



# EL ENTUSIASMO COMO AFECTO HISTÓRICO-POLÍTICO

*ENTHUSIASM AS A  
HISTORICAL-POLITICAL AFFECT*

## **AUTORAS**

**Lucila Svampa (CONICET-IIGG)**  
**Daniela Losiggio (CONICET-IIGG)**  
**Florencia Abadi (CONICET-UBA)**

**Cómo citar este artículo:** Svampa, L., Losiggio, D., Abadi, F. (2020).  
El entusiasmo como afecto histórico-político. *Revista Diferencia(s)*, N. 10, pp. 19-28.

## **Artículo**

Recibido: 20 de mayo de 2020  
Aprobado: 15 de junio de 2020

## RESUMEN

El giro afectivo ofrece un análisis de los cambios más significativos que ha transitado dicho terreno: por un lado, tanto la oposición entre razón y afectos, como la asociación de éstos últimos a un ámbito privado y feminizado perdieron vigencia en los últimos años y por otro, hay una fuerte tendencia del conservadurismo contemporáneo a jerarquizar las emociones. En este trabajo nos preguntamos dónde ubicar en este contexto al entusiasmo, entendido como afecto histórico-político. Para ello, nos detenemos en la filosofía de la historia kantiana, que en el contexto de la Revolución Francesa, lo identifica como un signo político del progreso. El autor de las críticas señala que dado que la historia universal debe ser entendida como una idea, no podemos más que *pensar* para ella un hilo conductor. Allí entonces el entusiasmo compartido de los espectadores -que no participan activamente de los eventos revolucionarios- vendría a demarcar la posibilidad de un progreso, del que nunca podremos tener certeza absoluta. Por último, analizamos la productividad política de este afecto, en relación al deseo y a lo sublime, explorando su vínculo con la fraternidad y su distancia respecto de la ilusión.

## PALABRAS CLAVE: ENTUSIASMO; AFECTOS; HISTORIA

## ABSTRACT

The affective turn offers an analysis of the most significant changes that this terrain has transited: on the one hand, both the opposition between reason and affections, and the association of the latter with a private and feminized environment have lost validity in recent years and on the other, there is a strong tendency of contemporary conservatism to hierarchize emotions. In this work we wonder where to place enthusiasm in this context, understood as an historical-political affection. To do this, we will dwell on the Kantian philosophy of history, which in the context of the French Revolution, identifies it as a political sign of progress. The author of the critics points out that since universal history must be understood as an idea, we can only *think* of it as a guiding thread. There then the shared enthusiasm of the spectators -who do not actively participate in the revolutionary events- would come to demarcate the possibility of progress, of which we can never have absolute certainty. Finally, we will stop at the political productivity of this affection, in relation to desire and the sublime, exploring its link with fraternity and its distance from illusion.

## KEY WORDS: ENTHUSIASM; AFFECTS; HISTORY

## I. INTRODUCCIÓN

Si bien el entusiasmo ha estado vinculado desde sus orígenes con la idea de posesión —del griego *ἐνθουσιασμός*, que significa literalmente “estar poseído por el Dios”—, esa discordancia con el ideal racional no ha teñido la noción de una connotación negativa, sino al contrario. Desde los tiempos del *Fedro* de Platón ha sido considerada como una emoción “positiva”, incluso benévola, ligada a la inspiración poética. La acepción del entusiasmo como un afecto no contrario e incluso auxiliar a la razón persiste en el famoso pasaje en el que I. Kant expresa que la imposibilidad de dar cuenta del progreso histórico por medio del conocimiento racional puede ser matizada por medio del sentido político que germina en el entusiasmo por la Revolución Francesa. Siguiendo a E. Fink, también Gadamer recupera la idea de entusiasmo sin oponerla a la de racionalidad.

En el presente trabajo nos proponemos destacar dos aspectos de la idea de entusiasmo: por un lado, su no-oposición y por lo tanto su carácter potencialmente complementario respecto de la racionalidad. ¿En qué sentido y con qué fundamento este afecto escapa a los tradicionales antagonismos racionalidad vs. afectos y público vs. privado, tan recurrentes en la Modernidad? Y a partir de allí, ¿bajo qué nuevas premisas puede volver a pensarse hoy el entusiasmo a la luz del llamado “giro afectivo”? En segundo lugar y en relación con esto último, nos interesa estudiar la temporalidad del entusiasmo, vinculada al presente y de fuerte productividad política.

En esta dirección, llevaremos a cabo una revisión de las ideas centrales del llamado “giro afectivo”, corriente surgida al interior de la teoría *queer* durante la década pasada. Ya desde los estudios feministas de la “segunda ola” se problematizó el antagonismo razón vs. afectos/emociones. Las feministas de los ochenta encontraron ideológico este antagonismo moderno, que asocia uno de los polos al género masculino y el otro, al femenino (Young, 2000). Más recientemente, la teoría *queer* indicó cómo determinados afectos colectivos delimitan la superficie de cuerpos excluidos (Ahmed, 2004). ¿Pero qué sucede con el entusiasmo? ¿Puede decirse que efectivamente constituya una emoción concebida por la tradición como no racional?

Respecto del problema del entusiasmo y la temporalidad responderemos a partir de una revisión del sentido político de esta emoción. En una serie de opúsculos, Kant ofrece una visión de la historia como idea que se revela sumamente productiva para pensar la política. En este contexto, buscaremos restituir los ejes centrales de dicha lectura, con la hipótesis de que esta le imprime al entusiasmo una perspectiva que involucra la cuestión de la actualidad, el conocimiento, así como la orientación y la tarea de la historia. Por último, pensaremos su relación al deseo y a lo sublime, explorando

su vínculo con la fraternidad y su distancia respecto de la ilusión, ilustrada por las figuras de Narciso y Prometeo.

## II. ¿AFECTOS VS. RAZÓN?

Regularmente se dice que, con el surgimiento de la cosmovisión republicano-liberal moderna, la razón pasó a entenderse —de modo estable— como la posibilidad de delimitar las fronteras del conocimiento respecto del ámbito de los sentimientos y del deseo. No obstante, este último ámbito, entendido como esfera de la libertad, terminó asociándose a la vida privada. De este modo, como sostienen las feministas de la década de los ochenta, las pasiones, emociones, afectos, sentimientos y deseos (no nos abocaremos aquí a distinguir estas categorías<sup>1</sup>) pasaron a ser comprendidas como parte del ámbito personal y, por lo tanto, fueron “feminizadas”; mientras que la razón pública tendió a virilizarse (Scott, 1996).

Tal como ha mostrado G. Deleuze (2006), la tradición aristotélico-cartesiana ya colocaba las pasiones, emociones y afectos del cuerpo en relación de inferioridad ontológica respecto de los pensamientos del alma. Sin embargo, no fue hasta la Revolución Francesa que la razón comenzó a asociarse discursivamente a lo masculino y se instituyó mediante la exclusión de todo aquello vinculado al cuerpo (Landes, 1988; Young, 2000).

Con el más reciente “giro afectivo” se visibilizó una nueva tendencia sobre los discursos acerca de los afectos. Como señala S. Ahmed, los discursos políticos conservadores actuales, más que rechazar las emociones, tienden a jerarquizarlas. Así, algunas son elevadas y otras señaladas como débiles, nocivas o inútiles. Incluso, en algunos casos, son representadas como más productivas que el pensamiento, en tanto se interpretan como modalidad de la inteligencia.

¿Qué pasa en cambio con las emociones negativas, feas, desagradables? Los estudios de Ahmed sobre las emociones prorrogan algunas de las preocupaciones del pionero *Cuerpos que importan* (Butler, 1993). En su ya célebre *La política cultural de las emociones* (2004), Ahmed impugna el modelo “inside out” (proveniente de la psicología) que

---

<sup>1</sup> Tampoco existe un acuerdo al respecto. Suele darse por buena la distinción del pionero trabajo de Brian Massumi: mientras que las emociones son culturales, los afectos guardan un “resto autónomo” (Massumi, 2002: 30), inherente a la “naturaleza biológica o fisiológica” (Probyn, 2005: 11). Otras autoras, informadas por el posestructuralismo butleriano, eluden la distinción entre emociones y afectos (Ahmed, 2004; Macón, 2010), ya que no conciben lo pre-cultural puro. Se sostiene también que la noción de “pasión” arrastra una reminiscencia negativa, referida a la pasividad y a la disminución de la agencia. El término “afecto” alude a la tradición spinoziana del pensamiento, que lo asocia al aumento o disminución de la “potencia de acción” (término que hoy ha sido reemplazado por el de “agencia”) producida en el encuentro entre cuerpos (Losiggio, 2015). En la teoría de la performatividad de Ahmed se impone el término emoción aunque aquí utilizamos afectos y emociones de manera intercambiable (del mismo modo que lo hace Ahmed).

comprende a las emociones como emergiendo en la existencia individual. En la mirada ahmediana, las subjetividades son un efecto de la circulación de las emociones. Es por ejemplo mediante la circulación de discursos sobre lo desagradable, lo asqueroso y lo desviado que se van delimitando y creando las subjetividades excluidas, por ejemplo, las negras. Son las emociones las que crean un efecto de adentro y afuera, interioridad y exterioridad, individual y social. Son ellas las que producen las superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos siempre iguales a sí mismos, estables, eternos.

Siguiendo estas propuestas, desde el giro afectivo, se viene proponiendo estudiar los afectos entendidos como “feos” o “negativos” (Ngay, 2005; Macón, 2010), que son los que —en general— moldean las corporalidades excluidas. Con todo, el sentimiento de entusiasmo se nos presenta como un problema. Más específicamente hablando: existen emociones que la tradición ha encontrado positivas, incluso productivas para la política. El entusiasmo es justamente el caso de un afecto/emoción que, en su definición estricta, no puede comprenderse como racional. Ahora bien, ¿es contrario a la razón como podría presuponerse? ¿Se encuentra “feminizado” como ha ocurrido con las emociones en general? Nuestra tesis es que el entusiasmo no puede considerarse un afecto estrictamente personal o privado y que, por ese motivo, aparece en la tradición como una huella de la política de los afectos en general.

Hace tiempo, Martha Nussbaum viene ocupándose de ciertas emociones como la compasión y la simpatía (2013). Su hipótesis central es que existen emociones que tienen un carácter evaluativo (epistémico) y que en este sentido no deben ser pensadas como meros impulsos contrarios a la razón. Nussbaum no solo se refiere a las emociones “positivas” sino también a las negativas de las que echan mano las democracias liberales, como por ejemplo la vergüenza (2006). En nuestro modo de comprender las emociones, todas conllevan una evaluación. Es lo que evaluamos como dañino, nocivo o injusto aquello que nos enoja, nos irrita o conmueve. Existen emociones que se encuentran alejadas del cálculo o demasiado apegadas a una idealización y, en este sentido, pueden considerarse como “menos racionales”, como puede ser el optimismo (Berlant, 2011). El abordaje del giro afectivo, sumado al trabajo de Nussbaum sobre la absoluta relevancia de las emociones en la tradición republicano-liberal, nos sirve de puntapié para rastrear el rol del entusiasmo en el intento de construir una actitud política frente al curso de la historia tras la Revolución Francesa. En lo sucesivo, nos ocuparemos de esta emoción en el trabajo de Kant, leído y analizado por algunos pensadores contemporáneos en los que abrevaremos para el análisis.

### III. EL PROBLEMA DE LA ORIENTACIÓN

Kant recupera el problema del sentido en la historia en más de un texto, abarcando distintas etapas de su obra. Tal

es así que, mientras que su célebre *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (2013) e *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (2008) datan de 1784 y son sólo posteriores a su *Crítica de la razón pura* [1781] (2007), *Sobre la paz perpetua* (1989), de 1795, y *Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor* (2013), de 1798, fueron escritos luego de las otras dos críticas también. No es en absoluto insignificante que este último texto haya visto ya la Revolución Francesa y sus atrocidades, que imprimen en Kant una mirada pesimista. Existen asimismo otros escritos de importancia para abordar nuestra temática, pero no así de gran difusión, como *Presunto comienzo de la historia humana* (2013), *El fin de todas las cosas* (2013), *Reseña de Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2013) y *Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía* (2004).

El idealismo kantiano propone una visión sobre el conocimiento y la narración histórica que intenta hallar un encausamiento, articulando en paralelo la Ilustración como tarea y el cosmopolitismo como horizonte político. Como argumenta Lyotard (2009), tanto lo crítico como lo sociopolítico están mutuamente implicados puesto que “ambos deben juzgar sin poseer la regla del juicio” (13). Con el propósito de abordar el tema de la orientación en la historia, Kant se remite a algunas posibles perspectivas, que resume escuetamente en tres hipótesis, para luego dar lugar a su propia visión. La primera de ellas, la denominada terrorista, indica un regreso en la historia, puesto que vislumbra un devenir catastrófico para la humanidad, destinada a su destrucción y a un progresivo empeoramiento de sus condiciones de vida. La segunda, la abdeterista, señala una condena eterna a la neutralización y quietud y se basa en la idea de que cada vez que los hombres construyen, destruyen; habría aquí un estado de inercia permanente. Por último, describe la tesis eudemonista, que apunta a un mejoramiento, pero basándose en un exceso de los efectos que puedan producir las causas consideradas<sup>2</sup>. Si bien Kant se sitúa en la perspectiva del progreso, su *Standpunkt* (punto de vista) no adhiere a esta última perspectiva. Se distancia de un supuesto avance certero hacia un momento final, medido por el relevamiento de hechos, interpretados como conquistas o avances, que lo acrediten, inclinándose en cambio por una percepción afectiva que tiende al infinito<sup>3</sup>. Hay un fragmento que condensa en gran medida esta tesis:

---

<sup>2</sup> Christophe Bouton (1999) ofrece una tipología centrada en una antinomia kantiana, que ordena los relatos sobre la historia de acuerdo a si en esta puede rastrearse un desarrollo racional, o si en lugar de ello solo puede identificarse un despliegue azaroso.

<sup>3</sup> Podemos hallar dos ideas en relación a este punto. Por un lado, Kant habla de una historia a priori, que solo es posible en tanto su predicción está a cargo de su *Wahrsager* (adivino) y protagonista. Por otro, el autor de las críticas introduce la noción de signo histórico y con ello parece invertir el esquema narrativo de tipo deductivo.

Si el género humano significa toda una serie de generaciones que se prolongan indefinidamente y se supone que esta serie se va aproximando incesantemente a la línea de su destino, que corre a su lado, no hay contradicción alguna en decir que aquel, en todas sus partes, le es asintótico y, sin embargo, coincide en su conjunto con ella (...) El destino del género humano en total es el *progresar incesante* y su cumplimiento es una mera idea, pero muy útil en todos los sentidos, del fin hacia el cual, siguiendo la intención de la Providencia, tenemos que dirigir nuestros esfuerzos (Kant, 2008: 106).

De modo que este desarrollo contemplado desde la perspectiva de la especie, y no en el individuo, sugiere que podemos postular un progreso inagotable, razón por la cual su cumplimiento no puede dejar de ser una idea. En este sentido, la Revolución copernicano-gnoseológica, junto con la noción del sujeto trascendental, ya presente en la *Crítica de la Razón Pura*, se distingue de la revolución asintótica, que se desarrolla en los textos sobre la historia (Naishtat, 2005)<sup>4</sup>. Hablamos, naturalmente, de una direccionalidad que apunta a un sentido y entraña un *télos*, pero cuya meta es inalcanzable, es decir que no necesariamente se consuma. La lectura heurística nos instruye sobre la conveniencia de identificar un *Leitfaden* (hilo conductor), que dé cuenta de un curso regular, un plan invisible de la Naturaleza, en contraste con el caos de eventos desordenados y sin sentido que resultaría de una mirada miope. Lyotard comenta: “Si la historia de la humanidad fuera sólo ruido y furia, habría que admitir pues que la naturaleza, por más que haya dotado a los hombres de esas disposiciones y depositado en ellos esos ‘gérmenes’ de desarrollo de la razón, les negó empero los medios” (2009: 67). Es en este contexto que tal concepción resulta ventajosa: porque ensambla nuestras acciones en un horizonte de sentido y las enmarca así en un rumbo dotado de coherencia. Esto dependerá de un motor del progreso que se desdobra entre un plano inconsciente, a cargo de la astucia de la naturaleza y otro consciente, que se deriva del proceso de la *Aufklärung*.

Así, se descubre una historia profética, que mira hacia el futuro y supera la experiencia, a diferencia de una historia empírica, que se dirige hacia el pasado y se conduce por la

búsqueda de pruebas e información que complete los datos faltantes en las representaciones del pasado. Los filósofos, y no los historiadores, son justamente quienes pueden pensar con este tono adivinatorio, que no aspira a comprobar lo sucedido, sino a la construcción de un *Erwartungshorizont* (horizonte de expectativas)<sup>5</sup>, cuyo cumplimiento está parcialmente garantizado por el despliegue teleológico. Kant destaca especialmente la esperanza y la imaginación de los espectadores, que requieren ciertamente de un conocimiento histórico, pero también de una apertura y abstracción sobre lo posible y lo imposible. Ahora bien, esta Historia universal, a la que se remite, se plantea como idea, puesto que el entendimiento no puede conocer la totalidad dada ni podemos tener intuiciones de ella. Sin embargo, las ideas nos permiten formular conjeturas acercándonos a los fenómenos empíricos. Ellas tienen valor regulativo, al tiempo que se rigen por el célebre *als ob* (como si) y un *reflektierende Urteilskraft* (juicio reflexionante) propio del despliegue teleológico que nos invita a actuar como si existiesen leyes<sup>6</sup>. La causa por vía de finalidad, a diferencia del mecanicismo y sus juicios determinantes, va más allá de los principios del entendimiento puro y no es *a priori*. En este contexto, Kant dice:

Hay, por lo tanto, que buscar un hecho que nos refiera de manera indeterminada, por respecto al tiempo, a la existencia de una tal causa (...) y que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible, conclusión que podríamos extender luego a la historia del tiempo pasado (que fue siempre progresiva) pero de modo que aquel hecho tuviera que considerarse no como causa del progreso, sino como *señal histórica* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostium*), y así se pudiera demostrar la *tendencia* del género humano en su totalidad (...) (Kant, 2013: V).

Son entonces los signos de la historia (*Geschichtszeichen*) los que le interesan a Kant. Estos muestran esperanza en el progreso, lo que, a su vez, tiene un efecto propulsor. El signo que menciona es el entusiasmo que cambia la manera de pensar de los espectadores. En una clase de 1983 dedicada al tema en el curso publicado bajo el título *El gobierno de sí y de los otros*, dice Foucault que “debemos buscarlo en los acontecimientos que son casi imperceptibles” (2009: 35), enlazando su lectura sobre Kant con su analítica de los poderes, que dirige su atención a los mecanismos infinite-

<sup>4</sup> Naishtat (2005) reconstruye la existencia de dos revoluciones al interior del pensamiento kantiano. La gnoseológica es absoluta porque plantea un cambio en el modo de pensar. En cambio, la de la *Weltgeschichte* se inscribe en una senda interminable hacia un derecho cosmopolita. El prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* dice: “Si la intuición debiese regirse por la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo se podría saber a priori algo sobre ella, pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad” (Kant, 2007: 21-22).

<sup>5</sup> *Erwartungshorizont*, junto con *Erfahrungsraum* (espacio de experiencia), es una categoría antropológica proveniente de la obra de Reinhart Koselleck (1993).

<sup>6</sup> Ver Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía [1788] (2004) y la segunda parte y apéndice de *Crítica del Juicio* (Kant, 1995).

simales. Pero si la revolución está a la vista de todos, si se admite que es de los eventos menos sigilosos de la historia, ¿por qué, entonces, identificarla como signo de progreso?<sup>7</sup> Precisamente porque “lo significativo es la manera como la revolución se erige en espectáculo, la manera como, en torno de sí misma, la reciben espectadores que no participan en ella, pero que la miran, que asisten a su desarrollo y que, para bien o para mal, se dejan arrastrar por ella (...) lo que se hace en la revolución, no es importante”. Aún más, la revolución es en verdad algo que no debe hacerse. Lo que sí es relevante, en cambio, lo que tiene sentido y va a constituir un signo de progreso, es que alrededor de la revolución hay “una simpatía de aspiración que roza el entusiasmo” (Foucault, 2009: 36), como agente de la Ilustración.

¿Qué significa que la revolución se erige como espectáculo? ¿Qué implica que lo importante de la revolución es el entusiasmo que genera en los espectadores no-participantes? No parece forzado conectar el entusiasmo al sentimiento puro de placer expuesto en la *Crítica del Juicio* [1790] (1995). Recordemos que, en estas dilucidaciones postreras, Kant reflexiona sobre el sentimiento [Gefühl] de placer o dolor que, vinculándose a la sensibilidad es, por otra parte, radicalmente distinto de las inclinaciones sensibles tales como la satisfacción (*Zufrieden*), el encanto (*Rührung*), la emoción (*Reiz*) (§14). A diferencia de las inclinaciones, el sentimiento puro de placer es desinteresado, vale decir, no tiene interés alguno en la existencia real del objeto al que refiere la representación subjetiva. Constituye una reflexión sobre la *forma pura* de la representación de un objeto sensible más allá de la existencia real de este objeto. Si bien el entusiasmo ha sido vinculado tanto por Kant como por Lyotard a lo sublime, hay aún un elemento de lo bello que también le está asociado. Lo que interesa a Kant del juicio de gusto es que en él se da un juego *libre* entre facultades [*freies Spiel der Kräfte*], y que existe una relación de analogía entre lo Bello (como libre juego o armonía entre facultades) y el Bien, entre lo sensible y lo suprasensible (§59). Pero si bien no parece imprudente comparar el entusiasmo con el sentimiento de lo bello, en tanto uno constituye el signo del progreso y, el otro, un símbolo del Bien, el entusiasmo detenta un carácter colectivo y político que excede en mucho la existencia de un *sensus communis*.

El entusiasmo supone un colectivo, una asociación y, en este sentido, Peter Fenves (2003) ha vinculado el entusiasmo al sentimiento de fraternidad en el que “todo el mundo es bienvenido”. Para referirse al entusiasmo, Kant no utiliza el término *Gefühl* sino, precisamente, *Affekt*, cuya acepción más saliente es la de ser efecto de una afección (Spinoza).

---

<sup>7</sup> Esto lo sostiene Kant a pesar de que no simpatiza con las revoluciones. Ver el comentario de Tatián (2005) sobre la paz, la revolución y el cosmopolitismo.

Lo central de la revolución es el efecto-afecto positivo que provoca en los espectadores.

Según Peter Fenves, “desde sus tempranos escritos y en adelante, Kant se sumergió en el proyecto crítico de distinguir un entusiasmo empoderador de una debilitadora ilusión (*Schwärmerei*)”<sup>8</sup> (2001: 103). Si bien el entusiasmo surge como un afecto, no obstante, es productivo, capaz de abreviar en una idea de la Razón. Tampoco Kant opta por el empleo del vocablo alemán *Begeisterung*, sino por la voz de raíz latina *Enthusiasm*. Aunque *Begeisterung* contiene la noción de *Geist*, término que no será directamente introducido en la filosofía alemana hasta Hegel, Kant sí menciona la posibilidad de ideas que logren dar impulso al alma. Por su parte, Lyotard (2009) se detiene en el concepto de *Begebenheit* (“un acontecimiento, un ‘hecho de darse’ que sería también un hecho de liberarse, algo que se ‘da’”) (71). A partir de allí, destaca la inexistencia de un carácter probatorio del progreso del que sería tanto causa como autora la humanidad y cuyas consecuencias no son determinables. Pero ella es, sin embargo, capaz de probar algo: “la idea de causalidad libre” (73).

Así, una sumatoria de signos podría indicar, pero nunca determinar, que los hombres tienen una tendencia hacia la legalidad y que pueden darse una constitución republicana que genere condiciones para evitar conflictos.<sup>9</sup> Reglamentando derechos y obligaciones, que se dirijan a los pueblos como libres, la sociedad civil puede suministrarse un derecho que la contenga y la haga más libre. Dicho acontecimiento cambia para siempre su perspectiva política y permanece como una huella imborrable en sus conciencias más allá de su facticidad, es decir, de si fracasa o triunfa. En tanto se plantea una tarea, lo anterior no asegura, sin más, nuestro ingreso en el camino del progreso:

Ilustración del pueblo es aquella instrucción suya en lo que se refiere a las obligaciones y derechos

---

<sup>8</sup> La traducción es nuestra, el original dice: “From his earliest writings onward, Kant is drawn into the critical project of distinguishing an empowering enthusiasm from a debilitating *Schwärmerei*”.

<sup>9</sup> Como anticipamos, Fenves lo asocia al sentimiento de fraternidad: “Todos los hombres serán, pues, hermanos bajo el único principio llamado ‘deber’. Sospechoso del término fraternidad enormemente cargado por numerosas razones, incluidos su enorme atractivo por los predicadores pietistas alemanes —cuyas filas incluyen a su único hermano, con quien tuvo como máximo, relaciones cordiales—, Kant no lo menciona cuando interpreta el signo histórico, pero todo lo que dice acerca de los espectadores de la Revolución Francesa indica que a pesar de que sus sentimientos ‘bordeen’ el entusiasmo, ellos encajan perfectamente en el círculo de la fraternidad: casi todos pueden ser incluidos.” La traducción es nuestra, el original dice: “*All men will be, then, brothers under the single master named ‘duty’*. Suspicious of the highly charged term *fraternity* for numerous reasons, including its enormous appeal to German pietistic preachers —whose ranks include his only brother, with whom he had cordial relations at best— Kant makes no mention of it in the course of interpreting the ‘historical sign’, but everything he says about the spectators of the French Revolution indicates that, although their feelings may only ‘border’ on enthusiasm, they fit squarely in the circle of fraternity: almost everyone can be included” (2003, 125).

que le competen respecto al Estado a que pertenece. (...) sus propugnadores e intérpretes naturales ante el pueblo, no son los maestros del derecho oficiales, nombrado por el gobierno, sino los libres, esto es, los filósofos (...) (Kant, 2013: VIII).

Los medios que Kant describe para desarrollar las disposiciones naturales son, en primer lugar, la insociable sociabilidad, que lleva a la conformación de una sociedad civil que contiene una legalidad y cuenta con un señor y, en segundo, la aceleración de la ilustración, comprendida como la salida de la minoría de edad y el paso de la rudeza al discernimiento ético. Esto significa que el abandono de la cobardía, esa *Ausgang* de la Ilustración, no está garantizado y es de suma importancia porque hace ingresar en la historia, nada más y nada menos, que la libertad (Naishtat, 2005). Paradójicamente, para ello debemos garantizar la libertad de expresión en el espacio público, en un contexto en que los pensadores son vistos como peligrosos para el Estado. Tenemos por ende una tarea infinita, en tanto se prolonga indefinidamente, que, por un lado, debe atender a la conformación de una constitución, señor y liga de los pueblos (*Völkerbund*), y, por otro, ser capaz de reconocer los signos en la historia. Contemplando fenómenos afectivos, el entusiasmo —pero también la furia, la indignación, la nostalgia o la alegría—, podrían entonces indicar diferentes direcciones: progreso, así como estancamiento o retroceso, reactivando las otras tesis enunciadas por Kant sobre la orientación, que sirvan de guía para la conformación de diagnósticos y planes de acción políticos. Gracias a la lectura de Foucault, se puede observar que el uso de dichos signos requerirá de un análisis del panorama que indague sobre los actores que no necesariamente tienen gran visibilidad pública y que informen socialmente, desde lo intangible, datos que reencaucen nuestras representaciones de la historia, pero también de la actualidad. Según el autor de *Vigilar y Castigar*, Kant se involucra con esta última cuestión por medio de la Revolución, como “conmoción en la historia”, y la Ilustración, como aquella que da inicio a la Modernidad, presentando de esta forma una simbiosis entre filosofía y actualidad. A la inversa del camino que plantea el progreso teleológico, cuya meta se establece *a priori*, poner el foco sobre los signos descubriría otra forma de vincular el conocimiento histórico con las preguntas por el tiempo presente y sus programas políticos. Tal y como sentencia Lyotard, “en cuanto a la filosofía de la historia, de la cual ni siquiera podrá hablarse en un pensamiento crítico, es una *ilusión* nacida de la apariencia de que los signos son ejemplos o esquemas” (2009: 98).

#### IV. CONSIDERACIONES FINALES

Que el entusiasmo haya podido concebirse como un afecto no reñido con la razón, “masculino”, se debe probablemente a su estrecho vínculo con el deseo. El deseo es aquel afecto que, aún si se impone al sujeto desde afuera

y lo divide rompiendo toda idea de unidad autónoma, está sin embargo teñido de las ideas de ambición y de conquista, ligadas en la tradición al arquetipo de lo masculino. Quien desea, afirma Platón en el Banquete, “es cosa más divina” que aquel que es deseado, “ya que está poseído por un dios” (180 b) (1997: 204). El deseo propiamente dicho se declina en voz activa, y por eso incita y pone en movimiento. El entusiasmo admite así una “productividad” que lo aleja de una esperanza ensoñada. En este sentido hemos continuado el trabajo de Fenves, que destaca la oposición entre el entusiasmo y la ilusión: el entusiasmo se vincula a una experiencia vehemente capaz de ser canalizada hacia una meta. Por eso, su ámbito no es estrictamente el del bello placer reposado (*Schein-schön*), sino el de lo sublime, es decir, aquel del movimiento y (siguiendo a Terry Eagleton) de la producción económica.

Continuando la distinción entre entusiasmo e ilusión quizás podamos arribar a la contraposición entre Prometeo y Narciso propuesta por Marcuse en *Eros y civilización*. Prometeo representa el principio de realidad y de actuación, mientras Narciso está ligado al principio del placer. Prometeo encarna la cultura basada en el esfuerzo, la dominación y la renuncia, mientras su antagonista se permite el sueño, la quietud y el ámbito *narcótico* al que su mismo nombre remite (Marcuse, 1983: 151-161). En este sentido, el entusiasmo es prometeico y la ilusión narcisista. El huésped que habita el *entheos* es un dios alegre que sabe aliarse con un movimiento hacia fines concretos, no el demonio melancólico que también inspiraba a los poetas según el célebre texto atribuido a Aristóteles (*Problemas*). El entusiasmo puede entonces trascender la esfera de las artes y apuntar directamente al ámbito económico y político. Allí, su tendencia es hacia el futuro, pero su alegría proviene de un lugar fuera del tiempo, de una idea de *justicia* que no tiene correlato empírico. De ahí que el *signum* kantiano sea rememorativo, demostrativo y pronóstico: el entusiasmo indica hacia el pasado, presente y futuro desde un ámbito que no se identifica con ninguno de ellos.

En definitiva, si la Ilustración consiente el afecto del entusiasmo e incluso lo ensalza es porque este no aparece asimilado a la pasividad, sino al contrario. Si acontece entre los *espectadores* —de la revolución, que puede ser también una tragedia— es en la medida en que ellos están unidos o inspirados por el acontecimiento, como lo estaba el espectador de la recitación poética en el *Ion* de Platón, parte de una cadena imantada que unía musa, poeta, rapsoda hasta llegar al público (533 d-534 e). El entusiasmo, lo sabemos, se *contagia*. Y en eso reside su capacidad de crear lazos, su función clave respecto de la fraternidad. El modo en que los espectadores *participan* recupera quizás la noción griega de *méthesis*, que Platón utilizaba como uno de los modos de pensar el lazo entre esfera sensible e inteligible; en contraste, la alternativa noción *mímesis*, que connota una plástici-

dad y maleabilidad del cuerpo y el alma que feminiza, y explica que haya devenido blanco de los más radicales ataques.

La sociedad de masas tendrá que vérselas con el lado oscuro de las fuerzas del contagio entusiástico, pero la ilustración aún no se enfocaba en esos problemas. En el ámbito histórico-político, Kant otorga al entusiasmo una cualidad inusitada: la Revolución está mal, pero entusiasmarse con ella no. El entusiasmo es siempre por la idea, por eso quizás posee esa prerrogativa: puede simpatizar con el acontecimiento desde una lectura del mismo en su "trazo grueso", es decir que puede *comerse sapos* y aspirar a que, en una dimensión no empírica, nouménica, estos se conviertan en príncipes. Para los espectadores del acontecimiento revolucionario, dios no se esconde en el detalle. Para el campo popular latinoamericano esta no es una ventaja menor. No sin correr el riesgo de que el entusiasmo devenga ilusión, sostiene las consignas y soporta como puede la *Realpolitik*.



## BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. London: Routledge.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Bouton, C. (1999). La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale. *Romanticisme*, N. 10, 7-17.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.
- Deleuze, G. (2006). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE.
- Fenves, P. (2001). *Arresting Language: From Leibniz to Benjamin*. Stanford: Stanford University Press.
- Fenves, P. (2003). *Late Kant: Towards another Law of the Earth*. Routledge: Nueva York.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, I. (1989). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2004). Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía. LOGOS. *Anales del Seminario de Metafísica* Vol. 37, 7-47.
- Kant, I. (2007) [1781]. *Crítica de la razón pura*. Colihue: Buenos Aires.
- Kant, I. (2008) [1784]. *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Prometeo: Buenos Aires.
- Kant, I. (2013). *Filosofía de la historia*. México: FCE.
- Kant, I. (1995)[1790]. *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasacalpe.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona: Paidós.
- Landes, Joan (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Nueva York: Cornell University.
- Liotard, J. F. (2009). *El entusiasmo*. Buenos Aires: Gedisa.
- Losiggio, D. (2015). De Spinoza al Romanticismo: sobre cómo las pasiones políticas devienen sentimiento estético. En: C. Macón y M. Solana (Comps.), *Preterito Indefinido* (pp. 397-426). Buenos Aires: Blatt y Ríos.
- Macón, C. (2010). Acerca de las pasiones públicas. *Deus Mortalis*, N. 9, 261-286.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Naishtat, F. (2005). Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución asintótica en la filosofía crítica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. V. 31, 281 - 281.
- Platon (2007). Banquete. En *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1997.
- Probyn, E. (2005). *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Sedgwick, E. K. (2003). Introduction. En *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (pp. 1-26). Durham: Duke University Press.
- Ngay, Sianne (2005). *Ugly Feelings*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2013) *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *Hiding from Humanity. Dugust, Shame and the Law*. New Jersey: Princeton University Press.
- Scott, J. (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and The Rights of Man*. Massachusetts, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Tatián, D. (2005) Kant, la revolución y la paz. *Nombres*, N.19, 31-46.
- Young, Iris M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Valencia: Cátedra.

## SOBRE LAS AUTORAS

### Lucila Svampa (CONICET-IIGG)

lucilasvampa@gmail.com

Doctora en Ciencias Sociales y Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Completó el programa de posdoctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Docente de Filosofía, de Teoría Política Contemporánea en la carrera de Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires) e investigadora del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Recientemente publicó el libro *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado* (Colección Teoría e Historia, Prometeo, 2016) y la compilación *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos* (Colección CLACSO-IIGG, 2018). Es, además, investigadora responsable del proyecto PICT "Actualidad del pasado. Búsquedas y obstáculos a través de las perspectivas de Walter Benjamin y Reinhart Koselleck".

**Daniela Losiggio (CONICET-IIGG)**

danielalosisiggio@gmail.com

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Sociología de la Cultura por la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM) y Licenciada en Ciencia Política (UBA). Estudia el rol de los afectos en la política contemporánea, desde una perspectiva de género. Es investigadora asistente de CONICET, profesora adjunta regular de la asignatura Género, derecho y políticas públicas (Universidad Nacional Arturo Jauretche) y ayudante de primera en Teorías sobre el poder (FSoc, UBA). Es investigadora responsable en dos grupos de investigación (UNAJ Investiga y PICT). Ha dictado cursos en la Universidad Nacional de Comahue y en la Universidad Nacional de Misiones. Pertenece al Seminario sobre género, afectos y política (SEGAP, UBACyT) y dirige el Programa de Estudios de Género (PEG-UNAJ). Ha escrito diversos artículos en revistas académicas y editado junto a Cecilia Macón el libro *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (Miño y Dávila, 2018).

**Florencia Abadi (CONICET-UBA)**

floabadi@hotmail.com

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigadora adjunta del Conicet y docente de Estética en los Departamentos de Filosofía y de Artes de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado los libros *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin* (Miño y Dávila, 2014) y *El sacrificio de Narciso* (Hecho atómico, 2018), y artículos sobre temas de estética y filosofía contemporánea en revistas especializadas.