despliegue del primer elemento, para interpretar la dimensión normativa en términos de “facultades”. De este modo, Menke se desmarca de la tendencia metafísica a identificar la negatividad con una capacidad del espíritu para traspasar la determinación del cuerpo. No obstante, reproduce, desde mi perspectiva, el mismo esquema dualista que había servido de base de la interpretación tradicional de la negatividad. Como hipótesis complementaria sostendré que en los análisis estéticos de Menke se produce un solapamiento entre categorías históricas y nociones de orden ontológico. Según creo, Menke proyecta sobre este último plano conceptos de origen moderno. Esto sucede de manera paradigmática en el caso de las nociones de fuerza y de facultades, las cuales solo resultan concebibles, como intentaré mostrar, en el marco del proyecto moderno de una regulación autónoma de la conducta. El problema que se sigue de aquí es que, en tanto conceptos históricos, la fuerza y las facultades ya constituyen un intento de neutralizar el hiato que atraviesa toda forma de normatividad y no pueden ofrecernos, por ello mismo, una concepción alternativa de la negatividad.

II

En el artículo mencionado, Menke sostiene que la metáfora de Lacan de la vida sin órganos o sin forma interrumpe la oscilación histórica entre “el idealismo y el materialismo, entre la metafísica y la antimetafísica, en la medida en que ataca aquel punto en el que todas estas perspectivas coinciden” (2015b 150). No obstante, en otros textos, Menke tiende a relativizar esta generalización y rastrea la génesis de un pensamiento de la vida a través de la filosofía alemana. Esta genealogía apunta a mostrar de qué manera ciertas perspectivas filosóficas, en su intento por superar las aporías del proyecto fundacionalista moderno, habrían logrado tematizar este exceso de la vida. En la medida en que Menke vincula aquí el proyecto moderno de autofundamentación de la filosofía con el descubrimiento del carácter limitado del sujeto, parece plegarse a la reconstrucción del idealismo alemán que propone Dieter Henrich y según la cual es en el propio intento de convertirse

en fundamento último de la filosofía que el ser humano se descubre como un sujeto dependiente. Henrich se remonta aquí a la figura de Fichte, quien, según su lectura, habría demostrado tanto la necesidad de colocar el saber del sujeto sobre sí mismo como principio último de la filosofía, como advertido que ese saber de sí depende de presupuestos que exceden el orden subjetivo. Fichte habría inferido esto último al constatar las contradicciones a las que daban lugar los esfuerzos de las filosofías fundacionalistas de finales del siglo XVIII. Henrich describe estas contradicciones en los siguientes términos:

Parece claro que solo se puede hablar de conocimiento cuando también se puede designar a aquel que posee el conocimiento. Pero si el yo del sujeto es ya en sí mismo un conocimiento, esta proposición supuestamente evidente no puede aplicarse sin matizaciones. Porque si todo conocimiento tuviera realmente un sujeto, entonces el sujeto mismo no podría ser conocimiento. De lo contrario, habría que asumir también un sujeto de este sujeto y entregarse a la regresión infinita que tanto temía Fichte. (1966 213)¹

Como habría descubierto Fichte, según Henrich, no se trata aquí de un problema epistémico que pudiese ser resuelto por medio de alguna distinción o vuelco dialéctico. Lo que estas contradicciones revelarían sería, más bien, el hecho de que aquel sujeto que debería servir de fundamento último de la filosofía “no es dueño de sí en un doble sentido”. “No se produce a sí mismo por medio de la autoobjetivación. Y no posee ningún conocimiento adecuado acerca de sí mismo” (Henrich 1970 277). Esta idea, que en Henrich conduce a una refundación de la metafísica –capaz de integrar la autorreferencialidad del sí mismo con la experiencia de su dependencia con respecto a un fundamento que no se encuentra a su disposición–,² en Menke adopta un sentido diferente, pues, para él, el reconocimiento de las aporías

1 Henrich sostiene que Fichte se propone explicar el concepto de “autoconciencia”, que en Descartes, Leibniz, Rousseau y Kant había operado de presupuesto. Al hacerlo, se daría cuenta de que esto conduce a un círculo. La conciencia de sí mismo se alcanza por medio de la autorreflexión mediante la cual el yo vuelve a sí mismo. Sin embargo, tal retorno solo es posible si el yo, que vuelve a sí mismo, puede reconocerse, y esto presupone que este debe tener conciencia de sí antes de volver reflexivamente sobre sí mismo. El círculo consiste, por tanto, en que la autoconciencia, que debe explicarse a través de la reflexión, debe ser presupuesta ya por la propia explicación reflexiva. Según Henrich, las diversas versiones de la *Wissenschaftslehre* habrían tenido como objetivo evitar este círculo.

2 Para un desarrollo más acabado del concepto de integración es posible consultar el ensayo de Henrich “Selbstbewusstsein und spekulatives Denken” (1982). La defensa que hace Henrich de la metafísica ha dado lugar a una importante disputa con Habermas (cf. Habermas y Henrich 1974 48).

que trae aparejada la concepción tradicional del sujeto y de la libertad torna visible la indeterminación esencial del cuerpo, de la carne como ser sin órganos y sin forma, y obliga a tomar en serio, así, el hiato que subyace a cualquier intento por configurar el relato coherente de una vida con sentido (cf. Henrich 2003 26).

Lo que Menke pretende mostrar en su reconstrucción de la tradición es que no toda la filosofía moderna ha sido tan ciega con respecto a este descubrimiento como pretende hacerlo creer la interpretación de Martin Heidegger o de Hans-Georg Gadamer (cf. Menke 2003 734-5). De hecho, de Herder a Nietzsche, pasando por Friedrich Schlegel, la estética no se habría encargado sino de recordarnos que la libertad no puede ser entendida en términos de autonomía, que la contradicción en la que se enreda la idea de autonomía, al no poder explicar cómo es posible una ley de la libertad,³ solo hace visible, finalmente, la radical e irrebasable indeterminación sobre la que se erige la concepción moderna de la subjetividad. La estética se presentaría, en tal sentido, como la contracara de la naciente ciencia de la biología. A diferencia de esta, que piensa la vida bajo la forma de la teleología o de la funcionalidad y apuntala, de este modo, la reducción de la libertad a la autonomía, la estética experimenta la vida bajo la forma de una actividad no teleológica o de una fuerza antiteleológica.

El concepto biológico de la vida, en cuyo esquema puede leerse la *Monadología* de Leibniz, vincula el concepto de autoactividad al de finalidad o función: la biología, que según Foucault marca el umbral de la modernidad, entiende los procesos vivos como teleológicos o funcionales... Vivir, entendido biológicamente, significa realizar aquellos propósitos que conforman la forma o el género de este ser vivo. La estética, en cambio, piensa en la vida como algo no teleológico, incluso antiteleológico. (Menke 2015b 151)

Como señala Menke, en el ámbito estético el hombre se comporta como un cangrejo de mar, el cual, según Nietzsche, “constantemente busca a tientas en todas las direcciones y de vez en cuando atrapa algo; pero va a tientas no para atrapar algo, sino porque sus miembros tienen que vivificarse” (Nietzsche 1988 17 1[53]). La actividad estética es una actividad “ciega”, sin meta, desobrada, y, por ello mismo, la única que es capaz de ofrecernos la experiencia de una forma auténtica de libertad.

El interés de Menke por esta inversión del concepto de la negatividad, de la que daría cuenta la preocupación del psicoanálisis por la carne, se desprende de la necesidad de rescatar el potencial crítico de la praxis estética frente a aquellas perspectivas que la identifican con

3 Vuelvo sobre este punto más adelante.

la metafísica moderna de la subjetividad y le atribuyen un efecto pernicioso sobre los órdenes sociales normativos. Tal es el caso de la crítica tradicional de la estetización, la cual rastrea este efecto pernicioso de la estética en el propio ámbito estético y apunta, de esta forma, contra el proceso de desontologización de la obra de arte con el cual se inicia la estética moderna. Desde esta perspectiva, sería un error considerar el surgimiento de la nueva disciplina como un asunto meramente estético: al colocar la obra de arte bajo la esfera del sujeto, la estética moderna pone en marcha un proceso que tendrá como consecuencia última la corrosión de las normas culturales y la sujeción del esteta a las mismas relaciones sociales de las cuales se buscaba emancipar. En este punto tampoco las filosofías idealistas del arte de comienzos del siglo XIX parecen aportar nada diferente. Pues, si bien ellas ya no se concentran en el receptor, como las estéticas psicológico-efectuales de mediados del siglo XVIII, no apelan a la obra de arte sino para proyectar sobre su superficie el modelo del sujeto soberano (cf. Heidegger 1961 195). En tanto consumación y radicalización del pensamiento moderno del sujeto, la estética desrealizaría el propio ámbito artístico –lo estetizaría– y transformaría el arte, su primera víctima, en un agente de la propia estetización (cf. Menke 2010a 20).

Sin embargo, estas críticas a la presunta dependencia de la estética con respecto a la metafísica del sujeto y a la lógica corrosiva y despótica del yo probablemente no hubieran movilizado la reflexión de Menke si ellas no hubiesen sufrido una paradójica reactivación a partir de la tesis de *El nuevo espíritu del capitalismo*, libro en el que Ève Chiapello y Luc Boltanski buscan dar cuenta del momento novedoso del neoliberalismo y lo identifican con la apropiación productivista de valores de origen estético. Según estos autores, desde los años 60 y en el contexto de los nuevos movimientos sociales, se habría configurado un nuevo tipo de crítica que ya no tendría como objeto, como en la tradicional “crítica social” de izquierdas, la igualdad, la justicia y la unidad de la clase obrera. Esta nueva forma de crítica se realizaría en nombre de la autonomía y se dirigiría centralmente contra la autoridad, las normas y la disciplina. Boltanski y Chiapello la denominan “crítica artística”, estableciendo una conexión explícita con la tradición estética. Según ellos, lo propio del neoliberalismo habría sido su capacidad para apropiarse de esta forma de crítica y transformarla en el imperativo central de toda forma de socialización. Boltanski y Chiapello se focalizan en este punto en la incorporación de principios artísticos tales como la autonomía, la creatividad o la autodeterminación en los procesos

laborales y en la organización de las empresas.⁴ No obstante, este fenómeno también tiene su correlato en el ámbito del consumo, ya que el neoliberalismo impone al individuo la necesidad de transformarse a sí mismo de manera permanente a los fines de adaptarse a un sistema de producción que se caracteriza por fabricar bienes (en un sentido muy amplio) para los cuales todavía no es posible imaginar ninguna forma de necesidad.⁵ Al respecto señala Menke:

Las necesidades para las que se supone que las mercancías tienen un valor de uso, en el sistema de consumo de masas son culturales en el sentido eminente: no sólo se generan artificialmente, sino que se dirigen a su vez hacia el significado atribuido a la mercancía y a su posesión. (2013 140)

Si bien Menke comparte la crítica de los autores de *El nuevo espíritu del capitalismo* al chantaje neoliberal –que cambia “mayor autonomía” por “menor seguridad” social (Boltanski y Chiapello 2002 294)–, no se encuentra dispuesto a pasar por alto la extraña confluencia de la tesis de la “integración” o “incorporación” de los ideales estéticos con la vieja crítica conservadora de la estetización.⁶ De hecho, si leemos la tradición filosófica alemana en los términos clásicos, sería posible pensar que *El nuevo espíritu del capitalismo* no viene sino a confirmar aquello

4 Nancy Fraser ha defendido un argumento similar en relación con los reclamos de la segunda ola feminista: “Claramente emancipadoras en la época del capitalismo organizado de Estado, las críticas al economicismo, el androcentrismo, el estatismo y el westfalianismo parecen ahora plagadas de ambigüedad, susceptibles de cubrir las necesidades de legitimación de una nueva forma de capitalismo” (2020 152). Posteriormente, la autora ha orientado este razonamiento a explicar el auge de las nuevas derechas. Estas constituirían una reacción a la concentración de la izquierda en la política de la identidad en detrimento de la crítica social (cf. Fraser 2017 82). Este segundo giro de su argumento supone, claro está, que una política de la identidad (lo que perviviría de la crítica artística) es perfectamente articulable con el neoliberalismo. No obstante, si no equiparamos crítica artística con política de la identidad y nos concentramos más bien en el reclamo artístico de una mayor libertad, también sería posible pensar en una posible continuidad entre los ideales del 68 y los nuevos movimientos “libertarios”. Entiendo que Menke querría evitar todas estas consecuencias en la medida en que ellas presuponen la renuncia absoluta a un conjunto de ideales que han desempeñado un papel político verdaderamente liberador en el pasado y que aún podrían hacerlo en tanto índices de un momento de negatividad radical que resulta inconcebible desde las concepciones sociales de la libertad.

5 Cabe aclarar, sin embargo, que esto convierte el consumo en un fenómeno que el individuo, en tanto empresario de sí mismo, ya no debe analizar en términos de satisfacción, sino más bien desde la lógica de la inversión, esto es, en vistas de un posible incremento de su propio capital humano (cf. Bröcking 2004 14).

6 Sobre la crítica a la estética en la tradición alemana, se puede consultar el trabajo de Bohrer (2017). En términos políticos, el tema es analizado por Juliane Rebentisch en *Die Kunst der Freiheit* (2011).

que los críticos del esteticismo habían sostenido algunas décadas antes, es decir, que hay que buscar en la estética moderna, en su carácter eminentemente subjetivista, la causa de los actuales problemas sociales y culturales. En tal sentido, no habría nada paradójico en el hecho de que la economización neoliberal de lo social –con la consiguiente pérdida de derechos y la disolución de las diferentes formas de solidaridad social– hubiese ido de la mano de la generalización de los valores estéticos y de la superación de aquello que, en la tradición crítica, había sido definido en términos de alienación. El neoliberalismo no habría realizado aquí ninguna suerte de tergiversación de los valores estéticos, sino que se habría encargado de desplegar el germen pernicioso y destructivo que sería inherente al propio subjetivismo de la estética.

III

La necesidad de pensar una crítica a la metafísica moderna de la subjetividad y a las formas de sujeción política que se encuentran vinculadas con ella, sin renunciar al potencial crítico de la estética, parece ser un tópico común en la tradición de la teoría crítica, en la cual se inscribe Menke. Pero si a la hora de buscar un desvío para el argumento que identifica la estética con los nuevos dispositivos de dominio un autor como Theodor W. Adorno aún podía apelar a la obra de arte –convirtiéndola en un lugarteniente de ese sujeto autorreflexivo y, por ende, receptivo, cuya posibilidad era sistemáticamente negada por la metafísica y la propia sociedad capitalista (cf. 1974 126)–, para Menke esta posibilidad ya no se encuentra disponible. Esto se debe, en parte, al curso del arte contemporáneo, que ha dejado de producir *obras* en términos objetivos (cf. Rebenisch, 2018 25), pero también al hecho de que, según señalan las nuevas perspectivas filosóficas, la concepción adorniana de la obra de arte reproduce en clave negativista la lógica moderna de la autodeterminación.

Por ello mismo, para salvar la estética de la crítica a la metafísica del sujeto, Menke debe rechazar la identificación entre industria cultural e inclusión artística del espectador que presupone la opción adorniana por la obra de arte negativa. Se trata de mostrar que la renuncia a la posibilidad de concebir la obra como el único sujeto posible de la experiencia estética no conduce de manera necesaria a afirmar una relación de dominio o disposición sobre el objeto estético –como si lo único que hubiese salvado a la praxis estética de ser completamente absorbida por la metafísica hubiese sido su referencia a la obra de arte negativa–. A tal efecto, Menke se ocupa de demostrar que, si la indeterminación que resulta constitutiva de las formas artísticas desdiferenciadas incita nuestros esfuerzos interpretativos, lo hace con el fin de poner en evidencia nuestra incapacidad para dotar de un sentido acabado al objeto

estético. Menke reconoce que la experiencia estética desdiferenciada obliga al espectador a proyectar un sentido “subjetivo” sobre el objeto artístico. No obstante, esta demanda solo lleva, como señala Menke desde *La soberanía del arte*,⁷ a poner de relieve su incapacidad para controlar los procesos de atribución de sentido; a mostrar que en ellos se despliegan fuerzas que no tienen su origen en el sujeto ni pueden ser objetivadas en un rendimiento de carácter cognitivo. En tal sentido, la autorreflexión estética se encuentra lejos de apuntalar nuestra autocomprensión como sujetos. Ella se encarga, más bien, de poner de manifiesto el carácter constitutivamente descentrado del hombre moderno; de sacar a la luz aquello que cierta tradición idealista habría pretendido eclipsar por medio de la construcción del ideal de la autodeterminación. Esto es lo que diferencia la experiencia estética de las experiencias que hacemos fuera del ámbito estético: en la experiencia estética, el acceso al objeto es permanentemente obstaculizado, desestabilizado. Por ello mismo, señala Menke:

Para asir el placer estético el sujeto debe ser entendido como más o como menos que mera subjetividad. El placer estético no es el placer del sujeto en sí mismo, sino del ser humano en su diferencia con respecto al sujeto... la estética piensa al hombre como lugar de potencialidades y consumaciones no-subjetivas. (2020 6)

Pero con este planteamiento, Menke no solo intenta mostrar por qué el abandono del objetivismo estético –el distanciamiento con respecto a la filosofía adorniana de la obra de arte– no tiene como consecuencia necesaria la vuelta a la estética burguesa ni la reafirmación del ideal de un sujeto soberano⁸. Más allá de disputar el sentido de este giro y desligar a la estética de sus presuntos compromisos inherentes con la metafísica del sujeto, lo que le interesa a Menke es defender, frente a algunas corrientes del posestructuralismo, la reflexividad de la experiencia estética y sostener, en tal sentido, la imposibilidad de un acceso

7 Es necesario señalar, no obstante, que existe un importante desplazamiento desde el planteamiento semiótico que se observa en *La soberanía del arte* (1997) hasta los nuevos trabajos de Menke. En estos últimos se percibe un marcado interés por pensar la estética en relación con la constitución de la subjetividad moderna. En tal sentido, aparecen matices históricos que no son tenidos en cuenta en el primer libro. Por otro lado, la lógica semiótica es progresivamente reemplazada por un planteo energético que, si bien no sitúa el placer estético más allá de la reflexión, lo vincula, sin embargo, con la acción de fuerzas.

8 Más aún, sería la pretensión de hacer de la obra de arte un sujeto la que sería deudora del ideal práctico de la autodeterminación, propio de la filosofía moderna. Esta es justamente la crítica al romanticismo que desarrollan Nancy y Labarthe en *El absoluto literario* (2012).

no mediado a aquello que Lacan había denominado “lo más informe”. Desde su punto de vista, la constatación del carácter excesivo de los flujos o impulsos que se despliegan en la experiencia estética –lo que Menke denomina “la fuerza” (*Kraft*)– no debería suponer ni la negación del carácter reflexivo de la experiencia estética ni el rechazo de la necesidad de una conformación teleológica de la fuerza –aquello que Menke caracteriza en términos de “facultades” o “capacidades” (*Vermögen*)–, como sostendrían autores en la línea de Gilles Deleuze.⁹ En este sentido, Menke no solo se esfuerza por mostrar que no todo movimiento reflexivo se inscribe de forma necesaria en la lógica de la autodeterminación, como podría pensarse a partir de la estética kantiana, donde la suspensión del juicio determinante y la vuelta del sujeto sobre sí mismo no tiene otro objetivo que poner en evidencia la capacidad del sujeto para autoafectarse. Su interés es mostrar que, más allá de este hecho, sin el intento por contener las fuerzas bajo una forma significativa, no sería posible experimentar su desmesura y no tendría lugar la propia experiencia estética.

Contra las posiciones que, junto a la reflexividad de la experiencia estética, niegan la necesidad de un momento normativo en la constitución del sujeto, Menke recalca los rendimientos de la configuración teleológica de la fuerza. En este punto, su postura se asemeja a aquella que sostienen los así llamados hegelianos de izquierda (cf. Pippin 2008 97-102; Honneth 2001 81ss). De acuerdo con esta perspectiva, el ser humano solo puede ser libre en la medida en que es *capaz* de hacer algo y esto supone un proceso de formación o adiestramiento que permite transformar el cuerpo en una herramienta útil y someter el comportamiento a patrones sociales de logro. La libertad se presenta así como una facultad socialmente configurada, que surge de un proceso dialéctico de liberación por medio del cual el ser humano se emancipa del poder directo de la naturaleza, a la vez que se somete al poder social:

Un sujeto cuya concepción del mundo y su autorrepresentación han asumido el carácter de facultades espirituales puede seguir teniendo fuerzas de expresión viva al lado o por debajo de ellas, pero ya no está dominado por ellas, sino que, por el contrario, es capaz de controlarlas. (Menke 2018 104)

9 Si bien Menke construye su concepto de fuerzas en relación directa con Deleuze –quien había sostenido: “En arte, tanto en pintura como en música, no se trata de reproducir o de inventar formas, sino de captar fuerzas” (Deleuze 2009 63)–, no deja de señalar cierta unilateralidad en el pensamiento de este autor. Esto se torna explícito en la conferencia “Die Nachahmung des Lebens. Demokratie nach Beuys” (2021), en la cual se vale de una obra de Beuys –*Die Honigpumpe*– para poner de relieve los problemas que traería aparejada la confianza en superar toda forma de alienación formal.

Menke reconoce tanto el momento de violencia que suponen estos procesos formativos como el hecho de que ellos tienden a autonomizarse de los contextos vitales originarios y a reproducirse de manera mecánica. No obstante, rechaza toda posibilidad de inferir a partir de este hecho la necesidad de conectar de forma directa con la dinámica inmanente de autorregulación de la vida (cf. Menke 2018 28ss). Dado que la libertad depende de la adquisición de capacidades –aun cuando no coincida con estas, como veremos más adelante– y que esta adquisición supone un momento de exterioridad –un hacer mecánico, una segunda naturaleza (cf. Menke 2018 219)–, aquellas perspectivas vitalistas que aspiran a reencontrarse con la fuerza activa de la vida, no solo poseerían un carácter ingenuo o ilusorio, sino que serían también potencialmente ideológicas, es decir, ellas podrían acabar validando la naturalización de ciertas dinámicas sociales que han sido instituidas de manera violenta y que han echado raíces en el centro de la propia naturaleza, que se han vuelto carne, y que, en verdad, solo podrían ser removidas por medio de nuevas formas de intervención. En términos más claramente políticos, lo que Menke rechaza aquí es una determinada interpretación de las formas de dominio neoliberales, que descrea del discurso neoliberal de la desregulación y remite las actuales formas de control a un proceso de intervención espuria en la dinámica propia de la vida (cf. Hardt y Negri 2002 314). Desde estas perspectivas, la superación de las relaciones de dominio neoliberales dependería de la posibilidad de remover estas instituciones para reencontrar, por detrás de ellas, la fuerza viva del *conatus* o el ímpetu de la multitud (cf. Hardt y Negri, 2002 55). Para Menke, en cambio, en la medida en que la libertad práctica depende de la adquisición de facultades y, en tal sentido, supone los procesos de alienación y dominio, la crítica al neoliberalismo debería asumir la necesidad de regular de manera reflexiva dichos procesos a los fines de evitar su naturalización y su tendencial identificación con un presunto dinamismo vital de carácter inmanente.

IV

Menke considera que es un mismo argumento el que permite sostener la posibilidad de pensar al ser humano más allá de las coordenadas subjetivas y defender la necesidad de una configuración teleológica de nuestras fuerzas vitales. Menke afirma que es justamente porque el ser humano no se halla determinado por naturaleza que debe *formarse*, es decir, que debe disciplinar su cuerpo a los fines de volverlo una herramienta dócil, y que es, sin embargo, esta falta de determinación natural la que le impide realizar esta tarea de una forma acabada:

El ser humano *debe* hacerse sujeto en primer lugar a través de ejercicios, puesto que no posee por naturaleza la “disposición” a ser sujeto.

Y el ser humano *puede* hacerse sujeto solamente por medio de ejercicios, puesto que por naturaleza no está completamente determinado por leyes causales o instintos. La fuerza es un supuesto que el sujeto debe asumir si es que quiere entenderse a sí mismo como aquello en lo que se ha convertido a partir de condiciones naturales: si es que pretende pensar conjuntamente su existencia como espíritu y su génesis a partir de la naturaleza. (Menke 2014a 1095)

Menke se está distanciando aquí tanto de las posiciones vitalistas, que confían en la posibilidad de conectar con la autorregulación inmanente de la vida, como de las perspectivas dualistas, que parten de la existencia del espíritu. Para él es necesario explicar la génesis del espíritu a partir de la naturaleza y esto solo es posible si asumimos que la naturaleza humana no está determinada completamente ni en términos causales o instintivos, ni porque cuente con una cierta predisposición para el desarrollo de las capacidades espirituales. En el primer caso, simplemente no sería posible explicar la existencia del espíritu, mientras que en el segundo se negaría la existencia de la naturaleza: todo sería espíritu y nada más que espíritu en diferentes grados de actualización. Pero asumir la indeterminación de la naturaleza, su no preparación o disposición para el desarrollo del espíritu, supone colocar en el origen del espíritu lo Otro del espíritu y convertir así dicha alteridad en un momento constitutivo de los propios procesos autónomos del sujeto. Entendida en estos términos, la “fuerza” debería hacer referencia a una suerte de condición de posibilidad paradójica que, si bien hace posible la constitución de las facultades, las dota también de una naturaleza intrínsecamente inestable. En tanto el espíritu no posee un carácter originario ni se encuentra prefigurado en la naturaleza, su emergencia solo puede pensarse en términos de alteridad: el espíritu debe surgir como lo otro de sí y desarrollarse de manera trabajosa a través de ese medio que le es ajeno, atormentado por los fantasmas que produce su propio desgarramiento interno. Es la falta de una determinación instintiva la que predispone al ser humano para el desarrollo de las facultades y, sin embargo, es también ella la que socava el desarrollo del espíritu, la que vuelve intrínsecamente problemático la institución de un orden normativo. Ella es condición de posibilidad del espíritu y también su límite o su condición interna de imposibilidad.

Ahora bien, si asumimos esta lectura del surgimiento del espíritu a partir de la naturaleza, se torna evidente que no es posible hacer una interpretación naturalista de la negatividad e identificarla con la experiencia de la carne. Si bien no es la aspiración a la autodeterminación la que corroe internamente cada una de las producciones del espíritu,

despotenciándolas y transformándolas en mera apariencia, tampoco es la carne en tanto fenómeno natural. Si seguimos el análisis de Menke, lo que desestabiliza al espíritu parece ser más bien su propia desmesura interna, el hecho de ser un desprendimiento de la naturaleza sin anclaje en ella, un producto natural que no se encuentra anticipado por ninguna forma de predisposición y que debe surgir, entonces, de manera improbable, por intermedio de algo que le es esencialmente ajeno. Pero si esta argumentación parecería impedir toda posible identificación de la negatividad con una instancia presubjetiva y obligaría a pensarla, más bien, como aquella alteridad que sería constitutiva del espíritu, no es posible afirmar lo mismo del tratamiento que hace Menke del problema a partir de la introducción de los conceptos de fuerza y facultades.

El problema radica aquí, según creo, en el carácter dicotómico de estos conceptos, el cual obliga a convertir la fuerza en la fuente de la negatividad y a pensar la negatividad como lo contrario de la normatividad. De hecho, aun cuando Menke insista en que el objetivo de su trabajo es desarrollar otro concepto de normatividad, que no reduzca “el logro práctico a facultades racionales” y requiera “de la intervención de la fuerza que interrumpe y transforma” (Menke 2020 10), lo cierto es que las nociones de fuerza y facultades no dejan demasiado espacio libre para pensar una fisura interna a las propias facultades. Esto es así, desde mi punto de vista, porque la noción de fuerza reproduce la misma estructura antinómica que le había permitido a Kant identificar al espíritu con la negatividad. De esta forma, si no se quiere igualar la negatividad con el espíritu, como habría hecho la metafísica tradicional, no queda más remedio que asociarla a su extremo opuesto, es decir, a la fuerza. Pero en tal caso, no obstante, la fuerza ya no puede hacer referencia a una suerte de condición trascendental de posibilidad/imposibilidad, que se traduce en la alteridad constitutiva de la norma, sino a lo otro de la normatividad. Esto quiere decir que, si bien las categorías de Menke invierten la jerarquía a partir de la cual la tradición había pensado el problema de la negatividad, reproducen una estructura de pensamiento que, por su mismo dualismo, no encuentra su razón de ser en el reconocimiento de esta imposibilidad interna de la norma, sino más bien en el intento de encubrirarla o silenciarla.

A continuación, voy a servirme de los propios análisis de Menke para reconstruir en términos críticos el origen de la noción *fuerza*. Para ello, comenzaré refiriéndome brevemente a la concepción kantiana de la libertad como autonomía, a los fines de poner en evidencia su carácter aporético y de demostrar, a partir de allí, la inmanencia de la “fuerza” con respecto al propio principio de normalización. Según se espera demostrar, es la propia pretensión de constituirse en un sujeto autónomo, que se rige por su propia ley, la que transforma toda

forma de existencia alternativa en lo Otro de la normatividad –lo que la convierte en “fuerza” – y la que vuelve inadecuado el concepto de fuerza para pensar la negatividad que sería constitutiva de la norma.

V

Como es sabido, la peculiaridad de la concepción kantiana de la libertad radica en su tendencia a identificar el ejercicio libre de la voluntad con el seguimiento de una ley que habría sido impuesta por la propia subjetividad. Siguiendo la postura de Rousseau, Kant afirma, según sostiene Menke, que “un hombre es libre cuando no se somete a ninguna ley que haya sido dada por otros, sino tan sólo a aquella que se ha dado (o se podría haber dado) a él mismo” (2006 307). Esta manera de entender la libertad rompe con la inclinación habitual de la modernidad temprana a contraponer ley y libertad. Para esta última, el sometimiento a la ley era sinónimo de falta de libertad y el ejercicio de la libertad era la conducta liberada del imperio de la ley. Desde mediados del siglo XVIII, en cambio, la libertad será definida de tal manera que ya no será posible pensarla con independencia de la ley. Para la concepción moderna de la autonomía, una persona no es libre sino cuando sigue la ley que ella se ha dado a sí misma, mientras que una ley solo es válida cuando se presenta como un producto de la libertad. En este sentido, la idea moderna de la autonomía contiene “una nueva concepción de la normatividad y de la libertad” (Khurana 2011 7).

Según sería señalado ya a finales del siglo XVIII, el problema de esta concepción de la libertad radica en su incapacidad para dar cuenta del origen de la “ley de la libertad”, pues si esta ley es un “acto de obediencia de una ley no dada por uno mismo”, entonces ella no es libre; pero si la institución de la ley se presenta como un acto de libre arbitrio, entonces la ley asume un carácter arbitrario: “ambas son formas de heteronomía: la heteronomía externa de la ley dada o la heteronomía interna de las decisiones meramente arbitrarias” (Menke 2010b 676). Es decir, para explicar la existencia de una ley de la libertad deberíamos asumir o bien que la ley depende de otra ley y, por ende, no es autónoma, o que se sigue de un acto de arbitrariedad, por lo que dejaría de ser racional.

Como ha sido mencionado por las perspectivas sistémicas (Luhmann 1993 199), por detrás de esta paradoja se encuentra el hecho de que la institución de una ley de la libertad presupone la demarcación entre un adentro y un afuera de la ley y depende, en tal sentido, de una norma que ya no puede ser justificada en función de la propia ley de la libertad. No obstante, esta paradoja no solo pone en evidencia la contingencia de cualquier orden normativo, sino que revela el efecto performativo de la propia constitución de la ley. Al trazar una línea en sí mismo entre lo que él es de manera intrínseca y aquello que no pertenece verdaderamente

a su esencia, el individuo no solo se constituye a sí mismo como sujeto, sino que, para hacerlo, debe negar el carácter sustancial de esa alteridad que se configura a partir de su propio movimiento de autoconstitución: debe configurar lo otro de sí como lo otro de la sustancialidad y negarle, por ende, toda dimensión normativa. En este sentido, parecería que la vida como fuerza, como pura indeterminación, no puede ser pensada como una instancia preexistente a la emergencia del sujeto, como una suerte de límite externo o de magma primigenio. Su propio carácter “exterior” revela que ella no es sino el resultado de la propia transformación del ser humano en un sujeto. La constitución del yo en un sujeto, en una entidad autónoma, capaz de dar origen a nuevas cadenas causales, corta el vínculo teleológico entre el yo y la naturaleza, convirtiendo a esta en mero no-yo insustancial; ella produce, dicho en términos foucaultianos, el propio cuerpo indómito y excesivo que debe ser controlado y regulado por el sujeto de la ley.

De aquí se siguen dos cosas. Por un lado, que la modernidad efectivamente hace posible una concepción radical de la libertad. Sin embargo, esta concepción de la libertad no es independiente del paradigma legaliforme ni constituye una verdadera alternativa a la idea de autonomía, como sugiere la referencia de Menke a la noción de fuerza. Más bien, hunde sus raíces en ella, pues, en la medida en que aspirar a la autonomía supone renunciar a la posibilidad de fundamentar la norma en un orden natural, la emergencia de dicha pretensión trae aparejada la liberación de la naturaleza con respecto a todo presupuesto de orden teleológico, su conversión en fuerza, en mera indeterminación; la pretensión de constituirse en un sujeto autónomo libera la naturaleza de todo lazo normativo y da lugar a una forma radical de la libertad. En este sentido, la expectativa de un uso absolutamente libre de nuestras fuerzas vitales no respondería a factores antropológicos, sino que encontraría su anclaje en el propio proyecto moderno de una autorregulación de la conducta. Esto es algo que el propio Menke reconoce: “La naturaleza se convierte por medio del disciplinamiento –la contracara, según Menke, de la autonomía–, en el oscuro abismo de indeterminación que se escurre a todo disciplinamiento y se le opone” (2018 80).

La existencia de una relación funcional entre la transformación de la naturaleza en fuerza y el proyecto normativo moderno tiene consecuencias, no obstante, sobre la valoración de la propia libertad estética. En primer lugar, el hecho de que el objeto que se resiste y debe ser controlado sea inmanente al propio dispositivo de control, vuelve infructuoso o incluso contraproducente todo acto de impugnación directa de la ley. Esto es algo que ya ve Hegel en sus escritos de Frankfurt, cuando sostiene que, una vez asumida la universalidad de la ley, el acto

criminal puede quebrantar su materia, pero al hacerlo confirma y refuerza la forma de la ley (cf. Hegel 1978 321).

No obstante, la libertad anómica no solo resulta problemática a raíz de su ineficacia, sino también porque depende de un tipo de normatividad que conduce a una encrucijada desde un punto de vista político. La libertad anómica es cómplice, así, de sus propias condiciones de posibilidad. El punto aquí es que, pensado a partir de la idea de autonomía y de la contraposición entre naturaleza y normatividad, el conflicto de la subjetividad con lo otro (externo o interno) de sí debe dar lugar o bien a un proceso de aniquilación, o bien al intento de estabilizar la distribución de fuerzas alcanzada. La primera posibilidad es una consecuencia directa de la pretensión de instituir la propia ley, ya que, una vez establecida esta, la mera existencia de lo otro (lo no-moral o lo no-jurídico) se convierte en una impugnación o una amenaza para la validez de lo propio. Esto es, con la pretensión de autorregulación, el sujeto de la norma (ética o jurídica) instituye de manera necesaria lo otro de sí, el más allá de la normatividad. Sin embargo, en virtud de sus propias pretensiones, la ley (o el sujeto de la norma) solo puede ver en dichas instancias un peligro para su propia existencia: lo otro de lo norma pone en evidencia el carácter dependiente de una norma que se presume como autónoma. Por ello mismo, la instancia presuntamente autónoma se ve obligada a conquistar para la libertad el espacio anómalo de la fuerza: la subjetividad autónoma debe aniquilar ese resto que, con su sola persistencia, pone en cuestión el estatuto de la autonomía.

VI

A esta dificultad apunta la crítica hegeliana a la concepción kantiana de la libertad, que Menke reconstruye en diversas oportunidades. Menke describe esta crítica resaltando la relación de dependencia entre la emergencia de una dimensión anómica y la pretensión de establecer una ley de carácter autónomo:

La autolegislación, según el diagnóstico crítico, significa primero la auto-división y luego la auto-opresión. Pues la instauración de la ley va necesariamente acompañada del presupuesto de una dimensión anómica opuesta a ella, contra la cual la ley sólo puede ser aplicada por la fuerza, por el sometimiento o la esclavización; esto no es menos cierto cuando amo y sirvo son la misma persona. La ley autónoma comparte con la heterónoma que, como ley establecida, es opuesta y, por tanto, opresora. (2018 56)

No obstante, esta no sería la crítica central que le dirige Hegel a la filosofía kantiana. Ciertamente, asumir la exterioridad del espíritu con respecto a la naturaleza obliga a establecer una relación jerárquica entre los términos y a conectarlos de manera violenta. Sin embargo,

a Hegel le preocuparía más, según Menke, la incapacidad de la explicación kantiana de la libertad para tornar inteligible la existencia de todo posible orden normativo. Esto es así, según entiendo, no tanto porque “todo intento de definir el derecho como resultado o producto relativiza, más bien, el derecho y lo remite al propio acto del que es resultado o producto”, como sostiene Menke (2018 58). Lo determinante aquí parece ser el hecho de que un individuo (o un pueblo) solo puede acatar la ley si ya se encuentra atravesado por ella, del mismo modo en que el cuerpo solo puede someterse al autocontrol si previamente ha sido transformado en una herramienta dócil. Esto conduce al pensamiento dualista hacia un callejón sin salida, pues no importa cuánto esfuerzo se ponga en reglamentar la existencia de ese otro anómico, siempre se lo hará en virtud de una norma que reproducirá de manera necesaria la distinción entre la norma y lo normado y que acrecentará, por ello mismo, la brecha entre ambos elementos. En este sentido, toda expansión del alcance de la regulación de la fuerza profundizará tanto la exterioridad de la norma como el carácter abismal del cuerpo que debería ser domesticado. Esto explicaría, según Hegel, la espiral de violencia y exterminio que se desencadena con la Revolución Francesa.

Todo parece indicar que esta espiral, que producen los propios intentos de realización de la libertad –lo que Hegel llama la furia de la libertad–, solo puede ser interrumpida por medio de la apelación al derecho burgués o, dicho más precisamente, a la forma de los derechos burgueses. No obstante, como señala el propio Menke, la institución del derecho burgués no puede producir mucho más que la estabilización, por medio de la norma, de las relaciones existentes. Ciertamente, es posible conceder que el derecho burgués reconoce el carácter insalvable de la diferencia entre el derecho y la naturaleza –y pone límites, así, a la lógica de la aniquilación–. En este punto, él supone un avance frente a las formas premodernas del derecho (*cf.* Menke 2015a 15ss) pues, si estas aspiran a salvar de algún modo la brecha entre la naturaleza y el derecho, el derecho moderno reconoce que entre la lógica de la autonomía y las apetencias subjetivas existe una distancia insuperable o, dicho en otros términos, que el derecho es una institución que solo existe en su diferencia con respecto a la naturaleza. La ley, como admite el derecho moderno, es exterior y, en tal sentido, debe ejercer violencia sobre los impulsos naturales porque no se encuentra naturalmente anclada en ellos. Sin embargo, el derecho burgués no lleva este descubrimiento lo suficientemente lejos, es decir, no lo toma en consideración para desarrollar su potencial crítico y volverlo contra la propia ley instituida, sino para neutralizar sus puntos de ataque. Como demuestra Menke, el derecho burgués convierte la diferencia entre lo jurídico y lo no-jurídico en una división al interior de las formas sociales instituidas, esto es, en la

creación de la esfera privada, como aquel espacio en el cual es posible seguir libremente los deseos *naturales* de la voluntad, y su separación con respecto a la esfera común, en la cual estos deseos naturales son limitados en función de la utilidad general (cf. Menke 2015a 173ss).

El carácter conservador de la redescrición burguesa de la diferencia entre naturaleza y derecho sale a la luz cuando advertimos que ni el contenido ni la forma de los deseos naturales que son liberados por el derecho burgués tienen verdaderamente un carácter natural. Lo primero ya es ampliamente conocido. Lo segundo es un poco más complejo, porque supone que, quiera lo que quiera la voluntad –también si quiere lo bueno para la comunidad–, lo hará de una forma problemática, ya que lo hará en función de la voluntad propia. En este punto, el argumento no es que el derecho burgués sea conservador porque reproduzca las formas existentes de subjetivación, sino más bien porque crea una forma nueva: los derechos subjetivos producen un tipo de sujeto que no conoce otra forma de validación que no sea aquella que remite a su voluntad propia.

Lo propio de la voluntad no es, por tanto, la determinación de una nueva finalidad –la voluntad propia burguesa no es la voluntad (egoísta) que siempre se ocupa solo *de lo propio*–, sino una nueva forma de validez: la voluntad cuenta ahora solo porque es la voluntad propia, la voluntad de alguien. De este modo, el derecho burgués *crea* simultáneamente una nueva forma de voluntad: al permitir que la voluntad del sujeto sea válida por el mero hecho de ser su voluntad, hace surgir un nuevo sujeto: el sujeto de una nueva forma de querer. (Menke 2015a 265)

El derecho burgués naturaliza la voluntad propia y, con ella, la composición de fuerzas establecida: naturaliza la sociedad burguesa y produce, a su vez, las condiciones para su reproducción.

VII

Teniendo en cuenta el dilema que ha sido expuesto en el pasaje anterior, sería posible decir que el problema que trae aparejada la concepción moderna de la libertad estética –entendida como libertad o independencia de toda forma, como lo contrario de lo normatividad, es decir, como fuerza– no está vinculado ni a su radical indeterminación ni a su efecto corrosivo sobre los órdenes normativos y veritativos, como sostiene la crítica conservadora de la estetización. El problema consiste en que, si bien esta forma de libertad no constituye la consumación de la metafísica moderna del sujeto, no es independiente de ella ni de los mecanismos que hacen posible la libertad como autonomía. La libertad anómica sería la otra cara, el costado oscuro, de una concepción de la libertad que nos obliga o bien a entender la norma como una herramienta conservadora, o bien a transformarla en un arma de aniquilación. Es decir, la

libertad estética no solo sería funcional al principio de autorregulación –de manera tal que toda apelación directa a ella acabaría redundando en un fortalecimiento de la norma–, sino también dependiente y, en ese sentido, copartícipe de una concepción de la normatividad que conduce a alternativas políticamente inadmisibles.

Aquí se esconde uno de los motivos por los cuales resultaría inadecuado identificar el potencial crítico de la producción artística con el mero despliegue de fuerzas. Esto es algo que el propio Menke reconoce cuando se refiere al artista como aquel que es capaz de transitar entre ambos extremos:

El artista es facultad autoconsciente y fuerza desencadenada en la embriaguez. Aún más: no es sólo facultad y fuerza, sino también la transición de una a otra —y nuevamente de ésta a aquélla. El artista tiene una habilidad peculiar: lo que él puede es no poder. El artista es capaz de no-ser-capaz. (2020 97)

Este ir y venir entre la fuerza y las facultades no debería ser entendido, sin embargo, en términos de un acuerdo de lo diferente, como sugiere Menke en la última frase. Esto supondría que es posible detener, de alguna forma, la espiral de aniquilación que desencadena la polarización entre la fuerza y las facultades, de tal manera que la contraposición entre ellas no dé lugar a una mayor abstracción de la norma y a un mayor desenfreno de la fuerza, sino a una “paradójica unidad” (Menke 2020 6). O, dicho de otro modo, supondría asumir que la praxis artística se encuentra por encima de la praxis social y que, a diferencia de esta, no se ve obligada a neutralizar o desactivar en alguna medida la negatividad en el mismo acto de su exposición.

De esta afirmación no se sigue la negación del potencial crítico de la praxis artística, sino más bien su redefinición. Tiendo a pensar que lo que vuelve particularmente interesante la desestabilización estética del acceso al objeto artístico, que resulta característica del arte moderno, es el hecho de que ella obliga a transitar una y otra vez cada una de las posibles salidas del dilema al que nos enfrenta la concepción de la libertad como autonomía, para descubrir en cada paso por ellas el carácter absolutamente inaceptable de ambas. En tal sentido, si el arte conecta especialmente con la dimensión energética de la fuerza no es porque sea una expresión directa de ella, ni porque haga posible una síntesis no coactiva de lo paradójico –es decir, de la fuerza y las facultades–, sino por su capacidad para generar un espacio ilimitado de refracción en el cual la experiencia de la condición imposible de la normatividad se entrecruza con el descubrimiento del carácter derivado y, por ende, limitado del propio despliegue de la fuerza. En tanto experiencia de la indeterminación radical de las fuerzas, el arte revela la aporía sobre

la cual se sostiene el orden normativo moderno. No obstante, no lo hace sino para reconocer en el devenir monstruoso de la ley la condición de posibilidad del propio despliegue de fuerzas que tiene lugar en el ámbito estético. Por ello mismo, si bien el arte tiene un efecto liberador, en la medida en que saca a la luz la condición imposible de la ley, no puede ofrecernos una experiencia unívocamente placentera. En la medida en que el espacio artístico de refracción posee un alcance ilimitado, el arte es incapaz de refrenar el impulso que lo lleva a volver sobre sí mismo la experiencia del carácter fallido de la normatividad. En la praxis artística, la modernidad se ve forzada a reproducir su propio desgarramiento interno: al volver patente el carácter sesgado de toda libertad práctica, el arte nos recuerda que no podemos dejar de desear la libertad de la fuerza, mientras nos obliga, paralelamente, a reconocer la dependencia de esta última con respecto a una manera de entender la norma que neutraliza o niega toda forma de alteridad.

Menke tiende a relativizar la importancia de este componente mortificante que posee la praxis artística en tanto ella no solo hace posible la revitalización de las fuerzas vitales, sino también una experiencia de desgarramiento radical; de la misma manera, la garganta de Irma revela “tanto el objeto primitivo por excelencia, el abismo del órgano femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo de la boca por el que es todo engullido; y también la imagen de la muerte en la que todo acaba terminando” (Lacan 1983 257-258).¹⁰ Según entiendo, esta desatención por parte de Menke no posee un carácter meramente contingente, sino que encuentra una explicación sistemática en el marco de su pensamiento. Menke necesita dejar de lado este componente porque solo así puede concebir el arte bajo la forma de una prefiguración de una praxis lograda, que se halle en condiciones de poner en cuestión sus presupuestos y de afirmar —y no solo de tolerar— su alteridad constitutiva. Como él mismo sostiene en su prólogo a *Fuerza* (2020), sus investigaciones estéticas se encuentran orientadas a probar la posibilidad de esta unidad paradójica de facultad y fuerza porque de ella “depende el carácter logrado de las prácticas sociales”. La praxis artística

10 En la versión original de este texto, en inglés, Menke antepone a la cita de Lacan una referencia a las reflexiones de Merleau Ponty sobre la carne. Siguiendo a Merleau Ponty, Menke describe la carne como “aquello que hace posible el ver” y agrega: “y si el ver solo puede tener lugar en la diferencia entre el que ve y lo que es visto, entonces la carne no es más que la posibilidad de esta diferencia. La carne es la posibilidad de ver precisamente porque no es el nombre de algo que tienen en común el vidente y lo que se ve, sino la fuerza y el proceso de su diferenciación” (Menke 2014b 321). De esta manera, desaparece completamente el tono sombrío de la referencia de Lacan a la carne, el momento siniestro de la experiencia de la extrañeza constitutiva del yo, de que “Eres esto, en palabras de Lacan, que es lo más lejano de ti, lo más informe” (Lacan 1991 199).

debe operar de garante, en este sentido, de “un concepto distinto de la normatividad” que “no reduzca el logro práctico a facultades racionales”, sino que requiera, “en cada una de sus configuraciones”, “de la intervención de la fuerza que interrumpe y transforma” (Menke 2020 10). De hecho, el modo en que Menke articula actividad y pasividad bajo el lema de una capacidad de no-ser-capaz –un poder no poder–, que sería definitiva de la praxis artística, prefigura la forma en que pensará, en *Kritik der Rechte* (2015a), la idea de un derecho autorreflexivo. Al igual que la praxis artística debería afirmar la posibilidad de no-poder, es decir, debería interrumpir la inercia de las facultades y asumir afirmativamente el carácter no soberano de estas, el derecho autorreflexivo –el *Otro* derecho– debería reconocer en su interior lo otro de la normatividad sin naturalizarlo ni aniquilarlo. De esta manera, si “la última palabra de la antropología estética es la libertad” (Menke 2020 10), es porque en ella se juega, en última instancia, la posibilidad de romper el círculo vicioso que establece el derecho burgués entre liberalismo y totalitarismo.

VIII

No querría terminar este trabajo sin aclarar que, si he objetado el intento de pensar la praxis estética como modelo de una praxis lograda, no ha sido con la intención de negar la posibilidad (ni la necesidad) de desarrollar una interpretación no dicotómica de la normatividad, ni tampoco de rechazar la pertinencia de las categorías de fuerza y facultades como herramientas de análisis del arte moderno. Lo que he intentado poner en cuestión es, más bien, la deshistorización de las categorías de fuerza y facultades que realiza Menke. Me interesaba rastrear las motivaciones práctico-filosóficas de esta lectura y mostrar que la identificación de la negatividad con la noción de fuerza reproduce la propia tendencia moderna a exteriorizar la alteridad constitutiva de la norma. En este sentido, la insistencia de Menke en las categorías de fuerza y facultades no solo resulta incompatible con su intento de entender la praxis estética como un modelo de praxis lograda. Ella también parece ser contraria a su proyecto más general de desarrollar una interpretación de la negatividad que permita pensar la alteridad constitutiva de los órdenes normativos.

Como lo pone en evidencia la interpretación menkeana de Hegel, una concepción semejante de la negatividad supondría una ruptura con todas aquellas lecturas que conciben la naturaleza como lo otro de la normatividad, tanto si identifican la negatividad con la capacidad del espíritu para elevarse sobre todo lo existente, como si hacen de ella un atributo de la naturaleza, del cuerpo, que se resiste a toda forma de determinación. Aunque esta última interpretación invierta el modo

en que la tradición ha pensado la negatividad, reproduce el esquema dicotómico a partir del cual esta ha identificado la negatividad con el espíritu. En los nuevos términos, la negatividad debería ser remitida a la génesis del espíritu, pero no para pensarla como un producto, una acción o un logro de este, sino para identificarla con la propia desmesura de su origen. De acuerdo con esta lectura, la clave para pensar la negatividad más allá de los esquemas dualistas se encuentra en el reconocimiento del carácter improbable o paradójico del surgimiento del espíritu: en la medida en que el espíritu no posee un carácter originario ni se encuentra prefigurado en la naturaleza, su existencia debería ser entendida en términos de apuesta. En función de su origen improbable, el espíritu debe instituir los presupuestos de su propia existencia y solo puede hacerlo por medio de un material que le resulta ajeno y que no domina por completo. En tal sentido, la negatividad se encontraría inscrita en los propios pliegues de su existencia, en lugar de remitir a un momento que la precedería o sería independiente de ella, como sugiere la noción de fuerza.

Pero si las nociones de fuerza y facultades no parecen ofrecer mayor sustento para evadir las formas tradicionales de concebir la negatividad, no por ello dejan de ser útiles a la hora de pensar el arte moderno. Sin embargo, apreciar la utilidad de estas categorías exige tanto interpretarlas en términos estrictamente históricos como renunciar a la posibilidad de transformar el arte moderno en una forma paradigmática de praxis lograda. Lo primero supone entender las categorías de fuerza y facultades como un emergente del dispositivo por medio del cual la modernidad intenta neutralizar su propia alteridad constitutiva. Como he intentado mostrar hasta aquí, esto convierte las categorías de fuerza y facultades en parte del problema, aunque también impone la necesidad de referirse a ellas a la hora de pensar el arte moderno: la fuerza y las facultades no constituyen el medio con el cual se enfrenta la praxis artística, de manera externa, sino más bien las bases a partir de las cuales esta se constituye. Esto no supone negar el potencial crítico del arte moderno, pero obliga a situarlo más allá de toda referencia a Otra forma de libertad, es decir, a identificarlo con su capacidad para mostrar que la libertad que él mismo hace posible es dependiente de un dispositivo que solo da lugar a alternativas inaceptables. El potencial liberador del arte moderno se cifraría, entonces, en su fidelidad a la experiencia del carácter *crítico* de la concepción moderna de la libertad. En tanto parte de una experiencia dañada, la libertad que experimentamos en el ámbito artístico constituye un indicio de la falta de libertad del todo. Ella no está en condiciones de movilizar lo que se ha fijado ni de corregir los problemas a los que da lugar la naturalización burguesa de los órdenes normativos, pero sí es capaz de repudiar un tipo

de organización de la praxis que nos obliga a elegir entre conservar lo inaceptable y racionalizar el daño y la aniquilación.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. "Der Artist als Statthalter." *Gesammelte Schriften XI*. Editado por Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1974.
- Borher, Heinz Karl. *Crítica al romanticismo*. Prometeo, 2017.
- Bröckling, Ulrich, Krasmann, Susanne y Lemke, Thomas. "Einleitung." *Glossar der Gegenwart*. Editado por Ulrich Bröckling et al. Suhrkamp, 2004. 9-16.
- Boltanski, Luc, y Chiapello, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon. La lógica de la sensación*. Arena Libros, 2009.
- Fraser, Nancy. "El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia." *Los talleres ocultos del capital*. Traficantes de sueños, 2020.
- Fraser, Nancy. "Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus." *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Editado por Heiner Geiselberger. Suhrkamp, 2017. 77-92.
- Habermas, Jürgen y Henrich, Dieter. *Zwei Reden. Aus Anlass des Hegel-Preises*. Suhrkamp, 1974.
- Hardt, Michael, y Negri, Toni. *Imperio*. Paidós, 2002.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. Neske, 1961.
- Henrich, Dieter. "Fichtes ursprüngliche Einsicht." *Subjektivität und Metaphysik*. Editado por Dieter Henrich y Hans Wagner. Klostermann, 1966. 188-232.
- Henrich, Dieter. *Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst*. Suhrkamp, 2003.
- Henrich, Dieter. *Fluchtlinien*. Suhrkamp, 1982.
- Henrich, Dieter. "Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie." *Hermeneutik und Dialektik I*. Editado por Rüdiger Bubner et al. Mohr, 1970. 257-284.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Honneth, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam, 2001.
- Khurana, Thomas. "Paradoxien der Autonomie. Zur Einleitung." *Paradoxien der Autonomie*. Editado por Khurana y Menke. August Verlag, 2011. 7-23.
- Lacan, Jaques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica. 1954-1955*. Traducido por I. Agoff. Paidós, 1983.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, y Nancy, Jean-Luc. *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Traducido por Cecilia González y Laura Carugati. Eterna Cadencia, 2012.

- Luhmann, Niklas. "Die Paradoxie der Form." *Luhmann, Kalkül der Form*. Editado por Dirk Baecker. Suhrkamp, 1993. 197-212.
- Menke, Christoph. "Ästhetisierung zur Einleitung." *Ästhetisierung. Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*. Editado por Ilka Brombach et al. Diaphanes 2010a. 17-22.
- Menke, Christoph. "Autonomie und Befreiung." *DZPhil Akademie Verlag* 58.5 (2010b) 675-694.
- Menke, Christoph. *Autonomie und Befreiung*. Suhrkamp, 2018.
- Menke, Christoph. "Die Idee der Selbstverwirklichung." *Die kulturellen Werten Europas*. Editado por Hans Joas. Fischer, 2006. 304-352.
- Menke, Christoph. "Die Lücke in der Natur: Die Lehre der Anthropologie." *Merkur*, 68 Jahrgang (2014a): 1091-1095.
- Menke, Christoph. "Die Nachahmung des Lebens. Demokratie nach Beuys." *Plastische Demokratie*. Düsseldorf, Junio de 2021. Conferencia. [<https://www.youtube.com/watch?v=YutqZzUyYms>]
- Menke, Christoph. "Flesh, Life, Force." *Aesthetics of the Flesh*. Editado por Felix Ensslin y Charlotte Klink. Sternberg, 2014b. 321-331.
- Menke, Christoph. *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*. Traducido por Maximiliano Gonnet. Granada, 2020.
- Menke, Christoph. *Kritik der Rechte*. Suhrkamp, 2015a.
- Menke, Christoph. *La soberanía del arte*. Visor, 1997.
- Menke, Christoph. "Leben ohne Zweck." *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*. Jahrgang 5 (2015b) 149-158.
- Menke, Christoph. "Subjekt, Subjektivität." *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd.5. Editado por Barck, Karlheinz et al. Metzler, 2003. 734-786.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1880-1882. Kritische Studienausgabe*, Bd. 9, München/Berlin/New York, 1988.
- Pippin, Robert. *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press, 2008.
- Rebentisch, Juliane. *Die Kunst der Freiheit*. Suhrkamp, 2011.
- Rebentisch, Juliane. *Estética de la Instalación*. Caja Negra, 2018.