

NEW LEFT REVIEW 125

SEGUNDA ÉPOCA

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 2020

EDITORIAL

SUSAN WATKINS Política y pandemias 7

ARTÍCULOS

JOHN GRAHL La dolarización de la eurozona 23

PERRY ANDERSON ¿Ukania perpetua? 41

SOPHIE PINKHAM Nihilismo para oligarcas 117

MARCUS VERHAGEN Velocidades de contemplación 139

CRÍTICA

AARON BENANAV Asimetrías mundiales 149

LAURA KIPNIS Eros y Psique 164

JOHN-BAPTISTE ODUOR Un disidente pragmático 172

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

INSTITUTO
25M
DEMOCRACIA

ts
d traficantes de sueños

SUSCRÍBETE

Raymond Geuss, *Who Needs a World View?*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2020, 208 pp.

JOHN-BAPTISTE ODUOR

UN DISIDENTE PRAGMÁTICO

En los catorce libros publicados a lo largo de casi cuarenta años y escritos desde los puestos ocupados en las más eminentes instituciones (Princeton, Columbia, Friburgo, Cambridge, donde se jubiló en 2014), Raymond Geuss ha adoptado una postura combativa contra la filosofía moral y política anglosajona contemporánea. Ha defendido con coherencia que la filosofía analítica es demasiado provinciana como para asimilar otras formas alternativas de pensamiento. El compromiso de la filosofía analítica con una concepción ahistórica de la razón le impide una comprensión seria de la experiencia política y estética, lo cual le conduce a pensar que la tarea principal de la filosofía política es proporcionar un relato abstracto de los valores que deberíamos tener, mientras que el arte y la literatura deberían entenderse como portadoras de contenido argumentativo a la espera de un análisis filosófico. Ambos planteamientos no consiguen tomarse en serio su objeto de análisis, subordinando toda investigación real sobre arte y política a unos ideales filosóficos generados *a priori*. En el ámbito estético, el resultado consiste en diferentes formas de platonismo. En el ámbito político, conduce a un planteamiento que postula la «primacía de la ética», esto es, a las vaguedades ahistóricas de la *Theory of Justice* de Rawls.

La crítica más contundente que ha hecho Geuss al pensamiento de Rawls puede encontrarse en *Philosophy and Real Politics* (2008), donde argumenta que la filosofía política debería ocuparse de una investigación concreta de las relaciones de poder. En lugar de garantizar formulaciones *a priori*, tiene

que desarrollar lo que Nietzsche llamaba un *Tatsachensinn*, el sentido de los hechos. Los escritos posteriores de Geuss pueden considerarse un intento de practicar este sentido. Son una especie de prolegómenos a la filosofía, que cartografían un terreno conceptual lleno de sugerencias provocadoras y de cambios de *gestalt*. El tema de su última obra se resume con perfecta economía en el título: *Who Needs a World View?* El libro contiene cinco ensayos publicados con anterioridad, cada uno de los cuales reflexiona, desde una perspectiva diferente, sobre la tendencia colectiva a formarse «una visión de conjunto y global de la vida», junto a cuatro textos nuevos, más breves, que tratan cuestiones individuales y estéticas. Geuss reconoce que la atracción de las cosmovisiones no puede simplemente rechazarse como ilusoria; por el contrario, hay algo al respecto que es ineluctable acerca del papel sistematizador que juegan en la vida humana y que la filosofía puede ayudar a clarificar. La necesidad de construir estas *Weltanschauungen* [cosmovisiones] totalizadoras tiene su origen en las exigencias epistémicas que nos imponemos en nuestros intentos de organizarnos políticamente, de profesar una religión o de comprometernos en cualquier otra actividad que requiera una interpretación de la experiencia colectiva. Esas construcciones sintetizan nuestros «impulsos, deseos, proyectos, creencias y compromisos», ligándolos en una unidad imaginaria que confiere un sentido de orientación subjetiva.

El ensayo que da título al libro, «Who Needs a World View?», es el corazón argumentativo de la recopilación. Aquí Geuss nos entrega un interesante autorretrato intelectual a través de las cosmovisiones de sus maestros: Béla Krigler, un maestro-sacerdote húngaro, y Sidney Morgenbesser, un filósofo pragmático formado en la tradición rabínica. El relato comienza en 1959, cuando Geuss, hijo de un trabajador del acero de Pensilvania, obtiene una beca a los doce años para un internado católico donde trabajan en su mayoría sacerdotes como Krigler, que había salido de su Hungría natal hacia Estados Unidos debido a las restricciones impuestas sobre las prácticas religiosas por el régimen comunista. Del carismático Krigler, Geuss aprendió que, en realidad, solamente había dos cosmovisiones: el comunismo y el catolicismo. Ambas compartían con la teoría crítica el escepticismo fundamental hacia los motivos y las intenciones humanas y el imperativo de pensar de manera crítica acerca del contexto en el que se forman los deseos de la gente (a diferencia del liberalismo, que los acepta sin cuestionarlos). El catolicismo cree que la voluntad humana está inherentemente corrompida por el pecado original, mientras que el comunismo interroga «la distorsión ideológica de la creencia y los mecanismos de la deformación del deseo humano en las sociedades capitalistas». Estas cosmovisiones también comparten la convicción de que sus verdades respectivas han surgido mediante acontecimientos históricos contingentes: la caída del hombre o el surgimiento de la producción capitalista. El comunismo o, mejor dicho, el marxismo, está firmemente arraigado en

la historicidad gracias a sus raíces en Hegel. Krigler, sin embargo, opinaba que el carácter histórico del catolicismo agustiniano había sido erosionado por el tomismo «esclerótico» del siglo XIX, que se retrajo del paso vertiginoso del cambio social intentando primero (y no consiguiéndolo) interpretar el movimiento de la historia humana mediante unas metáforas simplistas y biologicistas de «génesis, crecimiento y desarrollo».

Este giro ahistórico dejó al comunismo como la única alternativa viable al liberalismo, acerca del cual Krigler era totalmente mordaz: un «montón de basura antifilosófica compuesta de prejuicios estrechos, pedacitos de pensamiento mágico y observaciones aleatorias». La cosmovisión de Krigler ofrecía un contraste tonificante en el ámbito *kitsch* de la cultura estadounidense de posguerra. Solía decirles a sus alumnos que «a no ser que vuestro conocimiento sobrepase el de la revista *Time*, no entraréis en el reino de los cielos». A diferencia de Alasdair MacIntyre, a Geuss nunca le tentó la religión. Su propia cosmovisión, si es que se le puede llamar así, es profundamente atea y buena parte de su obra está dedicada a imaginar una filosofía que se niegue a apelar a cualquier justificación trascendente para sus valores. Lo que adoptó del catolicismo intransigente de Krigler fue una enérgica crítica antiliberal de las necesidades humanas, sobre la cual podía cartografiarse su sospecha pragmática de la razón transcendentalizadora.

En este punto entra en escena la figura de Sidney Morgenbesser. Lo que atraía a Geuss de la cosmovisión de Morgenbesser era la adaptación de la noción clásica de la filosofía como práctica terapéutica, que aparece cuando las creencias tradicionales se trastornan por la aparición de nuevas formas de conocimiento y aquella se pregunta: «¿qué tiene que cambiar para que se vuelva a establecer una interacción fluida y armoniosa?» Contra los impulsos conservadores del platonismo y del kantismo, presos de su ambición de restaurar una armonía social perdida, la perspectiva modernizadora de Morgenbesser inspirada en Dewey proponía que la filosofía debía adoptar un enfoque flexible, que mirara hacia adelante, que trabajara concertadamente con las formas en constante evolución del conocimiento. Los pragmáticos deseaban decidir qué «funciona», qué nos permite superar los múltiples obstáculos que se presentan a nuestra voluntad, en vez de saber qué es lo «verdadero» en sentido absoluto. Geuss no trata de resolver el conflicto entre el interés del pragmatismo por la utilidad y la preocupación metafísica por la verdad, sino que, en lugar de ello, enmarca esa distinción mediante una anécdota. Nos recuerda que Morgenbesser se formó en un seminario teológico judío y que tuvo una breve atracción por el judaísmo reconstruccionista, una interpretación secularizada y pragmática del judaísmo fuertemente influida por Dewey. Durante esa época, Morgenbesser se dio cuenta de que el intento de interpretar los mitos judíos como metáforas que sirvieran para un fin práctico no lograba reconocer el carácter ineludible de la «verdad» tal y como la concebía Krigler.

En mitad de un sermón, que relataba de nuevo cómo Dios habló a Moisés mediante la zarza ardiente, Morgenbesser se paró, miró a su congregación y le preguntó: «¿Os *creéis* algo de esto?». Como señala Geuss, aquí se ponen en juego varios sentidos diferentes de la palabra «creer»: Morgenbesser podría estar preguntando si ese relato tiene una correspondencia «que se pueda afirmar con garantías» con la realidad, o si su verdad radica en su capacidad de guiar las acciones de los creyentes. Podemos intentar articular entre sí estos dos sentidos, defendiendo que la congregación actúa como lo hace *porque* cree en la veracidad de las escrituras. Pero «no obstante», reflexiona Geuss, «los dos sentidos son diferentes y se diría que es imposible imaginar que no exista al menos algún espacio entre ambos». El valor pragmático de una cosmovisión no puede mezclarse con su conformidad con los hechos.

Las ideas recogidas de Krigler y Morgenbesser apuntan a que necesitamos cosmovisiones que nos motiven para actuar, pero que todas las cosmovisiones son parciales, imperfectas y heterogéneas. Más aún, es raro encontrar una cosmovisión realmente existente (incluso dentro de las tradiciones comunista y cristiana), que se presente como «un conjunto único, determinado, bien definido y explícito de creencias organizadas acerca del mundo». Dondequiera que exista algo así, un nivel semejante de conformidad ideológica, ello suele ser un síntoma de declive, que afecta a sociedades «moribundas» más que a las florecientes. Así, el aparente carácter ineludible de las cosmovisiones, su capacidad de satisfacer nuestro anhelo de coherencia y de orientación, no encaja bien con su carácter inestable y construido. ¿Es posible «necesitar» algo (como la unidad de una cosmovisión) que es inherentemente imposible? Este es el punto de partida para que Geuss compruebe si podemos prescindir de una unidad de este tipo. Podríamos decir, siguiendo a Nietzsche, que la necesidad de una cosmovisión depende de la fortaleza de cada persona: los hombres de voluntad débil anhelan el consuelo mientras que el *Übermensch* [superhombre] puede alzarse por encima de tales fantasías. Podríamos suscribir la idea de Heidegger de que el Ser podría un día convocarnos a abandonar nuestro deseo de totalidad conceptual. O podríamos seguir a Marx, del modo en el que lo interpreta Geuss, y considerar que la necesidad de una cosmovisión es producto de determinadas condiciones sociales concretas, que podrían superarse mediante la lucha socialista. Sin embargo, en lugar de centrarse en el origen subjetivo de la cosmovisión, Geuss concluye que deberíamos convertir esa pregunta existencial en una pregunta práctica, observando minuciosamente los efectos o los productos de la misma. Con este giro pragmático que se aleja de la investigación existencial y de la humanista, se establece el tono para los otros ensayos centrales de la colección.

En «Enlightenment, Genealogy and the Historicity of Concepts», Geuss regresa a un terreno que ya había abordado profusamente en *Outside Ethics* y en *Morality, Culture and History*, defendiendo una versión más foucaultiana

de la filosofía de la historia. Ataca la idea de que haya una «única fuente original de sentido, validez y autoridad en el pasado», así como la idea de que la investigación histórico-filosófica se base en descubrir «la relación que tiene esta práctica o institución con esa fuente original de sentido y autoridad». Esta aproximación al sentido de los conceptos no consigue captar cómo estos son conformados por las relaciones cambiantes de poder: cómo la idea de «criminalidad» se ha alterado a lo largo del tiempo, por ejemplo, o cómo las identidades y los papeles aparentemente estables (Geuss pone como ejemplos los conceptos de «obispo» y de «homosexual») son ensamblajes complejos de prácticas, relaciones, creencias y proyecciones contingentes, que solamente pueden entenderse mediante una minuciosa historización.

«The Metaphysical Need and the Utopian Impulse» trata de aplicar esta perspectiva histórica al concepto de «necesidad». Podríamos fácilmente explicar este término de manera naturalista: necesito un determinado número de calorías para vivir, pulmones que funcionen para respirar, etcétera. No obstante, cuando llegamos a la necesidad que obliga al militante a organizar la rama local del sindicato, nos encontramos con algo más complejo. Una acción colectiva de este tipo parece presuponer un compromiso motivador con una cosmovisión. Geuss cita *Imagined Communities* [Comunidades imaginadas, 2006] de Benedict Anderson para apuntar que un proyecto político, como la autodeterminación nacional, requiere una creencia en algo que trascienda a sus participantes individuales. Pocas veces aceptamos formas de identidad supraindividual por razones puramente instrumentales, ya sea esta identidad una nación, un club de fútbol o un matrimonio. La decisión de identificarse con esas instituciones pocas veces se justifica en términos de su valor práctico, lo cual quiere decir que cualquier modelo de toma de decisiones basado en la utilidad marginal («¿qué opción funciona mejor para mí?») no puede dar cuenta de esos intrincados conceptos. El liberalismo, que privilegia al agente que toma decisiones de manera autónoma, es, por lo tanto, fundamentalmente incapaz de entender nuestras necesidades humanas más profundas.

Ocupándose ahora de la filosofía poskantiana, Geuss argumenta que la necesidad de una cosmovisión procede de la debilidad humana. En el primer ensayo que publicó Hegel, «La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling» (1801), leemos que esta necesidad surge de un estado de disyunción (*Entzweiung*) en el cual «la vida ha perdido su unidad». Crucialmente, este estado no es transhistórico, sino contingente y por ende ligado a condiciones sociales específicas (en la época de Hegel, la incapacidad de reconciliar el emergente conocimiento científico con las ideas religiosas de nuestra finalidad en el mundo). Por lo tanto, concluye Geuss, «la mayoría de los miembros de las poblaciones contemporáneas realmente tienen una necesidad metafísica», atribuible «a las deficientes condiciones sociales que provocan que las personas

necesiten consolarse del trabajo, agotador pero sin sentido, al que están condenadas». La necesidad metafísica, por lo tanto, cumple una función ideológica y está desigualmente distribuida a lo largo de los diferentes grupos sociales; pero aún así su efecto en la vida humana excede al de un opiáceo.

Basándose en la obra del teórico anarquista Gustav Landauer, que fue el efímero comisario de Educación de la República Soviética de Baviera en 1919, Geuss explora la posibilidad de que la necesidad de la utopía (la cosmovisión motivadora por excelencia) tenga sus orígenes en esa forma de obsesión o engaño apasionado que en Alemania llaman *der Wahn* [ilusión]. Para Landauer, esta pasión, más que cualquier otra teoría racional de la evolución histórica, ha sido el impulso principal de la revuelta social. La historia no es ni lineal ni progresiva, está impulsada por la locura compulsiva de estar en otro lugar, por el anhelo de escapar a la condición presente. Así pues, escribe Geuss, «no habría una *Misa en sí menor* sin la obsesiva ilusión de un Dios y no habría una República Checa sin la obsesiva ilusión del siglo XIX de que había un pueblo checo con orígenes naturales, con una historia coherente y propia». Aunque las cosmovisiones son concebidas, por un lado, como un intento de aportar orden en un mundo desordenado y como un remedio para nuestro estado de debilidad históricamente engendrado, Geuss, no obstante, identifica en su seno una potencia productiva sin parangón capaz de generar proyectos estéticos y políticos que marquen el curso de la historia.

Estos temas se desarrollan en el que es posiblemente el ensayo más destacado de la obra consistente en una hermosa reflexión sobre el surrealista francés Antonin Artaud, titulado «Metaphysics without Roots». Comienza con una fotografía de Artaud tomada poco después de su salida de una institución psiquiátrica al final de la Segunda Guerra Mundial. El poeta tiene un aspecto desgarrado y frágil, su piel envuelve su cráneo como una mortaja. «Su cabeza está tan demacrada que, comparativamente, su oreja derecha parece desproporcionadamente grande y su larga y afilada nariz, que se curva hacia dentro ligeramente, como el pico de un tucán, parece especialmente prominente». Aquí nos enfrentamos a la imagen de la disyunción, a la fragilidad que subyace a la construcción de las cosmovisiones. No obstante, escribe Geuss, en la figura de Artaud podríamos atisbar una respuesta a esta condición diferente a la de la *Wahn*. Para desentrañar esta alternativa tenemos que preguntarnos qué quería decir Artaud en su invectiva «Para librarnos del juicio de Dios», concebida como una obra radiofónica en 1948 bajo ese título, pero inmediatamente prohibida por las autoridades antes de que pudiera emitirse. En opinión de Geuss, las palabras de Artaud indican que en la experiencia del sufrimiento escapamos de las exigencias de la razón discursiva: no tenemos necesidad de afirmar una postura clara ni de expresar positivamente nuestra postura. En lugar de ello podemos expresar

una simple negación. El grito «¡ayyy!», postula Geuss, «no es ni una declaración ni una proposición»: «La negación que tiene lugar y que se expresa en el sonido “ayyy” es la condición trascendental de la posibilidad de cualquier afirmación o proposición». Es la capacidad de negar lo que hace que el mundo esté epistemológicamente a mi alcance: saco algo de mí mismo y lo lanzo fuera, creando una conciencia de mí mismo como alguien que sufre y del mundo como la causa de ese dolor. Mientras conjura el mundo, el aullido de dolor prediscursivo también crea «el germen de una posible resistencia», enraizada no en un juicio cuasi teológico cualquiera sobre cómo debería ser la realidad, sino en una aceptación *prima facie* de la negación radical, que derriba las jerarquías metafísicas. En lugar de luchar por las alturas de la verdad metafísica a través de la ilusión [*der Wahn*], podemos adoptar la imagen del ser que propone Artaud como un plano horizontal en el que continuamente nos movemos de un lado a otro: «No hay arriba y abajo, solamente adelante y atrás», un «baile» constante cuya energía y belleza no necesita la «verticalidad» del impulso utópico. «Puesto que no hay un juicio de Dios, el hombre no tiene un verdadero lugar en el mundo», pero si se puede aceptar esta situación, tal vez se puedan abrazar sus ritmos «constantemente cambiantes, delirantes», y acabar por considerar que ese «no lugar» es «mi lugar»: un cambio de *gestalt* que rechazaría tanto la limitación como el consuelo de los sistemas de pensamiento unificados. El Artaud de Geuss amplía la esperanza de una forma de pensar y ser puramente nómada y no limitada por las cosmovisiones trascendentes.

A lo largo de esta colección de sus últimos ensayos, Geuss fluctúa entre dos posturas: un relato pragmático de las cosmovisiones que reconoce su valor instrumental y un planteamiento crítico que las considera ilusiones que deben ser superadas. El problema central de *Who Needs a World View?* es cómo conciliar estas dos interpretaciones. Cómo ya hemos visto, las cosmovisiones tienen un valor pragmático porque motivan a los actores colectivos, pero su contingencia y su precariedad siempre pueden acabar expuestas por la crítica histórica. En sus momentos más perspicaces, Geuss parece argumentar que esa exposición no socava el valor de las cosmovisiones; simplemente destaca su carácter provisional y apunta a que quizá el sentido que imparten tenga una aplicación local y no global. Esta posición matizada podría figurar como un contrapeso a la audaz afirmación del joven Marx de que «el comunismo es el enigma resuelto de la historia», o a la afirmación de Hegel de que la historia es el desarrollo de la idea de libertad. Sin embargo, en otras partes del texto, Geuss trata la ausencia de una perspectiva unificadora como una señal de madurez intelectual, como si fuera la tarea de los pensadores serios suplantarse a estos ingenuos apegos a las cosmovisiones por un intrépido radicalismo artaudiano. Pero no queda claro si el nomadismo poético de Geuss puede cumplir la misma

función político-pragmática que cumplen las cosmovisiones tradicionales. En una época en la que la depredación neoliberal ha vuelto la vida social profundamente inestable, la sugerencia de que abracemos el delirio del mundo suena como una racionalización de la anomia generalizada. Su moderación se castiga con una carencia de fuerza motivadora, que obstaculiza su capacidad de convocar a la acción a sus partidarios.

El último libro de Geuss, por lo tanto, nos lleva a preguntarnos si podemos reconciliar esta concepción deflacionaria de las cosmovisiones (y su intrépida ambición de superarla) con su política declaradamente radical. ¿Puede cuadrarse la negación artaudiana con las dinámicas complejas de la lucha colectiva? El libro no explica cómo se efectuaría esa transición desde la experiencia del sufrimiento hasta la actividad política, teniendo en cuenta que esta última necesitaría normas colectivas capaces de ejercer ese fuerte impulso motivacional que ha sido minado por la crítica de las cosmovisiones totalizadoras que ha hecho Geuss. La causa primordial de esta tensión es probable que radique en la inestabilidad de un concepto que opera continuamente en *Who Needs a World View?* pero que nunca se evoca explícitamente: el concepto de ideología.

En su primer libro, *The Idea of Critical Ideology* (1981), Geuss entregaba una incisiva presentación del pensamiento de la Escuela de Frankfurt, que defendía como un intento de hacer conscientes a los agentes de la coerción oculta «y, por lo tanto, de liberarlos de esa coerción y colocarlos en situación de poder determinar dónde radican sus verdaderos intereses». A lo largo de la obra, criticaba el intento de Habermas de justificar la crítica de la ideología mediante una exposición de lo que constituiría la «no coerción», basada en las condiciones *a priori* de una comunicación genuina. En su lugar, Geuss subraya su conformidad con los teóricos de la primera generación de la Escuela, que opinaban que nuestros criterios de racionalidad podrían estar contaminados por la sociedad opresiva que habitamos. La aceptabilidad refleja de unas relaciones sociales concretas no puede ser el criterio de su legitimidad, cuando los criterios mismos que definen lo que constituye la aceptabilidad están a su vez socialmente sobredeterminados. *The Idea of Critical Theory* concluye, pues, que cualquier teoría social radical necesita fundarse sobre la lucha política antes que sobre ideales normativos abstractos. La crítica de la ideología debe integrarse en la vida cotidiana de las personas oprimidas. En opinión del joven Geuss, este proceso abierto y hermenéutico de autorreflexión colectiva era el único contexto posible para que la teoría crítica pudiera confirmarse. En su obra posterior, la investigación de las consecuencias de una crítica de la racionalidad, en la estela de Nietzsche y Foucault, ha suplantado gradualmente la influencia de la teoría hegeliano-marxiana. Además, las condiciones del capitalismo del siglo XXI plantean un problema básico para la solución de Geuss. Si la crítica social debe generarse a partir del interior del mundo de vida de las personas

oprimidas, entonces el declive secular de la izquierda organizada a lo largo de los últimos cuarenta años plantea una amenaza existencial que no puede resolver ninguna dosis de teorización. ¿Cuáles son las perspectivas de una teoría radical cuando su mundo de vida se ha fragmentado? Geuss diría que la crítica de la ideología debe seguir la pista de la «política real», puesto que de otro modo su abstracción reificaría el mundo que afirma criticar; pero, si no hay a la vista un movimiento emancipatorio, ¿cómo puede Geuss fundamentar su propio pensamiento radical?

Who Needs a World View? muestra qué ocurre cuando la teoría de Geuss se presenta desvinculada de la realidad política. En la ausencia de una política de masas, su concepto de «resistencia» adopta la forma de un rechazo bestial de lo externo, de un rechazo sistemático y no racional que imposibilita de antemano el universo discursivo. Geuss no percibe que esta limitación brota de una izquierda marginada, que ha visto cuestionada incluso su capacidad de construir cosmovisiones. En lugar de ello, esta debilidad se celebra como una fortaleza: la imposibilidad de una articulación positiva se resitúa como una expresión de negatividad ultraradical. Geuss puede defender que esa negatividad es la condición trascendental para el conocimiento de la realidad, pero eso no añade nada que pueda convertirla en la base para la acción política, que presuponga formas de mediación social demasiado complejas como para conceptualizarse en términos de una negación unilateral.

Este esquema filosófico no le proporciona a Geuss ningún fundamento a partir del cual enfrentar los azares de la política real. Por una parte, su compromiso con un historicismo de empíricamente informado le conduce a un realismo tozudo, a un reconocimiento nietzscheano de la ubicuidad del conflicto que rechaza el consuelo metafísico; pero su ultraradicalismo, que postula una negación completa de lo externo, simultáneamente le impide enfrentarse a esta realidad. Geuss no nos ofrece apenas pistas acerca de cómo habitar este terreno conflictivo, prefiriendo en cambio retirarse al espacio negativo de Artaud en lugar de trabajar sus complejidades. El consuelo de las cosmovisiones se sustituye, por lo tanto, por el consuelo de la retirada. Su planteamiento historicista-realista cercena la razón trascendental sobre la que se cimentan las cosmovisiones; pero, con el mismo gesto, pone de manifiesto su incapacidad de diseñar una alternativa que pueda movilizar a los actores políticos, dejando así la desvinculación mediante el «ayyy» como nuestra única alternativa posible. Lo que este radicalismo improductivo eclipsa es, por supuesto, la negación de la negación, la ruta que nos lleva del rechazo del capitalismo a la positividad de las mediaciones políticas: lo que Hegel llamaba «la seriedad, el sufrimiento, la paciencia y el trabajo de lo negativo».