

por diversidad. Krotz distingue esas diversidades en cuatro apartados: la brecha nort-sur; las diversificaciones producidas a partir de la caída del comunismo; las que se generan a partir de la incidencia de China e India en el concierto mundial y la tensión en relación con la “universalidad” de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y, como último tipo, la diversidad existente y la búsqueda de formas de vida alternativas. Asimismo, Krotz señala que el problema de la diversidad como centro de la filosofía de la cultura o de las culturas, no puede desatender su inserción epocal. Finalmente, Krotz sostiene que filosofar sobre cultura hoy se vuelve un “aporte meta-filosófico decisivo, o sea, como aproximación imprescindible a la fundamentación de todo quehacer filosófico” (p. 174).

El libro cierra con el capítulo “Consideraciones sobre reconocimiento y exclusión” de Raúl Alcalá Campos. Alcalá sostiene, junto con Villoro, que el principal problema de la pluralidad de las culturas es la dificultad del reconocimiento recíproco, siendo éste el desafío de nuestra época. Alcalá articula la noción de reconocimiento con la de reconocimiento de la diferencia y la diversidad, diferenciándolas de la indiferencia y la tolerancia sin más. Cierra su trabajo abogando por un tratamiento prudencial de la dicotomía inclusión-exclusión, el cual será posible si se comprende a la tolerancia como virtud pública en aras de la comprensión del otro.

Reconocimiento y exclusión es un buen recorrido por temáticas nodales de la filosofía de la cultura. Este libro no lleva a destino alguno, más que al apasionante lugar de la controversia, de la pregunta, del debate y a la búsqueda de nuevos desarrollos teóricos que tengan como cometido el dar respuesta a nuestro conflictivo presente cultural.

María Eugenia BORSANI*

Néstor BRAUNSTEIN, *El goce: un concepto lacaniano*. México, Siglo XXI, 2006.

El autor de *El goce: un concepto lacaniano* sabe que le agradezco la invitación para presentar su libro porque he sido doblemente regalada, porque hace 17 años presenté su libro, la primera versión de éste, aquí en la Facultad de Filosofía y Letras. Y además porque me da la oportunidad de comparar lo que pasó hace 17 años con lo que pasa ahora, de comparar los subrayados, las notas al margen y los signos de admiración o interrogación en la edición de 1990 con los ya marcados en esta edición, y de disfrutar cotejando las frases o palabras que fueron suprimidas o añadidas.

Ahora, ya entrada en comparaciones, debo decir que me llevé muchas sorpresas. Me sorprendí primero al leer mi comentario de 1991. Fueron muchas las sorpresas ante el viejo comentario; primero, porque una de mis posiciones frente al libro de Braunstein sigue siendo exactamente la misma; segundo, porque la impresión que me

*María Eugenia Borsani es profesora e investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Comahue, Neuquén (Argentina).

produjo aquel comentario es que había entendido el libro mucho mejor. Ahora tengo casi una duda por página.

Y en otro orden de diferencias entre 1990 y 2007, me sorprende también mi incomodidad actual, inexistente antes, frente a un discurso que entre muchas otras cosas habla de lo que nos pasa en la relación con los otros cuando recién llegamos al mundo y de la compleja teorización que hay al respecto, la cual utiliza términos como *lo imposible*, lo que no puede recuperarse, y me surgen dudas heréticas, por no decir ingenuas, de cómo se puede saber tanto acerca de lo irrecuperable y de lo imposible.

Pero también, en relación con el mismo tema, y tomando en cuenta un campo filosófico que hace 15 años yo no conocía que es la hermenéutica, y tomando en cuenta también algunas ideas derrideanas, que entonces sí conocía, me surge la duda de si el rasgo de *irrecuperable* no vale igual para todo lo vivido. Dicho de otro modo, si aceptamos la tesis freudiana de la pizarra mágica, retomada brillantemente por Derridá, según la cual lo que hay siempre —y solamente— son inscripciones; y si junto con ella, aceptamos la tesis hermenéutica de la imposible recuperación de lo originario, cuando por *originario* se entiende, digamos, el momento preciso de la inscripción, entonces, el carácter de *irrecuperable* debería valer para todas las “fases” del desarrollo psíquico, e incluso para todo lo que emerge en el proceso analítico que, no por emerger, deba llamarse *recuperación*, pues como se ha dicho, eso que emerge tampoco es lo originario sino su representante. Y para tensar la cuerda un poco más, desde esta perspectiva, tendría que ponerse en duda si alguna vez hubo originario.

Pero pasando ahora a las semejanzas entre mi lectura de 1990 y la actual, la constante que encuentro son algunas dudas relacionadas con los continentes y las oscuridades. Escribí en 1990, preguntándole al autor: “Si se acepta el enigma femenino, ¿no queda entonces definido lo masculino en función del enigma? [...] Desde que se formuló la pregunta, ¿qué quiere una mujer? Creo que para los hombres las cosas no pudieron quedarse igual”. Así decía antes. Ahora, con el nuevo texto, planteo más o menos lo mismo tomando en cuenta lo que se afirma del goce fálico y del goce del Otro... sexo. Acerca del goce fálico se dice que “está localizado en los genitales y [...] está presente en los dos sexos y no hay razón alguna para suponer que sea diferente en uno y otro [...]” (p. 148). Según esto se trata de un goce compartido. No veo, en cambio, el mismo planteamiento para el goce del Otro, el femenino. Lo que quiero decir es que este goce del Otro aparentemente no es compartido entre varones y mujeres, o al menos no se expresa con la misma claridad como se expresa el carácter democrático del goce fálico. Los únicos varones que parecen compartir el goce que aparentemente nos pertenece, son los místicos y los paranoicos. Dice Néstor: “Y quedaría un más allá [...] el que hace a la mujer como no-toda [...] del que nos darían atisbos —ya que no conocimiento— ciertas experiencias de místicos y paranoicos que van más allá del órgano que estorba a modo de falo. Es el área del *goce del Otro* (sexo)” (pp. 155-156).

Y lo que es terrible, es que no solamente tengo una inquietud que dura 15 años sino que hoy por hoy comienzo a pensar que otra cosa que también compartimos con los varones, nosotras, las demócratas, es el continente oscuro, y que la pregunta que más

resuena del lado de acá no es ¿que quiere una mujer?, sino más bien ¿qué quieren los hombres?, o mejor, ¿qué quiere un hombre?

Bien, pero pasando a otra cosa. El otro tema que me convoca, que me interpela, es Foucault. Las objeciones de Braunstein merecen un detenido estudio y una larga discusión; pero en una primera aproximación, lo que veo es que se trata de tres tipos de crítica, una a su incomprensión del psicoanálisis, o más bien, a su injusticia con Freud y su ceguera ante Lacan, otra a lo que se ha llamado el dandismo de Foucault con sus pretensiones de hacer de la propia vida una obra de arte; y otra contra su insensibilidad frente a las mujeres, o al menos, frente al goce femenino.

En relación con lo último, dice Braunstein: “Basta con leer las varias [...] biografías de Foucault para saber de lo desteñido de sus referencias al feminismo y su silencio respecto de la especificidad de los placeres femeninos y de las prácticas eróticas del sexo que no era el suyo” (p. 173). Y en relación con esto yo prefiero decir que quizás Foucault prefirió no hablar de lo que no conoce.

En cuanto a la crítica al llamado “tercer Foucault”, que es el mismo que el *dandy*, creo que podrían plantearse dos cosas: primero, que el tercer Foucault no “vuelve al reino de la ilusión de un yo autónomo, dueño de sí, superado, etcétera”, como dice Néstor. Creo que lo que ocurre es que ese tercer Foucault quiso ser consecuente con los otros dos; y si en éstos se aceptaba la inevitabilidad de las relaciones de poder, es decir, del ejercicio de la fuerza sobre lo otro y sobre los otros, el tercer Foucault responde a esto mediante el ejercicio inevitable del poder sólo que esta vez sobre uno mismo, ejerciendo el poder mediante la aplicación de darse las reglas a uno mismo, las técnicas de gobierno, la ética, el *ethos*, la práctica del sí mismo,¹ etcétera. El ejercicio del poder sobre uno mismo en tanto que por una parte implica autocontrol, y por otra cierta satisfacción, podría tal vez ilustrar ampliamente el campo de la práctica y de la teoría política en lo que se refiere a la *civilidad*, siempre tan ausente. En cuanto a la incomprensión foucaultiana del psicoanálisis, y en cuanto a si la teoría lacaniana o la teoría *queer* serán o no serán, no estoy para opinar.

Braunstein cuestiona a Lacan, o mejor, algunas tesis lacanianas, aprovechando su ambigüedad. Esto solo es relevante. Y es relevante también, porque a pesar de que vivimos en la llamada “sociedad del conocimiento”, éste —el conocimiento— no siempre es *producido* en sentido estricto, sino más bien, la mayoría de las veces, es *repetido*. Y suele ocurrir por desgracia, que si el pensamiento de un autor —el que sea— ocurre que no es *repetido* sino más bien ferozmente criticado, esto no se debe a que, por otro lado, en alguna otra comarca, se esté construyendo otro conocimiento, sino porque en muchos casos, se está repitiendo otro. Además, todos sabemos, que nunca es fácil enmendarle la plana al maestro. Néstor Braunstein, con cierto candor de tan contundente, afirma: “creo que hay que insistir en señalar esta diferencia entre los dos goces que se ubican fuera del lenguaje, en no asimilarlos, aun cuando —como efectivamente sucede— estemos vulnerando con una interpretación el texto de Lacan”

¹ J. Bernauer. y J. Rasmussen, eds., *The final Foucault*. Cambridge, MIT, 1988.

(p. 158). Sólo esta expresión, “vulnerar con la interpretación” sería como para seguir indefinidamente, pero, en lugar de eso, mejor aquí lo dejo.

Mariflor AGUILAR RIVERO

Isabel CABRERA y Carmen SILVA, comps., *Umbrales de la mística*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.

Como se insinúa en el título, este libro lleva al lector a dar los primeros pasos de cierta experiencia para muchos oculta, siendo para otros la revelación definitiva y el modo de vida más propio. Confluyen en el texto distintas visiones y concepciones de Dios y del mundo, diversas escrituras igualmente sagradas, así como personalidades admiradas y apuestas sociales particulares. Todo ello resalta la pluralidad cultural e histórica de la humanidad, que es englobada por un relato, el de la mística. Resultado de los tres años que se han dedicado a este proyecto de investigación, los ocho artículos del libro transitan por una u otra de las características generales del objeto de estudio: “una vía o camino de unión o identificación con (o disolución en) lo sagrado” (p. 11), la cual consta de cuatro etapas distinguibles (los inicios, la fase negativa, la fase positiva y el después), tras las cuales el yo, el mundo, Dios y todo lo existente es transfigurado, en especial mediante una experiencia liberadora, única y sagrada, que se ha preparado poco a poco. En este sentido, el lector puede renunciar a encontrar una explicación cabal sobre aquello de que se trata, o a pasar, con la simple lectura, del umbral en el que se le sitúa. También puede apreciar las aportaciones que estos estudios claros y comprensivos le brindan a cualquiera interesado en la teología, la historia, la cultura o la humanidad, y particularmente en la relación de la mística con estos ámbitos. A continuación se presentan algunas notas sobre cada artículo de la compilación.

Puede observarse el afán de comunicarse con la divinidad por lo menos en ciertos modelos de misticismo, pertenecientes a distintas tradiciones: hinduista, budista, judía y cristiana. Es lo que trata de esclarecer Isabel Cabrera en el primer ensayo del libro, titulado “Para comprender la mística”. La autora señala las características generales y compartidas de los caminos hacia lo sagrado que se expondrán en lo que sigue. Esto no quiere decir, reitera, que las similitudes de los afanes y los métodos anulen las divergencias propias de cada situación concreta.

El segundo ensayo de Óscar Figueroa (“La mística hindú y la experiencia de la no-dualidad”) “tiene como fin exponer algunas de las nociones y aspectos centrales de la mística hindú a partir de la experiencia y el concepto de la no-dualidad” (p. 25). Para Figueroa la mística hindú, en cuanto experiencia, constituye un modo de liberación e identificación con el ser verdadero, ésta es la unión del *Átman* con el *Brahman*. El carácter no-dual del ser subyace a la ilusión, es preexistente a cualquier conciencia e inaccesible para el no iluminado. Por su parte, las nociones y los conceptos de la mística hindú se ocupan, más que de la descripción de esta experiencia, del largo proceso a seguir para abrir las puertas al caminante, que bien podía no llegar al final del